



AMASYA İLAHİYAT DERGİSİ



Amasya Theology Journal

ISSN : 2667 -7326
e-ISSN : 2667 - 6710

Sayı: 17

Aralık / December 2021

Amasya İlahiyat Dergisi - Amasya Theology Journal

ISSN: 2667-7326 / e-ISSN: 2667-6710

Sayı/Issue: 17

30 Aralık / December 2021

Previous Title

Founded in 2013 as "Review of the Faculty of Divinity of Amasya University"

Year Range of Publication with Former Title: 2013-2018

Issue: 1 - Issue: 11

Former ISSN: 2147-7256

Former e-ISSN: 2618-6497

Dergi Eski Adı

Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 2013, Sayı 1 - Yıl 2018, Sayı 11)

Kapsam:	Dinî Araştırmalar İslam Araştırmaları	Scope:	Religious Studies Islamic Studies
Periyot:	Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)	Period:	Biannually (30 June & 30 December)
Basım Yeri:	Rektörlük Matbaası Amasya, Türkiye	Place of Publication:	Rectorate Printing House, Amasya, Turkey
Basım Tarihi:	30 Aralık 2021	Publication Date:	December 30, 2021
Yayın Dili:	Türkçe & İngilizce	L. Publication:	Turkish & English

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 kelime), anahtar kelimeler (5 kavram), İngilizce özet (750 kelime) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (500 words), keywords (5 concepts), abstract (750 words) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Amasya, 05100, Türkiye
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100, Turkey

Mail to: ilahiyatdergi@amasya.edu.tr

Tel: (90 358) 211 50 47 Fax: (90 358) 218 01 61

<http://dergipark.org.tr/amaillad>

YAYINCI / PUBLISHER

Amasya Üniversitesi, 05100, Amasya, Türkiye
Amasya University, 05100, Amasya, Turkey

SAHİBİ / OWNER

On behalf of Amasya University, Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Abdülkadir TEKİN, abdulcadir.tekin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Adem GÜNEŞ, adem.gunes@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Arş. Gör. Zehra DEMİR, zehrademir5216@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Kadir TOY, kadir.toy@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Şeyhmus AKSAK, seyhmus.aksak@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. M. Salih SÜRÜCÜ, muhammed.surucu@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Merve SUSUZ, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Elifnur DÖNMEZGÜÇ, elif.donmezguc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Öğr. Gör. Ahmet BİLEN, ahmet.bilen@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Merve SUSUZ, merve.susuz@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Arş. Gör. Mustafa Salih EDİS, mustafa.edis@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Galip GÜLER, galip.guler@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Öğr. Gör. Saim İNCEL, saim.incel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

TÜRKÇE DİL EDITÖRLERİ / TURKISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. Ayşe SAĞLAM, aiserecep@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, abduhahcolak@hitit.edu.tr
Hitit University, Faculty of Theology, Çorum, Turkey

Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT, aykit@yahoo.com
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey

Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN, ibrahimisitan@hotmail.com
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey

Prof. Dr. Şükran FAZLIOĞLU, shukrankaya@gmail.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL, orhan.ozel@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN, hasanyerkazan@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Doç. Dr. Murat POLAT, m.polat05@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Doç. Dr. Ahmet PİRİNÇ, ahmet.pirinc@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Doç. Dr. Davut AĞBAL, davutagbal@hotmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

Dr. Hatice ÇUBUKÇU, haticecubukcu@odu.edu.tr
Ordu University, Faculty of Theology, Ordu, Turkey

Dr. İlyas UÇAR, ilyasucar@gmail.com
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKPINAR, lakpinar1@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Turkey

Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU, easikkutlu@hotmail.com
Trabzon University, Faculty of Theology, Trabzon, Turkey

Prof. Dr. Recai DOĞAN, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN, huseyin.aydin@selcuk.edu.tr
Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Konya, Turkey
Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT, hibulut@gmail.com
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, kadirozokose60@hotmail.com
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
Prof. Dr. Ahmet ÖGKE, ahmetogke@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, Turkey
Prof. Dr. Celal TÜRER, cturer@ankara.edu.tr
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Prof. Dr. Ahmet Kamil CİHAN, akcihan@erciyes.edu.tr
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, suhayra38@gmail.com
Erciyes University, Faculty of Theology, Kayseri, Turkey
Prof. Dr. Abdulkerim BAHADIR, akabahadir@gmail.com
Konya Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology,
Konya, Turkey
Prof. Dr. Mevlüt KAYA, mkaya@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, Turkey
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER, msrecber@hotmail.com
Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, Turkey
Prof. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU, tufekcioglu@gmail.com
Marmara University, Faculty of Science and Letters, İstanbul, Turkey
Prof. Dr. Fuat AYDIN, faydin@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, Turkey
Prof. Dr. Metin BOZKUŞ, mbozkus@cumhuriyet.edu.tr
Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, Turkey
Prof. Dr. Faruk ÇİFTÇİ, fciftci@ksu.edu.tr
Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,
Kahramanmaraş, Turkey
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, bkemikli@gmail.com
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey
Prof. Dr. Halil APAYDIN, halil.apaydin@amasya.edu.tr
Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, Turkey
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ, ahturabi@yahoo.com
Marmara University, Faculty of Theology, İstanbul, Turkey

Prof. Dr. Vecdi BİLGİN, vbilgin@hotmail.com
Uludag University, Faculty of Theology, Bursa, Turkey

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Amasya İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Amasya Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

DERGİNİN TARANDIĞI İNDEKSLER

Bu dergi,  **ULAKBİM**,  **EBSCO HOST**,  **INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL**,
 **ISAM**,  **SÖBIAD**,

GOOGLE SCHOLAR, İdealonline, Atla Religion, Index Islamicus,
J- GATE ve DOAJ veri indeksleri tarafından taranmaktadır.



Amasya İlahiyat Dergisi
Sayı: 17 (30 Aralık 2021)

Amasya Theology Journal
Issue: 17 (December 30, 2021)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Mustafa Necati BARIŞ

Abbâsîler'den Suûd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi 9-39
Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd

Cüneyd AYDIN & Mevlüt KAYA

Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını 41-77
Yordaması
The Prediction of the Variables of Spirituality and Subjective Well-Being About the Meaning of Life

Cengiz GÜNEŞ

Racül/Ricâl Kelimelerinin Kur'ân'da Kullanılışı 79-110
The Use of the Words Racul/Rical in the Qur'an

Mehmet Fatih ÖZEROL

Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı 111-146
Sharif el-Murtazâ's Understanding of Prophethood (Nubuwwa)

Süleyman PAK

Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme

147-181

An Evaluation of the Nature of the Concept of "Nusuk" in the Qur'an

Abdulhamit BUDAK

Bir İslam Sosyolojisi Denemesi: Seyyid Ahmet Arvasî'nin *İlm-i Hal* Adlı Eseri

183-220

An Essay on Islamic Sociology: Sayyid Ahmed Arvâsî's Work Called *İlm-i Hâl*

Umut KAYA

2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz

221-258

An Analysis of the Khutbahs Published Between 2017-2020

Fatih ÖZAKTAN

İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması

259-293

Comparison of Ayyâşî and Râzî Tafsir in Specific to the Imamate Thought

Ahmet YAZICI

Murtaza Turabî'nin Şîî-İmâmî Kur'an Meâlinin Analizi

295-329

Analysis of Murtaza Turabî's Shiite-Imâmî Qur'an Translation

Mehmet KAYA

el-Bahrû'l-Muhît Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi -Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde-

331-374

Academic Researches on al-Bahr al-Muhît Commentary:

A Literature Review -On the Scale of Turkey, the Arab World and the West

İshak KIZILASLAN

İslami Anlayış ve Oryantalist Yaklaşımında Kur'an'ın Bazı Sanat Dallarını İle İrtibatı

375-398

The Connection of the Qur'ān with Some Artistic Branches in Islamic Understanding and Orientalist Approach

Mustafa ATEŞ

Âlim Muhammed'in Risâlelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fıkhî Meseleler ve Çözümleri

399-429

Fiqh Problems and Solutions on the Social Life of the 17th Century in the Treatises of 'Âlim Muhammad

Abdullah DAĞCI

Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

431-464

Examining the Moral Perceptions of University Students in Terms of Some Variables

Yusuf BALTA

Modern ve İslam Hukuku Açısından Tarihi Süreçte Tüzel Kişilik

465-500

Legal Entity in the Historical Process in terms of Modern and Islamic Law

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 9-39

Abbâsîler'den Suûd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi

Mustafa Necati BARIŞ

Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Associate Professor, University of Ankara Hacı Bayram Veli,

Faculty of Islamic Sciences

Department of Siyar al-Nabi and Islamic History.

Ankara, Turkey

mnecatibaris@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-5727-1715

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 9-39

Atıf / Cite as: Barış, Mustafa Necati. "Abbâsîler'den Suûd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi [Administration of the City of Mecca from the 'Abbâsids to the Kingdom of Su'ûd]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 9-39

<https://doi.org/10.18498/amailad.960527>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd

Abstract

The history of the city of Mecca, which is a center that has been the capital of the region for centuries in terms of religion, politics and trade, of which different information about its establishment can be found in the sources, begins with prophet Ibrahim according to the general opinion. The Ka'ba, which was built by prophet Ibrahim and his son prophet Ismail and has been the symbol of the belief of oneness for centuries, has been instrumental in both the emergence of a city life in its neighborhood and the fact that this city has been the capital of the Arabian Peninsula, especially the Hijaz region, for many years. Because the construction of the Ka'ba and the performance of the pilgrimage here first made the city a religious center, and then the Meccans, who used this advantage well, took over the commercial and political dominance in the region.

In the time period when prophet Muhammad was born, Mecca continued to be home to the Quraysh tribe and to be a center of attraction in the religious and commercial sense. In fact, the city, which was attacked by the governor of Yemen, Abraha, due to its location in the Arabian Peninsula just before the birth of prophet Muhammad, survived this attack without any loss, and as a result, the prestige of both Quraysh and Mecca in the eyes of the Arabs increased even more. Mecca, which was experiencing one of the most glorious periods of its history in terms of religion and commerce at the time of prophet Muhammad's birth, found itself in a new struggle with his assignment as a prophet. The first phase of this struggle, which would eventually result in the emigration of the Muslims, turned into a different form when the city was conquered by the Muslims shortly after the migration.

Mecca received the first major political blow when the Muslims migrated to Medina and laid the foundations of a new state there, and subsequently, as the Quraysh struggled with the Muslims and eventually lost their cities, it began to lose its political and commercial power in the region day by day. Even after Prophet Muhammad's conquest of the city, he did not settle here, appointed a governor and returned to Medina, causing Mecca to lose its capital status. Mecca, which was ruled by governors appointed by Prophet Muhammad and the Rightly Guided Caliphs after the conquest, was generally ruled by the governors of Medina, who were members of the Umayyads, together with al-Ṭā'if during the Umayyads period, and hosted many troubles and internal turmoil during this

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 11 period, both the people living in the city and the Ka'ba. Many structures were damaged.

During the period of the 'Abbāsids who came to power as a result of the revolution they organized against the Umayyads, Mecca became one of the centers of the opposition movements, especially the son of 'Alī and his supporters, and the area of the domination struggle of the newly established states. In the next period, while the rulers descended from Caliph 'Alī tried to keep the administration of the city on the one hand, on the other hand, with the weakening of the 'Abbāsids, many Shī'ī and Sunnī dynasties, especially the Fāṭimids and Ayyūbids, tried to dominate the city and therefore the Islamic world.

In this study, the administration of the city of Mecca will be revealed through the military and political activities of the states that had a say in the Islamic world of the period. In this context, the subject will be dealt with in four main periods, namely the 'Abbāsids, Ayyūbids, Mamlūks and Ottomans, and the events that can be regarded as milestones in these periods. Although there are many kinds of studies on the subject we have discussed, thanks to this study, it is possible to reach clear and compact information by adhering to first-hand sources and to determine what kind of activities and which Muslim states have done throughout history with an objective point of view about the administration of the city of Mecca, which can be considered as the common value of Muslims. In this study, it will be tried to put forward that they are involved and the effects of it.

Keywords: History of Islam, Mecca, 'Abbāsīd, Fāṭimid, Ayyūbid.

Abbāsiler'den Su'ūd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi

Öz

Kaynaklarda kuruluşu ile ilgili farklı bilgilere rastlanılan ve bulunduğu bölgeye yüzyıllar boyunca dinî, siyasî ve ticarî açıdan başkentlik yapmış bir merkez olan Mekke şehrinin tarihi, genel kanaate göre Hz. İbrahim ile başlamaktadır. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edilen ve yüzyıllarca tevhid inancının simgesi olan Kâbe, hem bulunduğu muhitte bir şehir hayatının ortaya çıkmasına hem de bu şehrin uzun yıllar başta Hicaz bölgesi olmak üzere Arap Yarımadası'na başkentlik yapmasına vesile olmuştur. Zira Kâbe'nin inşası ve hac ibadetinin burada ifa edilmesi şehri öncelikle dinî bir merkez haline getirmiş

akabinde de bu avantajı iyi kullanan Mekkeliler bölgede ticarî ve siyasî üstünlüğü ele geçirmişlerdir.

Hız. Muhammed'in dünyaya geldiği zaman diliminde Mekke, hem Kureyş kabilesine ev sahipliği yapmaya hem de dinî ve ticarî anlamda bir çekim merkezi olma niteliğini sürdürmeye devam etmiştir. Hatta Hız. Muhammed'in doğumunun hemen öncesinde Arap Yarımadası'ndaki konumundan ötürü Yemen valisi Ebrehe'nin saldırısına uğrayan şehir, herhangi bir kayıp vermeden bu saldırıyı atlatmış ve bunun neticesinde hem Kureyş'in hem de Mekke'nin Araplar nezdindeki saygınlığı daha da artmıştır. Hız. Muhammed'in doğduğu sıralarda dinî ve ticarî açıdan tarihinin en ihtişamlı dönemlerinden birini yaşayan Mekke, onun peygamber olarak vazifelendirilmesiyle birlikte kendini yeni bir mücadelenin içinde bulmuştur. Sonunda Müslümanların hicretiyle neticelenecek bu mücadelenin ilk safhası, şehrin hicretten kısa bir süre sonra Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle başka bir şekilde dönüşmüştür.

Mekke, Müslümanların Medine'ye hicret edip orada yeni bir devletin temellerini atmalarıyla ilk büyük siyasî darbeyi almış, akabinde Kureyş'in Müslümanlarla mücadeleye girişip sonunda şehirlerini kaybetmeleri neticesinde, bölgedeki siyasî ve ticarî gücünü günden güne yitirmeye başlamıştır. Hatta Hız. Peygamber'in şehri fethettikten sonra buraya yerleşmeyip bir vali atayarak tekrar Medine'ye dönmesi, Mekke'nin başkentlik özelliğini de kaybetmesine neden olmuştur. Fethinden sonra Hız. Peygamber ve Râşid Halifeler tarafından atanan valiler eliyle yönetilen Mekke, Emevîler döneminde genel olarak Tâif ile birlikte Ümeyyeoğulları'na mensup Medine valileri tarafından idare edilmiş, pek çok sıkıntı ve iç karışıklığa ev sahipliği yapmış ve bu süreçte hem şehirde yaşayan halk hem de başta Kâbe olmak üzere birçok yapı zarar görmüştür.

Emevîler'e yönelik düzenlemiş oldukları ihtilal neticesinde iktidara gelen Abbâsîler döneminde ise Mekke, bilhassa Hız. Ali evladı ve taraftarlarının önyak olduğu muhalif hareketlerin merkezlerinden biri ve yeni kurulan devletlerin hâkimiyet mücadelesi alanı haline gelmiştir. Bundan sonraki süreçte bir taraftan Hız. Ali'nin soyundan gelen yöneticiler şehrin yönetimini ellerinde tutmaya çalışırken diğer taraftan da Abbâsîler'in zayıflaması ile birlikte başta Fâtımîler ve Eyyübîler olmak üzere birçok Şîî ve Sünnî hanedan şehre ve dolayısıyla İslâm dünyasına hâkim olmaya çalışmıştır.

Bu çalışmada Mekke şehrinin idaresi, dönemin İslâm dünyasında söz sahibi olan devletlerin şehirdeki askerî ve siyasî faaliyetleri üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilgili konu, Abbâsîler, Eyyübîler, Memlükler ve

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 13

Osmanlılar dönemi olmak üzere dört ana dönemde ve bu dönemlerdeki dönüm noktası olarak kabul edilebilecek hadiseler üzerinden ele alınacaktır. Ele aldığımız konu hakkında farklı türden birçok çalışma olmasına rağmen bu çalışma sayesinde hem ilk elden kaynaklara bağlı kalarak net ve derli toplu bir bilgiye ulaşmaya hem de Müslümanların ortak değeri olarak kabul edilebilecek Mekke şehrinin idaresi hakkında objektif bir bakış açısıyla tarih boyunca hangi Müslüman devletlerin ne tür faaliyetler içerisine girdikleri ve bunun etkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Mekke, Abbâsî, Fâtımî, Eyyübî.

Giriş

Kuruluşu ile ilgili kaynaklarda farklı rivayetlerin yer aldığı Mekke'nin tarihi, genel kabule göre Hz. İbrahim ile başlamaktadır. Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edilen ve yüzyıllar boyunca tevhidin simgesi olan Kâbe, hem bulunduğu yerde bir şehir hayatının ortaya çıkmasına hem de söz konusu şehrin uzun bir dönem başta Hicaz bölgesi olmak üzere Arap Yarımadası'na başkentlik yapmasına vesile olmuştur. Zira Kâbe'nin yapımı ve hac ibadetinin burada ifa edilmesi Mekke'yi öncelikli olarak dinî bir merkez haline getirmiş akabinde de bu avantajı iyi kullanan şehrin sakinleri bölgede ticarî ve siyasî üstünlüğü ele geçirmişlerdir.

Mekke Hz. Muhammed'in dünyaya geldiği dönemde hem Kureyş kabilesine ev sahipliği yapmakta hem de dinî ve ticarî anlamda cazibe merkezi olma özelliğini devam ettirmekte idi. Hatta Hz. Muhammed'in doğumundan az önce Arap Yarımadası'ndaki konumundan dolayı Yemen valisi Ebrehe'nin saldırısına uğrayan şehir, herhangi bir zayıf vermeden bu saldırıyı atlatmış ve bu sayede hem Kureyş'in hem de Mekke'nin Araplar nezdindeki itibarı daha da artmıştı.¹ Hz. Muhammed'in doğduğu sıralarda dinî ve ticarî anlamda tarihinin en

¹ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbil-Arabî, 1990), 1/58-71; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 1/71-73; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş (Beyrut: Mektebetü'l-Esedî, 2003), 1/211-228.

görkemli dönemlerinden birini yaşayan Mekke, onun peygamber olarak görevlendirilmesiyle birlikte kendini yeni bir mücadelenin içerisinde bulmuştu. Sonunda Müslümanların hicretiyle sonuçlanacak bu mücadelenin ilk safhası, şehrin hicretten kısa bir süre sonra Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle başka bir şekle evrilmişti.

Aslında Müslümanların hicreti ve Medine'de yeni bir devletin kurulması ile ilk büyük siyasî darbeyi alan Mekke, sonraki süreçte Mekkelilerin Müslümanlarla giriştikleri mücadeleleri ve sonunda şehirlerini kaybetmeleri neticesinde, bölgedeki siyasî ve ticarî gücünü günden güne kaybetmeye başlamıştı. Hatta Hz. Peygamber'in şehri fethettikten sonra Mekke'ye yerleşmeyip kendisini temsilen bir vali atayarak tekrar Medine'ye dönmesi,² şehrin başkentlik özelliğini de kaybetmesine neden olmuştu. Fethini müteakip Hz. Peygamber ve ilk dört halifenin atadığı valiler tarafından yönetilen Mekke,³ bu dönemde kayda değer bir hadiseye ev sahipliği yapmamış yalnızca Hz. Ali'nin hilâfeti döneminde ona karşı açılan ve Cemel Savaşı ile sonuçlanan isyan bayrağının çıkış noktası olmuştu.⁴

Emevîler döneminde genel olarak Tâif ve Ümeyyeoğulları'na mensup Medine valileri tarafından idare edilen Mekke'de,⁵ pek çok sıkıntı ve iç karışıklık yaşanmış ve bu süreçte hem şehirde yaşayan halk hem de başta Kâbe olmak üzere birçok yapı zarar görmüştü. Bu bağlamda Emevî iktidarına karşı çıkan Abdullah b. Zübeyr'in (ö. 73/692) halifeliğini

² Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî el-Eslemî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 2/780-871, 3/873-875; İbn Hişâm, *es-Sîre*, 4/29-69; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/124-135; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*, thk. Sa'd Kerîm el-Fakîy (İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.), 180-189.

³ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî (Riyad: Dârü Taybe, 1985), 97, 153, 178, 201; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967), 3/427, 479, 4/241, 421, 5/155.

⁴ Taberî, *Târîh*, 4/444-455; İbn Hibbân, *es-Sîre*, 310-311.

⁵ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 204-205, 229, 293, 332, 357, 366, 370, 406-407; Ayrıca bk. Henri Lammens, "Mekke", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 7/636.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 15
ilan etmesi ve en sonunda taraftarlarıyla birlikte öldürülmesi,⁶ Hadramut'ta (Hadramevt) başlayan Hâricî isyanının buraya sıçrayarak şehrin işgal edilmesi⁷ olayları Emevîler dönemi Mekke'sinde cereyan eden en önemli hadiselerdi. Yaşanan bu hadiseler bir taraftan Emevî iktidarını yıpratırken diğer taraftan da halkta derin etkiler bırakmış ve adeta gelecekte yaşanacak olan hadiselerin habercisi olmuştur. Bu çalışmada ise Emevîler sonrası Mekke şehrinin idaresi, başta Abbâsîler olmak üzere dönemin İslâm dünyasında söz sahibi olan devletlerin, şehirdeki askerî ve siyasî faaliyetleri üzerinden ele alınacaktır. Bu bağlamda mevzubahis yapılan konu, Abbâsîler'den Osmanlılar'ın sonuna kadar geçen dönemde kilometre taşı mesabesinde kabul edilebilecek hadiseler üzerinden işlenecektir.

Araştırmalarımız sırasında görülmüştür ki ilgili konu, bugüne kadar bir makale kapsamı içerisinde ele alınmamıştır. Bununla beraber bu konuyu ilgilendiren farklı türden çalışmalar da yok değildir. Örneğin Mustafa Sabri Küçükaşçı tarafından kaleme alınan *Abbâsîler'den Osmanlılara Mekke-Medine Tarihi* adlı kitap çalışması bu anlamda son derece önemlidir.⁸ Benzer şekilde Tuğba Aydeniz'e ait olan *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)* başlıklı doktora tezi de kayda değerdir.⁹ Yine The Encyclopaedia of Islam ile Milli Eğitim Bakanlığı ve Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedilerinin *Mekke* maddeleri de

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/477-481, 486-488, 499-518; Halife b. Hayyât, *Târîh*, 231-258; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-İmâme ve's-siyâse*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1990), 1/224-243, 2/5-17, 37-39; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ' (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987), 62-63; Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmun'im Âmir (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1960), 225-269, 314-315.

⁷ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 384-387, 391-394; Taberî, *Târîh*, 7/348, 374-376, 394-399; Ayrıca bk. William Montgomery Watt, "Makka (The Pre-Islamic And Early Islamic Periods)", *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 6/147; İrfan Aycan, "Ebû Hamza eş-Şârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/130.

⁸ Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007).

⁹ Tuğba Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

burada zikredebilir.¹⁰ Ancak pek çok ayrıntılı bilgiye yer vermelerine rağmen, söz konusu çalışmalardan şehrin hem yerel hem de beynelmilel idaresi hakkında net ve derli toplu bir bilgiye ulaşmak oldukça güçtür. Hatta bilhassa *The Encyclopaedia of Islam* ile Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi'nde çoğu zaman bilgilerin yanlı bir şekilde sunulduğu ve sadece yerel unsurlar (Hasenîler/Şerifler) üzerinden bir tarih okuması ya da inşası yapılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu çalışmada ise hem ilk elden kaynaklara bağlı kalarak net ve derli toplu bir bilgiye ulaşmaya hem de Müslümanların ortak değeri olarak kabul edilebilecek Mekke şehrinin idaresi hakkında objektif bir bakış açısıyla tarih boyunca hangi Müslüman devletlerin ne tür faaliyetler içerisine girdikleri ve bunun etkileri ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Abbâsîler Dönemi

Emevîler'e yönelik düzenlemiş oldukları ihtilalden sonra iktidara gelen Abbâsîler döneminde Mekke'yi idare etmek üzere atanan ilk valinin, halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın (132-136/750-754) amcası Dâvûd b. Ali (ö. 133/750) olduğu görülmektedir. Sorumluluk alanına Medine'nin de dâhil edildiği ve yaklaşık dört ay gibi kısa bir süre görev yapan Dâvûd, görevine Mekke'deki Emevî ailesini ve taraftarlarını cezalandırarak başlamıştı.¹¹ Ebü'l-Abbas döneminde Mekke'ye atanan valilerin tamamı halifenin yakın akrabalarından olup şehrin idaresi önce Medine ve Tâif şehirleriyle daha sonra da sadece Tâif ile birlikte yürütülmüştü.¹² Ebû Ca'fer el-Mansûr (136-158/754-775) zamanında da şehrin yönetimi Tâif şehriyle birlikteydi.¹³ Daha sonra iktidara gelen diğer Abbâsî halifeleri döneminde ise Mekke'nin idaresi bazen Tâif'le bazen de Medine ve Tâif şehirleri ile birlikte yürütülmüştü.¹⁴ Dolayısıyla Abbâsîlerin işbaşına gelmesiyle birlikte iktidar değişse de şehrin yönetimi anlamında pek de fazla bir şeyin değişmediğini, şehrin yine iktidar ailesine mensup valiler

¹⁰ Lammens, "Mekke", 7/630-636; Arent Jan Wensinck, "Mekke", *MEB İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 7/636-643; Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/555-563; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/563-572.

¹¹ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 409-410; İbn Kuteybe, *el-İmâme ve's-siyâse*, 2/179.

¹² Halife b. Hayyât, *Târîh*, 412-413; Taberî, *Târîh*, 7/473.

¹³ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 431; Taberî, *Târîh*, 8/115.

¹⁴ Bk. Halife b. Hayyât, *Târîh*, 440, 446, 461, 475; Taberî, *Târîh*, 8/204, 234, 9/114-115.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 17
tarafından ve civardaki şehirlerle (Tâif ve Medine) birlikte yönetildiğini
görmekteyiz.

Abbâsiler döneminde Mekke, bilhassa Hz. Ali evladı ve taraftarlarının önyak olduğu muhalif hareketlerin merkezlerinden biri ve yeni kurulan devletlerin hâkimiyet mücadelesi alanı haline gelmişti. Örneğin Hâdî'nin hilâfet makamına geçmesinden kısa bir süre sonra Hz. Hasan'ın soyundan gelen Hüseyin b. Ali'nin Medine'de yönetime karşı başlatmış olduğu isyan (Zilkâde 169/Mayıs 786), muhalif hareketlerin ilk ve en önemlilerinden biri idi. Şehrin valisinin akrabalarına kötü davranmasını ve halifenin de bu konuda validen taraf olmasını sebep gösteren Hüseyin, Mescid-i Nebevî'de Abbâsî halifesini tanımadığını ilan ederek Medinelilerden biat almış, ardından şehre hac münasebetiyle gelenlerin de desteğini almak üzere Mekke'ye hareket etmişti. Durumun tehlikeli bir hal aldığı görülen halife, bölgeye büyük bir ordu sevk etmiş, Mekke yakınlarındaki Fah Vadisi'nde (Şühedâ) gerçekleşen şiddetli çarpışmalar sırasında Hüseyin ve taraftarlarının pek çoğu öldürülmüştü (8 Zilhicce 169/11 Haziran 786).¹⁵ Yine Me'mun (198-218/813-833) dönemi Mekke'sinde Hüseyin b. Hasan el-Eftas'ın icraatları ile Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) oğlu Muhammed b. Ca'fer'in isyan ederek halktan biat alması ve torunu İbrahim b. Mûsâ b. Ca'fer'in Yemen bölgesindeki isyanının şehre sıçraması da zikre değer hadiseler arasındadır (200/815-816).¹⁶ Benzer bir hadise de halife Müstaîn (248-252/862-866) döneminin sonlarına doğru yaşanmıştı. Bu dönemde Hz. Hasan'ın torunlarından Hasan b. Zeyd el-Alevî'nin Taberistan bölgesinde isyan edip bölge halkından biat alması (Ramazan 250/Ekim 864)¹⁷ Hz. Ali neslinden gelenleri ve davalarını iyice kuvvetlendirmiş ve yine onun gibi bir Hasenî olan İsmâil b. Yûsuf da Mekke'de isyan bayrağını açarak yönetim

¹⁵ Halife b. Hayyât, *Târîh*, 445; Taberî, *Târîh*, 8/192-198; İbnü'l-Cevzî Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûki ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 8/310-311; İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 5/265-268.

¹⁶ Taberî, *Târîh*, 8/535-542; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 10/83-85; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/422-424.

¹⁷ Taberî, *Târîh*, 9/271-276; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 12/34-35; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/158-161.

yanlılarının evlerini yağmalamış, halktan ve ordu mensuplarından pek çok kimseyi öldürmüş ve elli gün sonra şehrin bir kısmını yakarak isyanı Medine'ye taşımıştı (Rebîülevvel 251/Nisan 865). Medine'de geçen üç dört ayın ardından İsmâil Mekke'ye geri dönmüş ve şehri muhasara altına almış, açlık ve susuzluğun hâkim olduğu şehirde halk çok zor günler geçirmiş, halife Mu'tez'in (252-255/866-869) gönderdiği orduyla şiddetli çarpışmalar yaşanmış, bin civarında hacı ölmüş ve halkın mallarına el konulmuştu.¹⁸ Abbâsî ihtilali sürecinde Hâşimoğulları'nın iki güçlü kolu Abbasoğulları ve Alioğulları beraber hareket ederek Ümeyyeoğulları'nı (Emevîler) yıkmışlardı. Bu süreçte Abbasoğulları, halkı Hz. Peygamber'in ailesinden herkesin ittifak edeceği bir isim etrafında (er-Rızâ min Âl-i Muhammed) birleşmeye davet etmişler, Alioğulları da Ümeyyeoğulları'na karşı hak ve adalet söylemini kullandıklarından dolayı bu çağrıya destek vermişlerdi. Ancak Abbasoğulları, ilerleyen zamanlarda söz konusu hareketin liderliğini ele geçirmiş ve Alioğulları'nı saf dışı bırakarak kendi adlarına Abbâsî devletini kurmuşlardı. Alioğulları ise iktidarın gerçek sahiplerinin kendileri olduğunu ileri sürerek Abbasoğulları'na cephe almışlar ve böylece Abbâsî yönetimine karşı en önemli muhalif hareketlerden biri haline gelmişlerdi. Alioğulları iktidarı ele geçirebilmek adına başta Mekke olmak üzere farklı şehirlerde birçok ayaklanma çıkarmış, Abbasoğulları ise onların bu girişimlerini önlemek için bazen baskı bazen de uzlaşma yolunu tercih etmişlerdi. Neticede bu ayaklanmalar uzun yıllar devam etmiş ve Abbâsî iktidarının zayıflayıp yok olmasının en önemli nedenlerinden biri olmuştu.

İslâm dünyası, Türklerin ilk nüfuz dönemi olarak da bilinen ikinci Abbâsî devrinden itibaren (232-334/847-945) artık tek bir devlet tarafından idare edilmiyor, yeni kurulan devletler Mekke'ye hâkim olmak ve bu suretle İslâm dünyasının yeni lideri haline gelmek istiyorlardı. Nitekim ismen halifeye bağlı olmakla birlikte Mısır'da müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başlayan Ahmed b. Tolun (254-270/868-884), halife Mu'temid'in (256-279/870-892) Mısır'a gelme girişiminin akamete uğramasından sonra Mekke'yi ele geçirmek için iki önemli komutanının önderliğinde buraya bir ordu göndermişti. Ancak halifenin veliahdı olan Muvaffak'ın (ö. 278/891), vaktinde müdahale

¹⁸ Taberî, *Târîh*, 9/346-347; İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 12/50; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/181.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 19

ederek şehre yardımcı birlikler sevk etmesi sonucu Mısır birlikleri yaklaşık iki yüz kayıp vermiş ve geri çekilmek zorunda kalmışlardı (Zilkâde-Zilhicce 269/Mayıs-Haziran 883).¹⁹ Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup olup genel kabule göre 9. asrın ortalarından itibaren tarih sahnesine çıkan Karmatîler adındaki zümre de Mekke'ye saldırıda bulunan gruplar arasında zikre değerlidir. Ebû Tâhir el-Cennâbî (ö. 332/944) önderliğindeki Bahreyn Karmatîleri 317/930 yılı hac mevsiminde şehre baskın düzenlemişler, binlerce insanı öldürüp Hacerülesved'i Bahreyn bölgesindeki Hecer mevkiine kaçırmışlar²⁰ ve yirmi iki yıl ellerinde tuttuktan sonra 339/951 yılında ait olduğu yere geri götürmüşlerdi.²¹ Bu süreçte sükûnet yüzü göremeyen Mekke, 341/953 senesinde İhşidîler ve Büveyhîler arasındaki bir çatışmaya şahitlik etmiş ve sonuçta mücadeleyi İhşidîler kazanarak hutbeyi kendi hükümdarları adına okutmuşlardı.²² Yine şehir, 342/953 ve 343/954 yıllarında da İhşidî-Büveyhî mücadelesine sahne olmuş ve bu iki yılda da hutbe, mücadeleyi kazanan Büveyhî hükümdarı adına okunmuştu.²³ Gün geçtikçe Mekke'de güçlenen Hasenîler ise tüm bu yaşananlar sırasında şehrin idaresini ele almak için fırsat kolluyorlardı. Hz. Hasan'ın dokuzuncu kuşak torunu Ca'fer b. Muhammed'in şehrin hâkimiyetini ele geçirip hutbeyi Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh (341-365/953-975) adına okutmasıyla (363/974) Mekke Abbâsîler'in kontrolünden çıkmış ve Hz. Hasan'ın soyundan gelen yöneticilerin eline geçmişti. Bundan sonra Hz. Hasan'ın soyuna mensup olan Mekke emîrlere şerif denilmeye başlanmış ve hutbelerde

¹⁹ Taberî, *Târîh*, 9/652-653; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 6/328-329; Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997), 14/583.

²⁰ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 13/281, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/53-54; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/37-42; Ayrıca bk. İhsan Arslan, *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsîler*, (İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2014), 243-245.

²¹ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 14/80-81; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/234; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/204-205.

²² İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 14/87; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/212.

²³ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 14/90; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/247-248, 250; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/216.

halife ile şehrin yerel idarecileri olan şeriflerin adının anılması adet haline gelmişti.²⁴

Çevredeki devletlerin Mekke ve Hicaz hâkimiyeti için yaptıkları rekabetten azami derecede istifade etmeye çalışan Hasenîler, zaman zaman isyan edip kendi bağımsızlıklarını ilan etmeye çalışmaktan da geri durmuyorlardı. Örneğin 365/976 yılı hac mevsiminde Fâtımîler adına hutbe okunması reddedilmiş, akabinde halife el-Azîz'in (365-386/975-996) göndermiş olduğu askerler tarafından Mekke kuşatma altına alınmış ve şehre yiyecek girişi engellenmişti. Bu yüzden şehirdeki fiyatlar oldukça artmış, halk arasında birçok sıkıntı baş göstermiş ve akabinde şehrin kontrolünü ele geçiren Fâtimî askerleri hutbeyi halife el-Azîz adına okutmuşlardı.²⁵ Benzer bir girişim de Mekke emîri Ebü'l-Fütûh Hüseyin b. Cafer el-Alevî'den gelmişti. Ayaklanarak halife olduğunu ilan eden Hüseyin, kendisine *Râşid-Billâh* lakabını uygun görmüş ve Mekkeliler de onun etrafında toplanarak kendisine destek vermişlerdi. Daha sonra Hüseyin, Şam bölgesindeki Arapların da desteğini almak için Filistin'in Remle şehrine yönelmiş ve orada da *Emîrû'l-mü'minîn* şeklinde karşılanmıştı. Durumdan haberdar olan Fâtimî halifesi gerekli girişimlerde bulunarak bu isyan girişimini kısa sürede boşa çıkarmış, Hüseyin de Mekke'ye dönerek eski görevine devam etmek zorunda kalmıştı.²⁶ Her ne kadar söz konusu iki isyan girişimi yaşansa da Hasenîler'in asıl politikası, iktidarlarının devamına imkân tanıyan devletler ile birlikte hareket ederek şehirdeki hükümlerliklerini pekiştirmektir. Özellikle hicri 4. asrın ortalarından itibaren hem ekonomik hem de siyasî açıdan Mısır'a bağlanan Mekke, Mısır'da hüküm süren devletler ile İslâm dünyasındaki diğer devletler arasında bir mücadele alanı haline gelmişti. Örneğin Fâtımîler, Abbâsîler ile direkt bir çatışmaya girmektense, Hicaz'a hâkim olmanın yollarını aramışlar ve bu doğrultuda

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/349; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/349; Ayrıca bk. Wensinck, "Mekke", 7/637; Bozkurt - Küçükaşçı, "Mekke", 28/559-560.

²⁵ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 14/243; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/362.

²⁶ Kaynaklarda olayın gerçekleştiği yıl ile ilgili farklı rivayetlere rastlanmaktadır. Misalen İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr 381/991-92, İbnü'l-Esîr de 386/996 yıllarını, son dönem çalışmalar ise 402/1011 senesini zikretmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 14/356-357, İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/482-483; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/439-440; Wensinck, "Mekke", 7/637-638; Cahid Baltacı, "Ebü'l-Fütûh el-Müsevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/321.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 21

Mekke'deki hutbeler 363-462/974-1070 yılları arasında onlar adına okunmuştu. Yaklaşık 100 yıl süren Fâtımîler'in Mekke hâkimiyeti sırasında başta ezanın okunuş şekli olmak üzere birçok Şiîlik alameti şehirde yaygınlaşmıştı.²⁷ Aslında Hz. Fâtıma'nın soyuna mensup oldukları ve bu sebeple de hilâfet makamının hakiki mirasçıları olduklarına inanan Fâtımîler, Mısır'ı ele geçirip hilâfet merkezi olarak ilan ettikten sonra, dinî konumu hasebiyle Hicaz'ı kendi hâkimiyetleri altına alma düşüncesini hayata geçirmek için daha müsait bir ortam yakalamışlardı. Bu suretle bir taraftan siyasî açıdan İslâm dünyasında güç kazanmak diğer taraftan da hilâfeti ellerinde bulunduran Abbâsîler'i zayıflatmak istiyorlardı. Bunun için iki devlet karşı karşıya geldiklerinde yeni bir nazariye ortaya çıkmış ve bu nazariyeye göre "gerçek halife ya da emîrül-mü'minîn Haremeyn'de (Mekke ve Medine) nüfuz sahibi olandır" veya "İslâm âleminde fiilî hâkimiyet Haremeyn'de adına hutbe okunana aittir" denilmiştir. Bu nedenle Mekke ve Medine şehirlerindeki hutbelerde adı zikredilen sultanların İslâm dünyasının gerçek yöneticileri olacağı fikri, Fâtımîler'i bu topraklara ve halkına daha da yakınlaştırmıştır. Hatta bu düşünce ilerleyen zamanlarda Osmanlı padişahlarının hilâfeti için de bir gerekçe olacaktır.

Abbâsîler'in günden güne zayıflaması ile yönetimleri altındaki topraklarda ikisi de Şiî olan Fâtımîler ve Büveyhîler hâkimiyet kurmaya başlamışlardı. Fâtımîler'in Mısır, Suriye ve Hicaz bölgesindeki icraatları, Büveyhîler'in Bağdat başta olmak üzere Irak ve İran'daki faaliyetleri ve iki hanedanın da resmen Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırmaya yönelik siyasetleri, İran'da yeni bir güç olarak ortaya çıkan ve Sünnî akideyi benimseyen Selçuklular'ı harekete geçirmişti. Bu bağlamda ilk olarak 447/1055 yılında Bağdat'a girip halifeyi Büveyhîler'in elinden kurtaran ve hutbeyi halife ile birlikte kendi adına okutan Tuğrul Bey'in (431-455/1040-1063) faaliyetleri ilerleyen dönemlerde meyvelerini verecek önce Irak ve Suriye, daha sonra da Hicaz bölgeleri Fâtımî ve Büveyhî tehdidinden kurtulacaktı.²⁸ Nitekim Mekke emîri Muhammed b. Ebî Hâşim, 462/1069-

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/384; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/22-23, 27; Ayrıca bk. Nurullah Yazar, *İslâm Tarihi'nin 100'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 21; a.mlf., *İslâm Tarihi'nin 200'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 27.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/322-323; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/729-731; Ayrıca bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV

70 senesinde Sultan Alparslan'a (455-465/1063-1072) oğlunu ve elçisini göndererek hutbenin Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillah (422-467/1031-1075) ile kendi adına okutulduğunu ve bundan sonra Şîî ezanının terk edilerek Fâtımîler adına hutbe okutulmayacağını haber vermişti. Aldığı haberdan dolayı son derece memnun olan Alparslan ise, Mekke emîrine 30.000 dinar ile kıymetli bir kaftan göndermiş ve bunun yanında senelik 10.000 dinar tahsisat bağlamıştı.²⁹ Mekke'deki Sünnî hâkimiyeti Sultan Melikşah (465-485/1072-1092) ve sonraki dönemlerde kesintili de olsa devam etmişti. Örneğin Kâim-Biemrillah'ın 12 Şaban 467/2 Nisan 1075 tarihinde ölümü üzerine yerine Muktedî-Biemrillâh (467-487/1075-1094) geçmiş ve bu süreçte Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh (427-487/1036-1094), Mekke emîri Muhammed b. Ebî Hâşim'e büyük hediyelerle bir mektup göndermiş, söz verdiği Kâim-Biemrillah ve Alparslan'ın öldüğünü hatırlatarak bundan sonra hutbeleri kendi adına okutmasını istemişti. Fâtımî halifesinin bu isteğini olumlu karşılayan Muhammed b. Ebî Hâşim, Zilhicce 468/Temmuz 1076 tarihine kadar Mekke'deki hutbeleri Müstansır-Billâh adına okutmuştu.³⁰ Benzer şekilde 470-472/1077-1080 yılları arasında da Mekke'deki hutbeler Fâtımîler adına okunmuş, daha sonra tekrar Abbâsî halifesiyle Selçuklu sultanı adına okunmaya devam etmişti.³¹

Görüldüğü gibi Abbâsîler'in zayıflamasıyla Mekke'nin idaresini ele geçiren şerifler, şehrin yönetimini ellerinde tutabilmek adına dönemin güçlü devletleriyle farklı ilişkiler içerisine girmişler ve iktidarlarını kaybetmemek için bazen Şîî bazen de Sünnî devletler ve halifeler adına hutbe okutarak adeta gücün karşısında boyun eğmek durumunda kalmışlardı. Ancak bu durum onlar adına çok da küçük düşürücü bir durum değildi. Zira bu sayede şerifler bir taraftan iktidarlarını tahkim ediyorlar, diğer taraftan da fırsat buldukça isyan ederek bağımsızlıklarını elde etmeye çalışıyorlardı. Abbâsîler dışındaki devletler ise onların bu

Yayınları, 1988), 1/35; Erdoğan Merçil, "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/497; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtımîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/231; Yazar, *İslâm Tarihi'nin 100'ü*, 16; a.mlf., *İslâm Tarihi'nin 200'ü*, 20-22.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/384; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/22-23.

³⁰ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 16/167, 171-172; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 8/408; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/55.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 16/190, 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/66, 73-74.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 23
tarz şımarıklıklarını ve ayak oyunlarını sırf Hz. Hasan'ın soyundan
gelmelerinden dolayı birçok zaman görmezden gelebiliyorlar ya da
gerektiği gibi cezalandırmayabiliyorlardı.

2. Eyyûbîler Dönemi

12. yüzyılda el-Cezîre, Doğu Anadolu ve Suriye'deki başarılı faaliyetleri Nûreddin Mahmud Zengî'yi (541-569/1146-1174) kısa sürede bölgenin en güçlü hükümdarı haline getirmişti. Söz konusu bölgelerden sonra gözünü Mısır'a diken Nûreddin, Şîrkûh (ö. 564/1169) ve Selâhaddîn-i Eyyûbî (567-589/1171-1193) eliyle orayı da kısa sürede ele geçirmiş ve yaklaşık 200 yıl süren Fâtımî hâkimiyetine son vererek 567/1171 yılında hutbeleri Abbâsî halifesi ve kendi adına okutmuştu. Bunun üzerine Abbâsî halifesi Müstazî-Biemrillâh (566-575/1170-1180), Nûreddin'in saltanatını tanımış ve bu suretle başta Kuzey Irak olmak üzere birçok kesimiyle Güneydoğu Anadolu, kıyı şeridi hariç bütün Suriye, Mısır, Trablusgarp'a kadar Kuzey Afrika, Sudan'ın kuzey kısmı, Yemen ve Hicaz onun hâkimiyet alanına girmiş, hatta Haremeyn ve Yemen'de de adına hutbe okunmuştu.³² Aslında düzenlediği akınlarla Yemen ve Hicaz bölgesini Nûreddin Zengî'ye bağlayan kişi, kardeşi Turan Şah'ın (569-576/1174-1180) gayretleriyle Selâhaddîn-i Eyyûbî idi (568/1172-1173 veya 569/1173-1174). Nitekim o, Nûreddin'in ölümünü müteakip daha bağımsız hareket etmeye ve Mekke ile daha yakından ilgilenmeye başlamıştı.³³ Örneğin 574/1179 senesinde hacılardan alınan ağır vergileri kaldırmış, onun yerine Mısır'daki bazı arazileri iktâ olarak Mekke emîrine vermiş, emîrle adamları için şehre yıllık 8.000 ölçek buğday gönderilmesini kararlaştırmış ve şehirde sürekli yaşayan halk

³² İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, 18/196; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/49, 56; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/450-451, 453-454; Ayrıca bk. Bahattin Kök, "Nûreddin Zengî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/260-261; Gülay Ögün Bezer, "Zengiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/268-269.

³³ Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî, *'İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*, thk. Muhammed Hâmid el-Fikî-Fuâd Seyyid-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/188; Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*, thk. Fehim Muhammed Şeltût-Abdülkerim Ali Baz (Kahire/Mekke: Meketebetü'l-Hancî/Camiatü Ümmi'l-Kura, 1983-2005), 2/534.

için de Mısır'dan farklı ürünler tahsis etmişti.³⁴ Hatta o, bu topraklara ne kadar çok önem verdiğini göstermek için “Hâdimü'l-Haremeyn (Mekke ve Medine'nin hizmetkârı)” unvanını kullanan ilk hükümdar olmuştur.³⁵ Yine Selâhaddîn adına Yemen ve Mekke'nin yönetiminden sorumlu olan kardeşi Tuğtekin b. Eyyûb (577-593/1181-1197), 581/1185 yılında şehre gelmiş, ağabeyi adına hutbe okutarak para bastırması ve harem bölgesindeki ezanlarda “hayye alâ hayri'l-amel” ibaresinin okunmasını yasaklamıştı.³⁶ Bu da söz konusu tarihten itibaren Mekke'de Fâtımîler'i ya da Şîliği çağrıştıran herhangi bir sembole yer verilmeyeceği ve hâkim görüş olarak Eyyûbîler'in mensup olduğu Şafiîliğin daha etkin olacağı anlamına geliyordu.

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vefatından sonra Mekke'deki Eyyûbî hâkimiyeti, bazen Mekke şeriflerinin ya da emîrlerinin bağımsız hareket etme arzularına bazen de Yemen yöneticilerinin şehri işgal etmelerine rağmen 652/1255 senesine kadar devam edecekti.³⁷ Nitekim Hz. Hasan'ın soyundan olup önce Yenbu'daki kabileleri otoritesi altına alan ve daha sonra kendisini destekleyen kabilelerle Mekke üzerine yürüyen Katâde b. İdrîs (ö. 618/1221 [?]), şehri ele geçirmiş (597/1200-1201) ve daha sonra gözünü Medine'ye dikmişti. Hicaz'da Abbâsîler ile Eyyûbîler nüfuz mücadelesi içerisindeyken Katâde, her iki devleti de tanımakla birlikte Arap Yarımadası'nda bağımsız bir devlet kurmanın peşindeydi. Bu doğrultuda siyasî imkânları sonuna kadar kullanmış, Mekke ve civarının stratejik önemine binaen şehrin surlarını tamir ettirmiş, Kızıldeniz kenarında bir liman şehri olan Yenbu'a kale yaptırmış ve Tâîf'i ele geçirip tüm kolları ile birlikte Sakîf kabilesini itaat altına alarak askerî gücünü artırmıştı. Katâde'nin hâkim olduğu alan Medine'den Yemen sınırlarına, Yenbu' sahillerinden Necid'in batısına kadar uzanmakta ve buralarda hutbeler onun adından önce Abbâsî halifesi ve dönemin en güçlü siyasî aktörü olan devletin adına okunmakta, ancak fiilî otorite Katâde'nin

³⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/528.

³⁵ Hulûsi Yavuz, “Hâdimü'l-Haremeyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/26; Ramazan Şeşen, “Selâhaddîn-i Eyyûbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/339.

³⁶ İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 2/553.

³⁷ Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm* (Mekke: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1956), 2/237; İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 3/70-71, 76-77, 84.

M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 25
elinde bulunmakta idi. Yine Katâde'nin hâkimiyet alanına giren ve başkent konumunda olan Mekke şehri de Suûdîler'in eline geçinceye kadar o ve torunları tarafından yönetilmiştir.³⁸ Katâde'nin ölümünü müteakip yerine oğlu Hasan geçmiş ve kısa süre sonra Eyyûbî hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in oğlu ve Yemen valisi Atsız, Mekke'yi muhasara altına alarak Hasan ve askerlerini ağır bir yenilgiye uğratmış ve şehrin yönetimini ele geçirmişti (619-620/1222-1223-626/1228).³⁹

3. Memlûkler Dönemi

Mısır'daki Eyyûbî ordusunda görev yapmakta olan Türk kökenli ve âzatlî emîrlere tarafından kurulan ve dönemin tarihçileri tarafından Türk devleti olarak adlandırılan Memlûkler'in tarih sahnesine çıkmasıyla (648/1250) İslâm ve Mekke tarihinde yeni bir sayfa açılmıştı. Bundan sonra başta Mısır olmak üzere Suriye ve Hicaz bölgelerinde en etkin güç Memlûkler olacaktır. Halife Müsta'sım (640-656/1242-1258) başta olmak üzere pek çok devlet adamının idam edilmesi ve İslâm dünyasının yaklaşık beş asırdır başkentliğini yapan Bağdat şehrinin yakılıp yıkılmasıyla Abbâsî hanedanı çökmüş (656/1258) ve Moğolların istila politikası zirve yapmıştı. Ancak bu istila girişimi, 25 Ramazan 658/3 Eylül 1260 tarihindeki Aynicâlût Savaşı sonucunda Memlûkler tarafından durdurulmuştu. Savaşta kısa bir süre sonra tahta geçen ve devletin gerçek kurucusu olarak kabul edilen Baybars'la (658-676/1260-1277) Memlûk tarihi için yeni bir dönem başlamıştı. Saltanatını dinî açıdan meşrulaştırmak ve bu suretle hâkimiyetini pekiştirmek isteyen Baybars, Moğollar'ın Bağdat saldırısı sırasında bulunduğu hapisten salıverilen ve Irak'a kaçarak canını kurtaran Abbâsî halifesi Zâhir'in oğlu Ahmed'i (659-660/1261) Kâhire'ye getirterek büyük bir merasimle halifeliğini ilan etmiş ve kendisi de ona biat eden ilk isim olmuştu (9 Receb 659/9 Haziran 1261).⁴⁰ Bu hamlesiyle Baybars hem Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/298, 426; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/738, 17/45; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 2/566-568, 3/3-4, 20-23; Ayrıca bk. Wensinck, "Mekke", 7/638-640; Hayrettin Yücesoy, "Katâde b. İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/23-24.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10/435; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/116, 176; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 3/32-36.

⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/308, 356-364, 395-408, 425-434; İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Târîhu İbn Haldûn (el-İber ve divanü'l-*

tesis etmiş hem de hilâfetin koruyucusu vasfıyla bütün İslâm dünyasında büyük bir itibar kazanmış oluyordu. Nitekim amcası İdrîs b. Katâde'ye karşı isyan ederek şehrin idaresini ele geçiren Şerif Ebû Nümeý, önce onun adına hutbe okutmuş ve akabinde de bir mektup yazarak kendisini Mekke'ye davet etmişti. Davete icabet etmek üzere hazırlıklarını tamamlayan Baybars da ava çıkacakmış gibi yaparak yola koyulmuş, Kahire'den Kerek'e (Ürdün), oradan da Şevbek/Şubak (Ürdün) yoluyla Medine ve Mekke'ye gitmiş, hac görevini ifa ettikten ve bu müddet içerisinde pek çok hayır hasenat yaptıktan sonra da tekrar Kahire'ye dönmüştü (667-668/1269).⁴¹

Baybars dönemiyle birlikte Mekke emîrliğini kendilerine bağlayan Memlûkler, yönetimlerinin meşruiyetini sağlamak ve kutsal beldelerin idaresini kontrol altına almak için hac organizasyonuna ve Hicaz bölgesine gönderilen yardımlara büyük ehemmiyet vermişler ve bu maksatla hac emîrleri tayin etmişlerdi. Hareket merkezleri Kahire olan hac emîrlerinin, hac kfilesinin yol emniyetini sağlama, hac görevinin ifasını temin etme, Mekke ve Medine'de Memlûk sultanının göndermiş olduğu erzak ve hediyeleri dağıtmanın yanı sıra en önemli görevlerinden biri de Hicaz'ın iç işlerini tanzim etme, Mekke şeriflerinin kendi aralarındaki çekişmelerini dengede tutma ve gerekli hallerde sultanın otoritesini bizzat hissettirmektir.⁴² Mekke şerifleri ile iyi ilişkiler kurmaya gayret gösteren Memlûkler, yöneticilere ve halka ait ihtiyaçların karşılanması hususunda son derece hassas davranmışlar, ancak yanlış bir uygulama gördüklerinde de yönetime müdahale etmekten geri durmamışlardı. Örneğin şehrin ihtiyaçları ve idaresiyle yakından ilgilenen Muhammed b. Kalavun (709-741/1310-1341), 722/1322 senesinde Mekke'de yaşanan kuraklık vesilesiyle şehre başta buğday olmak üzere birçok gıda maddesi göndermiş ve şehirde gıda maddelerinden alınan

mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevi's-sultani'l-ekber (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2008), 1450-1456.

⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/482-483; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1459; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, 2/239-240; İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 3/93-98.

⁴² Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, 2/238-239; Ayrıca bk. Münir Atalar, "Emîr-i Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 11/132; Bahattin Keleş, "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/317; Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)*, 2010), 8-9.

vergiyi kaldırarak bunun yerine Mısır'daki Saîd beldesini ikta olarak şehrin yöneticilerine vermişti.⁴³ Aynı Kalavun, 726/1326 yılında yazdığı mektupla Mescid-i Haram'da ayrı bir topluluk oluşturmaya çalışan Zeydîler'in oradan çıkarılmasını istemiş ve bu isteği hemen yerine getirilmişti.⁴⁴ 731/1331 senesinde ise iki kardeşin arasında çıkan olaylardan dolayı Kalavun'un şehre göndermiş olduğu askerler, sultanın Şerif Uteyfe b. Ebî Nümei'yi emîrlik görevinden azlederek yerine Şerif Rümeyse b. Ebî Nümei'yi atadığına dair fermanını okumuşlar ve kendisine hilat (kaftan) giydirip şehirden ayrılmışlardı.⁴⁵ Memlükler döneminde Baybars'tan sonraki ilk Mekke ziyareti de Sultan Kalavun tarafından gerçekleştirilmişti. 732/1332 yılında yetmiş emîriyle birlikte hac görevini ifa etmek üzere şehre giden sultan, burada bulunduğu süre zarfında yanındakilerle birlikte halka pek çok ihsan ve ikramda bulunmuştu.⁴⁶

Sultan Ferec'in (801-815/1399-1412) tahta geçmesiyle beraber (801/1399) Memlük hükümdarları ile Mekke şerifleri arasındaki ilişkide yeni bir döneme girilmişti. 811/1408 senesinde Ferec tarafından gönderilen bir fermanla Şerif Hasan b. Aclân'a "Nâib-i saltanat/Nâibü's-saltanat" unvanı⁴⁷ verilmiş ve şerifin oğulları Ahmed ile Berekât da babalarına nâib ilan edilmişti. Ayrıca söz konusu fermanla birlikte Mekke şerifinin kontrolü altındaki topraklara Huleys ve Medine'nin de içinde olduğu bütün Hicaz dâhil edilmişti. Aslında nüfuz alanının genişlemesi, şerifin başkent Kahire ile olan ilişkisinin daha yoğun ve kontrol edilebilir bir hale gelmesine vesile olmuştu. Nitekim Mekke şerifliği Memlük sultanının emri altında Kahire'ye bağlı bir memurluğa dönüşmüş ve bu da Hicaz bölgesindeki Memlük saltanatını daha sağlam bir hale

⁴³ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/218; Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, 2/244; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 3/175-176.

⁴⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/268; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 3/184.

⁴⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/334-335; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 3/194-197.

⁴⁶ Sultan Kalavun daha önce iki defa hac görevini ifa etmek üzere Mekke'ye gitmiş (712/1313, 719/1320) ve bu da gerçekleştirdiği üçüncü ziyaret olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 18/125, 193, 346, 352; İbn Fehd, *İthâfî'l-verâ*, 3/149, 164-166, 198-200.

⁴⁷ Anadolu Selçukluları, Delhi Sultanlığı ve Memlükler zamanında rastlanan bu unvan, merkezde sultana vekâlet eden veya tayin edildiği yerde onu temsil eden devlet adamına verilirdi. Bk. Sadi S. Kucur, "Nâib-i Saltanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/313.

getirmişti. Fakat kısa süre sonra Şerif Hasan, akrabalarıyla arasında zuhur eden iktidar mücadelelerinin haccın güvenliğini tehdit etmesinden dolayı sultan tarafından oğullarıyla birlikte görevden alınmış, yerine yeğeni Rümeyse b. Muhammed geçirilmiş (818/1415)⁴⁸ ve bu görev değişikliğinden sonra “Nâib-i saltanat” unvanının feshedildiği rivayet edilmiştir.⁴⁹

Maddî problemlerin ortaya çıktığı Sultan Barsbay (825-841/1422-1438) döneminde ise Mekke şeriflerinin mevcut siyasî durumu dikkate alarak nüfuzlarını artırmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak Memlûkler tarafından başvurulmuş bir takım askerî, siyasî ve ekonomik yaptırımlarla şeriflerin sürekli kontrol altında tutulduğu, idari bağımsızlık sınırlarının dışına taşmalarına izin verilmediği ve Mısır'ın ağırlığının daima kendilerine hissettirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Barsbay Mekke'deki Memlûk tahakkümünü, şehre karargâh kurarak, Hicaz limanlarına ehemmiyet göstererek ve isyan hazırlığı içerisinde olan Şerif Berekât'ı mağlup edip kendi istediği şerifi Mekke'nin başına getirerek daha da artırmıştı (827/1424). Hatta sultan, şeriflerin Cidde Limanı'ndan aldıkları gelire el koymuş ve bu gelirin kendisine gönderilmesini zorunlu hale getirmişti. Sultanlar ile şerifler arasındaki ilişkilerde Cidde gelirlerinin o kadar önemli bir yeri vardı ki Sultan Kansu Gavri (906-922/1501-1516) ile dönemin şerifi arasındaki ilişkilerin bozulmasında şeriflerin söz konusu gelirden kendilerine ayrılan payı alamamalarının yattığı ifade edilmektedir.⁵⁰

Sultan Çakmak (842-857/1438-1453) göreve geldiği yıl Mekke'ye Haremeyn nazırı atamaya karar vermiş ve bu kararını yaklaşık 6 ay sonra hayata geçirmişti (Şaban 842/Şubat 1439). Beraberinde elli süvari ile birlikte Mekke'ye giden ve harem nazırı olarak bilinen söz konusu görevli, hacıların ihtiyaçlarının karşılanması, rahat ettirilmesi ve mescide ait tamiratların yapılması hizmetlerinin yanı sıra harem, ribat, sadaka ve vakıflar nazırlığı ile Mekke muhtesibliği görevlerini de uhdesinde bulundurmuş ve bu suretle şehirde ikili bir yönetim şekline geçilmişti.⁵¹

⁴⁸ Fâsî, *Şifâ'ü'l-garâm*, 2/208-209; İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 3/462-465, 470-472, 525-526.

⁴⁹ Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 10-11; Küçükaşçı, *Abbâsîler'den Osmanlılar'a Mekke-Medîne Tarihi*, 109.

⁵⁰ İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 3/586-587, 593-596, 604-606.

⁵¹ İbn Fehd, *İthâfü'l-verâ*, 4/126-129.

Yapılan bu atama ile Memlûk sultanı Mekke'nin hâkimiyetine verdiği önemi ortaya koymuş, şehrin yerel yöneticileri olan şerifler ise bu durumu kabullenmek zorunda kalmışlardı. Ayrıca söz konusu atama daha sonraki dönemlerde yapılacak olan vali atamalarının da adeta habercisi niteliğindedeydi.⁵² Kansu Gavri'nin tahta çıkmasından sonra da Memlûklerin Mekke siyasetinde bir değişiklik olmamıştı. Uzun zamandır şehirde devam eden istikrar, yerini Şerif Muhammed b. Berekât'ın ölümünü (903/1497) müteakip ortaya çıkan iktidar mücadeleleri nedeniyle yaklaşık on sene devam edecek bir kargaşa dönemine bırakmış ve bu kargaşa döneminde merkezi yönetimin zayıflamasından dolayı Hicaz bölgesinde yaşayan bazı bedeviler Mekke'nin kontrolünden çıkmıştı. Memlûk sultanları ile Mekke şerifleri arasındaki bu siyasî manevralar bölgenin Osmanlı idaresine geçişine değin devam etmişti.⁵³

4. Osmanlılar Dönemi

Memlûkler'den sonra Mekke'nin yönetimi, kurucusu Osman Bey'in (701-724/1302-1324) adı ile anılan, bir Türkmen beyliği olarak Batı Anadolu'nun kuzeyinde ortaya çıkıp üç kıtada hüküm süren ve Türk-İslâm dünyasının en uzun ömürlü devleti olan Osmanlılar'a intikal etmişti. Şehir, her ne kadar daha önceki padişahlar döneminde Osmanlılar'ın ilgisini çekmiş olsa da Yavuz Sultan Selim Han (918-926/1512-1520) devrinde gerçekleşen Mısır'ın fethiyle el değiştirmişti. Sultan Selim Kahire'de bulunduğu sırada Mekke ve civarını da itaat altına almak üzere bölgeye asker göndermeyi düşünmüş, fakat Mekke emîri II. Berekât'ın, daha önce Memlûk sultanı Kansu Gavri'den müşterek emîrlik berati alan oğlu II. Ebû Nümeý önderliğindeki bir heyeti Kâbe'nin anahtarları ve bazı kutsal emanetlerle Kahire'ye gönderip itaatini bildirmesi üzerine bu düşüncesinden vazgeçmişti. 26 Cemâziyelâhir ve 3 Receb 923/16 ve 22 Temmuz 1517 tarihlerinde iki kez huzura kabul edilen heyet çok güzel bir şekilde ağırlanmış ve yapılan görüşmeler neticesinde Sultan Selim tarafından Şerif Berekât'ın Mekke emîrliği onaylanmış ve oğlu Ebû Nümeý de Mekke emîri olarak tayin edilmişti. Başta Mekke ve Medine şeriflerine hilatler olmak üzere padişah tarafından verilen bol miktarda hediyeyi yanlarına alarak yola çıkan söz konusu heyet Mekke'ye dönmüş, daha sonra Sultan Selim'in Şerif Berekât ve Ebû

⁵² Wensinck, "Mekke", 7/639.

⁵³ Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 11-12.

Nümeý ile Mekke halkına hitaben göndermiş olduğu mektup Mescid-i Haram'da açıktan okunmuş, ardından *Hâdimü'l-Haremeyn* unvanıyla Yavuz Sultan Selim Han adına hutbe okutulmuş ve bu suretle şehirdeki Osmanlı hâkimiyeti resmen başlamıştı.⁵⁴

Sultan Selim'in göndermiş olduğu mektubun içeriğine bakıldığında Osmanlılar'ın, Mekke'nin Memlûkler dönemindeki statüsünü ve yönetim şeklini değiştirme niyetinde olmadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu mektubunda padişah, Berekât'tan geçmişte olduğu gibi güzel bir şekilde görevine devam etmesini ve şehri koruyup kollamasını istemiş, kendisinin ise Haremeyn'in ve hac yollarının korunmasıyla görevli olduğunu belirtmişti. Yine hem Sultan Selim hem de sonraki padişahlar döneminde Mekke için belirlenen ihsan ve tahsisatlar ya da halk için gönderilen hediyeler ve paralar ile şerif ve ailesine gönderilen hilatler ve yapılan iltifatlar sayesinde Osmanlı hem bölgeye vermiş olduğu değeri göstermiş hem de bölgedeki asayişî temin ve hâkimiyeti tesis etme yoluna gitmişti. Ayrıca Mısır beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa (ö. 954/1547) tarafından 944/1538 senesinde gerçekleştirilen Hindistan (Diu) seferi dönüşünde önce Aden, akabinde Zebîd (Şihr ve Muhâ) bölgeleri ele geçirilerek Yemen eyaleti Osmanlı'ya bağlanmış (945/1539) ve bu sayede Kızıldeniz'in kontrolü sağlanıp Mekke'nin dış tehditlere karşı güvenliği temin edilmişti.⁵⁵ Yine hac mevsimleri dâhil yıl boyunca Mekke'ye yapılacak seyahatler sırasında yaşanabilecek saldırılara karşı tedbirler alınmış ve bu suretle yol güvenliği temin edilmişti.⁵⁶

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed en-Nehrevâlî, *el-İlam bi-a'lâmi Beytillâhi'l-ḥarâm*, yay. haz. Ferdinand Wüstenfeld (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857), 247-248, 284-285, 288-289; Ali b. Tâcüddîn b. Takiyyüddîn es-Sincârî, *Menâihü'l-kerem fî aḥbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, thk. Cemil Abdullah Muhammed el-Mısırî (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998), 3/207-231; Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 13-25.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed en-Nehrevâlî, *el-Berku'l-Yemânî fî'l-fethi'l-Osmânî* (Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1387/1967), 85-86; Ertuğrul Önalp, "Hadım Süleyman Paşa'nın 1538 Yılındaki Hindistan Seferi", *OTAM (Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 23 (2008), 206, 232-234.

⁵⁶ Abdülkadir Özcan, "Hac (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/403; Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 28, 105-107, 110.

Osmanlı döneminde Mekke; hac mevsimlerinde yaşanan olaylar, şerifler arasındaki iktidar mücadeleleri, 958/1551 yılında Şerif II. Ebû Nümeyle ile Mısır emîri-haccı Mahmud Paşa arasında yaşanan anlaşmazlık ve daha çok yetki problemlerinden kaynaklanan benzer ihtilafların şeriflerle diğer Osmanlı idarecileri arasında yaşanması,⁵⁷ 996/1587 tarihinde Kâbe'nin anahtarlarının çalınması ve yapılan soruşturma neticesinde Yemen'de bulunarak geri getirilmesi,⁵⁸ Bulutkapan Ali Bey'in (ö. 1187/1773) Mısır'da isyan etmesi ve akabinde Mekke'yi ele geçirmesi (Safer 1184/Haziran 1770)⁵⁹ ile ufak çaplı bazı bedevi baskınları dışında Vehhâbîler'in ortaya çıkışına değin genellikle sükûnet içerisinde bir dönem geçirmiştir. Mekke şerifleri başlangıçta Vehhâbîler'i bir tehdit olarak görmemişler, ancak zaman içerisinde bu hareketin Hicaz'daki otoritelerine son verebilecek şekilde aleyhlerine geliştiğini fark etmişlerdi. Şerif Mes'ûd b. Saîd Mekke ulemasından, söz konusu hareketin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb'ın (ö. 1206/1792) aykırı/yıkıcı fikir ve söylemlerinden vazgeçmediği takdirde katledilmesinin vacip olduğuna dair bir fetva almış ve bunu İstanbul'a bildirmişti. Başlangıçta bu olayı çok fazla önemsemeyen ve Muhammed b. Abdülvehhâb ile müntesiplerinin ikna edilmek suretiyle halka zarar vermemelerini temin etmeye çalışan Osmanlı yönetimi, Mekke şeyhülharemi olan Osman Paşa'dan şeriflere yardım edilerek bu sorunun çözülmesini istemişti. Vehhâbîler ise Mekke'de tertip edilen hac merasimlerini bir propaganda aracı olarak gördüklerinden ulemanın fetvası gereği 1184/1770 yılına kadar şehre sokulmamışlardı. Aslında ilk defa babasının ölümünden sonra Vehhâbî hareketini başlatan Muhammed b. Abdülvehhâb (1153/1740), kendisine karşı olan muhalefetin şiddetlenmesi üzerine Dir'iyeye emîri Muhammed b. Suûd'a (ö. 1179/1765) sığınmıştı (1158/1745). Suudî hanedanının kurucusu ve daha sonraki dönemde Vehhâbî hareketini sahiplenerek yayan Muhammed b. Suûd'un ölümü üzerine Suûd ailesinin ve Vehhâbîlerin

⁵⁷ Sincârî, *Menâihü'l-kerem*, 3/314-316, 320-322; Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 128-130; Şeriflerle diğer Osmanlı idarecileri arasında yaşanan örnek ihtilaflar için bk. Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi*, 120-134.

⁵⁸ Sincârî, *Menâihü'l-kerem*, 3/455.

⁵⁹ Vâsıf Ahmed Efendi, *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr* (İstanbul: y.y., 1219/1804), 2/212-215.

başına Abdülâzîz b. Muhammed (ö. 1218/1803) geçmiş ve ilk icraatlarından biri Hicaz'ı ve bilhassa Mekke'yi tehdit etmek olmuştur. Bundan sonraki süreçte Vehhâbîler/Suûdîler ile Mekke şerifleri arasında yaklaşık 50 yıl boyunca devam edecek olan çetin bir mücadele başlamış, Vehhâbîler önce Tâif'i ele geçirmişler, akabinde Mekke'yi işgal ederek Kâbe ve makâm-ı İbrâhim haricindeki önemli ziyaretgâhları tahrip etmişler ve mezarların kubbelerini yıktırılmışlar (1217/1803), nihayetinde Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa, Şerif Gâlib'in yardımıyla şehri işgalden kurtarmıştı (1228/1813). Tosun Paşa'nın vefatı üzerine Mehmed Ali Paşa, büyük oğlu İbrahim Paşa'yı bölgeye göndermiş ve onun bölgeye gitmesiyle Vehhâbîler'in Mekke'deki hâkimiyetine kesin bir şekilde son verilmiş, şehirde yaptıkları tahribat için İstanbul'dan ustalar getirtilerek çalışmalara başlanmış, Sultan II. Mahmud (1223-1255/1808-1839) da gösterdiği başarıdan dolayı onu Cidde sancağı ve Habeş eyaleti valiliği ile Mekke şeyhü'l-haremlğine tayin etmişti (1231-1233/1816-1818).⁶⁰

19. yüzyılla birlikte Osmanlı'nın günden güne güç kaybetmesi, şeriflerin özgür hareket etme arzuları, dünyadaki milliyetçilik hareketlerine paralel olarak Arap milliyetçiliğinin de hız kazanması ve Avrupa'daki devletlerin Ortadoğu'ya olan ilgilerinin artması bölgenin yönetim ve denetimini giderek zorlaştırmış, Osmanlı yönetimi de Tanzimat'la birlikte merkezi idarenin etkinliğini artıracak önlemleri çabucak hayata geçirmişti. Yüzyılın ikinci diliminde Medine'ye varan Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılmasının planlanması, telefon ve telgraf hatlarının döşenmesi, Süveyş Kanalı'nın açılmasını (1286/1869) müteakip düzenli bir şekilde asker sevkine başlanması, Mekke-Medine güzergâhındaki ulaşım emniyetini sağlamak üzere 1500 kişiden müteşekkil bir gezici birlik görevlendirilmesi, zaptiye ve jandarma alaylarının teşkil edilmesi gibi pratik neticeleri de görülen merkezileşme siyasetinin amacı Mekke'deki Osmanlı nüfuzunun devamını temin

⁶⁰ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309/1891), 7/182-207, 10/101-102, 219-220; Ayrıca bk. Küçükaşcı, "Mekke (Osmanlı Dönemi)", 28/563-564; Michael Cook, "Muhammed b. Abdülvehhâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2005), 30/491-492; Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611.

etmekti. Söz konusu bu faaliyetler, ilk etapta bölücü ve milliyetçi akımlardan ziyade merkezi yönetimle bütünleşmeyi hızlandırsa da sonraki süreçte bazı imtiyazlarını kaybeden Mekke'nin ileri gelenlerini rahatsız etmiş ve şeriflerin siyasî güçlerini yeri geldikçe Osmanlı'nın aleyhine kullanmaları şehirdeki Osmanlı nüfuzunun giderek azalmasına neden olmuştu. Ancak Osmanlı yönetimi her şeye rağmen zorunlu askerlik ve vergi ile sorumlu tutmayarak Mekke ahalisinin gönlünü kazanmaya çalışmış, Hicaz demiryolu Medine'ye ulaştıktan sonra da bölgedeki hadiselerle Medine üzerinden müdahale etme yoluna gitmişti. Şehirde törenlerle kutlanan II. Meşrutiyet'in ilanını takiben merkezîyetçi politikalar hızlandırılarak Mekke kontrol altına alınmaya çalışılsa da şehirde Osmanlı yönetimi aleyhine olan faaliyetler artmaya başlamıştı. Mekke'de oluşturulan yerel bir kurul mahkûmları salıvermiş, şehre giriş sırasındaki ayakbastı parasını kaldırmış ve Hicaz valisi Ahmet Ratib Paşa'nın deve başına koymuş olduğu vergiyi oldukça düşürmüştü. Yine Hicaz'da son derece sistemsiz bir şekilde yapılan 1908 seçimlerinde Mekke'den mebus olarak seçilen Hint kökenli Hanefî müftüsü Abdullah Saraç, İstanbul'a gitmek üzere yola çıkmışken ani bir karar değişikliğiyle istifa ederek geri dönmüş, 1909 yılında yeniden seçime giden Şerif Hüseyin (ö. 1931), bu defa da oğlu Abdullah'ı ve Hasan b. Abdülkadir eş-Şeybi'yi Mekke'nin yeni mebusları olarak İstanbul'a göndermişti. Kurulan yeni hükümetin Mekke ile ilgili ilk icraatı Ahmet Râtib Paşa'yı görevden alıp yerine Kâzım Paşa'yı tayin etmek olmuştu. O sıralarda Mekke emîri Şerif Hüseyin ise bir taraftan İngilizler'in desteğini alarak büyük bir Arap devleti tesis etmek üzere gizli faaliyetlerde bulunuyor, diğer taraftan da Osmanlı'nın Mekke'yi kontrol altında tutmaya yönelik politikalarından duyduğu rahatsızlığı dile getirmekten çekinmeyerek çıkacak bir isyan için fırsat kolluyordu. Tam da bu dönemde I. Dünya Savaşı cereyan etmekte ve Osmanlı'yı paylaşmak üzere aralarında anlaşan itilaf devletleri, Mekke'yi de Osmanlı'dan alarak bağımsız bir Arap yönetimine devretme konusunda fikir birliğine varmışlardı. Bunun üzerine Şerif Hüseyin, Haziran 1916'da ayaklanarak Cidde valisi ve diğer Osmanlı yöneticilerinin çalışmalarına engel olup Mekke'de üstünlüğü ele geçirdi ve burayı başkent ilan ederek Kasım 1916'da Hicaz Hâşimî Krallığı'nı kurdu. Osmanlı yönetimi, söz konusu ayaklanmadan birkaç gün sonra Mekke emiri olarak Şerif Ali Haydar'ı atadıysa da yeni emir

şehre giremediği için görevini Medine'den yürütmeye çalışmış ve asıl görev yerine gitmeksizin emîrlik unvanını kullanarak iki yıl daha kendisine tahsis edilen maaşı almıştı. 16 Ekim 1924'e kadar Hicaz Hâşimî Krallığı'nın yönetiminde kalan Mekke, bu tarihte Abdülaziz b. Suûd (ö. 1953) tarafından ele geçirilmiş ve 1932 yılında İngiltere'nin kendilerini resmen tanımasıyla Suudi Arabistan adını alan devletin en önemli şehirlerinden biri haline gelmişti.⁶¹

Sonuç

Emevîler'e yönelik düzenlemiş oldukları ihtilal neticesinde iktidara gelen Abbâsîler döneminde Mekke, özellikle Hz. Ali evladı ve taraftarlarının başını çektiği muhalif hareketlerin önemli merkezlerinden biri ve yeni kurulan devletlerin egemenlik mücadelesi verdikleri bir yer haline gelmiştir. Bundan sonraki süreçte bir taraftan Hz. Ali'nin soyundan gelen idareciler şehrin yönetimini ellerinde tutmaya çalışırken diğer taraftan da Abbâsîler'in güç kaybetmesi ile başta Fâtımîler ve Eyyübîler olmak üzere birçok Şiî ve Sünnî hanedan şehre ve dolayısıyla İslâm dünyasına hâkim olmaya çalışmıştır.

İslâm dünyası, Türklerin ilk nüfuz dönemi olarak da bilinen ikinci Abbâsî devrinden itibaren artık tek bir devlet tarafından idare edilmemiş, yeni kurulan devletler Mekke'ye hâkim olmak ve bu suretle İslâm dünyasının yeni lideri haline gelmek istemişlerdir. Nitekim ismen halifeye bağlı olmakla birlikte Mısır'da müstakil bir hükümdar gibi hareket etmeye başlayan Ahmed b. Tolun ve onun önderliğindeki Tolunoğulları, aşırı Şiî İsmâiliyye mezhebine mensup olan Karmatîler, Mısır merkezli Türk hânedanı İhşidîler ile İran ve Irak'ta hüküm süren Şiî Büveyhîler bu anlamda zikre değerlidir. Bu süreçte günden güne Mekke'de güçlenen Hz. Ali'nin soyundan gelen Hasenîler ise şehirde yaşanan hâkimiyet mücadeleleri sırasında şehrin idaresini ele almak için fırsat kollamışlar ve Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh adına hutbe okutmalarıyla Mekke Abbâsîler'in kontrolünden çıkmıştır. Çevredeki devletlerin Mekke ve Hicaz hâkimiyeti için yaptıkları rekabetten azami derecede istifade etmeye çalışan Hasenîler, zaman zaman isyan edip kendi bağımsızlıklarını ilan etmeye çalışmaktan da geri durmamışlardır.

⁶¹ Wensinck, "Mekke", 7/641-42; Küçükaşçı, "Mekke (Osmanlı Dönemi)", 28/564-565; Azmi Özcan, "Şerîf Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/585-586.

Her ikisi de Şîi olan Fâtımîler ve Büveyhîler'in Mısır, Suriye, Hicaz, Irak ve İran coğrafyalarında Abbâsî hilâfetini ortadan kaldırmaya yönelik siyasetleri, İran'da yeni bir güç olarak ortaya çıkan ve Sünnî akideyi benimseyen Selçuklular'ı harekete geçirmiştir. Bu bağlamda ilk olarak Bağdat'ta halife Büveyhîler'in elinden kurtarılmış ve ilerleyen dönemlerde yaklaşık 100 yıldır Fâtımîler adına Mekke'de hutbe okunmasına son verilmiş ve bu suretle önce Irak ve Suriye, daha sonra da Hicaz bölgeleri Fâtımî ve Büveyhî tehdidinden kurtulmuştur.

Zengîler'in Mısır'ı ele geçirerek 200 yıldır süren Fâtımî hâkimiyetine son vermeleri ile başta Kuzey Irak olmak üzere Hicaz ve Yemen'in de dâhil olduğu birçok bölge hâkimiyet alanlarına girmiş, hatta Haremeyn ve Yemen'de de Nûreddin Zengî adına hutbe okunmuştur. Ancak Nûreddin'in ölümü üzerine daha bağımsız hareket etmeye başlayan Selâhaddîn-i Eyyûbî, başta Mısır olmak üzere birçok yeri kendi hâkimiyeti altına almış ve Mekke ile de yakından ilgilenecek orada hutbeleri kendi adına okutmak suretiyle şehirde Sünnî Eyyûbî hâkimiyetini tesis etmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin vefatından sonra Mekke'deki Eyyûbî hâkimiyeti, bazen Mekke şeriflerinin ya da emîrlerinin bağımsız hareket etme arzularına bazen de Yemen yöneticilerinin şehri işgal etmelerine rağmen 75 yıl civarında devam etmiştir.

Memlükler'in tarih sahnesine çıkmasıyla İslâm ve Mekke tarihinde yeni bir sayfa açılmış ve bundan sonra başta Mısır olmak üzere Suriye ve Hicaz bölgelerinde en etkin güç Memlükler olmuşlardır. Baybars dönemiyle birlikte Mekke emîrliğini kendilerine bağlayan Memlükler, yönetimlerinin meşruiyetini sağlamak ve kutsal toprakların idaresini kontrol altına almak için hac organizasyonuna ve Hicaz bölgesine gönderilen yardımlara büyük ehemmiyet vermişler ve bu maksatla hac emîrleri tayin etmişlerdir. Mekke şerifleri ile iyi ilişkiler kurmaya gayret gösteren Memlükler, yöneticilere ve halka ait ihtiyaçların karşılanması hususunda son derece hassas davranmışlar, ancak yanlış bir uygulama gördüklerinde de yönetime müdahale etmekten geri durmamışlardır.

Memlükler'den sonra Mekke'nin yönetimi Osmanlılara intikal etmiş ve şehir, her ne kadar daha önceki padişahlar döneminde Osmanlılar'ın ilgisini çekmiş olsa da Yavuz Sultan Selim Han devrinde gerçekleşen Mısır'ın fethiyle el değiştirmiştir. Osmanlılar, Mekke'nin

Memlûkler dönemindeki statüsü ve yönetim şeklinde önemli bir değişikliğe gitmemişler ve daha çok Haremeyn ile hac yollarının korunmasıyla ilgilenmişlerdir. Yine hem Yavuz Sultan Selim hem de sonraki padişahlar döneminde Mekke için belirlenen ihsan ve tahsisatlar ya da halk için gönderilen hediyeler ve paralar ile şerif ve ailesine gönderilen hilatlar ve yapılan iltifatlar sayesinde Osmanlı hem bölgeye vermiş olduğu değeri göstermiş hem de bölgedeki asayişini temin ve hâkimiyeti tesis etme yoluna gitmiştir. Osmanlılar'ın hâkimiyeti döneminde Mekke, ufak çaplı bazı hadiseler dışında Vehhâbîler'in ortaya çıkışına değin genellikle sükûnet içerisinde bir dönem geçirmiştir. 19. yüzyılla birlikte Osmanlı'nın gündün güne güç kaybetmesi, şeriflerin özgür hareket etme arzuları, dünyadaki milliyetçilik hareketlerine paralel olarak Arap milliyetçiliğinin de hız kazanması ve Avrupa'daki devletlerin Ortadoğu'ya olan ilgilerinin artması bölgenin yönetim ve denetimini giderek zorlaştırmış ve Mekke I. Dünya Savaşı sonrasındaki süreçte Osmanlı'nın elinden çıkmıştır.

Kaynakça

- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 12 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 2. Baskı, 1309/1891.
- Arslan, İhsan. *Muktedir Billâh Döneminde Abbâsîler*. İstanbul: Okur Akademi Yayınları, 2014.
- Atalar, Münir. "Emîr-i Hac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/131-133. İstanbul: TDV Yayınları 1995.
- Aycan, İrfan. "Ebû Hamza eş-Şârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/130. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Baltacı, Cahid. "Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/321. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. thk. Abdullah Enîs et-Tabbâ'. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1987.
- Bezer, Gülay Öğün. "Zengîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/268-272. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 37
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Vehhâbîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cook, Michael. "Muhammed b. Abdülvehhâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/491-492. İstanbul: TDV Yayınları 2005.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd. *el-Ahbârü't-tvâil*. thk. Abdülmun'im Âmir. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1960.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Abdülmelik b. Abdillâh b. Dehîş. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Esedî, 2003.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî. *'İkdü's-semîn fi târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî-Fuâd Seyyid-Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Fâsî, Takıyyüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî. *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbâri'l-beledi'l-harâm*. 2 Cilt. Mekke: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1956.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ' el-Ömerî. Riyad: Dârü Taybe, 2. Baskı, 1985.
- İbn Fehd, Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Hâşimî el-Mekkî. *İthâfü'l-verâ bi-ahbâri Ümmi'l-kurâ*. thk. Fehim Muhammed Şeltût-Abdülkerim Ali Baz. 5 Cilt. Kahire/Mekke: Mektebetü'l-Hancî/Camiatü Ümmi'l-Kura, 1983-2005.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn (el-'İber ve divanü'l-mübtede ve'l-haber fi eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men asarahum min zevî's-sultani'l-ekber)*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 2008.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*. thk. Sa'd Kerîm el-Fakîy. İskenderiye: Dârü İbn Haldûn, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbil-Arabî, 1990.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-İmâme ve's-siyâse*. thk. Ali Şîrî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûki ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata-Mustafa Abdülkadir Ata. 19 Cilt. Beyrut Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Keleş, Bahattin. "Memlûkler Döneminde İdarî Yapı". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel-Kemal Çiçek-Salim Koca. 5/309-319. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Kök, Bahattin. "Nûreddîn Zengî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/259-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Kucur, Sadi S. "Nâib-i Saltanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/313-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/563-572. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Lammens, Henri. "Mekke". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 7/630-636. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Merçil, Erdoğan. "Büveyhîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Nehrevâlî, Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-'Osmânî*. Riyad: Dârü'l-Yemâme, 1387/1967.
- Nehrevâlî, Ebû Abdillâh Kutbüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-İlam bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*. yay. haz. Ferdinand Wüstenfeld. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1857.

- M. N. BARIŞ / Administration of the City of Mecca from the 'Abbāsids to the Kingdom of Su'ūd | 39
- Önalp, Ertuğrul. "Hadım Süleyman Paşa'nın 1538 Yılındaki Hindistan Seferi". *OTAM (Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi)* 23 (2008), 195-239.
- Özcan, Abdülkadir. "Hac (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/400-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Özcan, Azmi. "Şerîf Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Sincârî, Ali b. Tâcüddîn b. Takiyyüddîn. *Menâihü'l-kerem fî ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*. thk. Cemil Abdullah Muhammed el-Mısıri. 6 Cilt. Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- Şeşen, Ramazan. "Selâhaddîn-i Eyyûbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/337-340. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk)*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1967.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Eslemi. *Kitâbu'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Baskı, 1404/1984.
- Vâsıf Ahmed Efendi. *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr*. 2 Cilt. İstanbul: y.y., 1219/1804.
- Watt, William Montgomery. "Makka (The Pre-Islamic And Early Islamic Periods)". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. 6/144-147. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Wensinck, Arent Jan. "Mekke". *MEB İslâm Ansiklopedisi*. 7/636-643. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Yavuz, Hulûsi. "Hâdimü'l-Haremeyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/26-27. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yazar, Nurullah. *İslâm Tarihi'nin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Yazar, Nurullah. *İslâm Tarihi'nin 200'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yücesoy, Hayrettin. "Katâde b. İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması*

Cüneyd AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assistant Professor, Sinop University, Faculty of Theology,
Department of Religious Sciences
Sinop, Turkey
cuneydaydin@sinop.edu.tr
orcid.org/0000-0003-3763-0076

Mevlüt KAYA

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Prof. Dr., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology,
Department of Religious Education
Samsun, Turkey
mkaya@omu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-7930-2372

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 2 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 41-77

*Bu çalışmada yer alan ölçekler, onları geliştiren veya uyarlayan araştırmacılardan izin alınarak kullanılmıştır. Çalışmanın verileri ise, 2019 yılının mayıs ayında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nin İlahiyat ve İletişim Fakültelerinin yönetimlerinden alınan izinle toplanmıştır.

Atıf / Cite as: Aydın, Cüneyd – Kaya, Mevlüt “Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması [The Prediction of the Variables of Spirituality and Subjective Well-Being About the Meaning of Life]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 41-77
<https://doi.org/10.18498/amailad.961401>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/amailad>.

The Prediction of the Variables of Spirituality and Subjective Well-Being About the Meaning of Life

Abstract

It is highly important for a person to give meaning to his life in order to live a spiritually healthy life. Because the person who cannot give meaning to his life may face some serious psychological problems by feeling meaningless in course of time; while the person who can give meaning to his life can live a life away from such problems. On the other hand, the results of some direct and indirect field research on the subject show that various factors such as religious belief, purpose and responsibility have positive effects on people who give meaning to their lives and get rid of the sense of meaninglessness, while it indicates that some other factors such as depression, stress, anxiety, lack of purpose have negative affects the meaning of life. Thence, it is considered to be important to investigate whether also spirituality and subjective well-being variables are effective in making sense of life and, if it is effective, what direction and level of this effect.

The main purpose of the research is to first determine whether there is a significant relationship between spirituality and subjective well-being variables and the meaning of life and, if there is a relationship, it is to determine what direction and level of this relationship. Secondly, it is to investigate the predictive effects of spirituality and subjective well-being variables on the meaning of life, both separately and together. Thus, it will be possible to fill the gap that is thought to exist in the literature on the topic, to make certain generalizations on the topic, to present some suggestions based on the results of the possible

relationships between the variables, and to conduct new studies within the framework of this topic.

The research has a quantitative nature and the relational survey model was used in the study. The sample of the study consists of a total of 486 students selected randomly, studying in the Faculty of Theology and the Faculty of Communication at Ondokuz Mayıs University during 2018-2019 academic year. Spiritual Orientation, Subjective Well-being and Meaning and Purpose of Life Scales were used for data collection. SPSS 20.0 statistical software was used for data analysis. In order to test the reliability of the scales, the internal consistency coefficient (Cronbach's Alpha) was calculated and the Cronbach's Alpha values of the scales were determined as (SO=0.87; SW=0.92; MPLS=0.84). In the research, "the meaning of life" as the dependent variable, "spirituality" and "subjective well-being" were used as independent variables. So, while simple regression test was used looking separately at the predictor of spirituality and subjective well-being variables on the meaning of life, the multiple regression test was used to examine the predictors of spirituality and subjective well-being together on the meaning of life. The margin of error was accepted as 0.05 at most in testing the hypotheses.

The analyzes made on the data obtained by applying the scales indicates that there is a positive and below the middle level significant correlation ($r=0.364$) between the students' spirituality scores and the meaning of life scores and a positive and above-average significant correlation between subjective well-being scores and meaning of life scores ($r=0.646$). Thus, it is determined that the variables of spirituality and subjective well-being which are both separately (spirituality: $R=0.364$, $R^2=0.133$, $F_{(1/484)}=74.01$, $p<0.001$; subjective well-being: $R=0.646$, $R^2=0.417$, $F_{(1.484)}=346.568$, $p<0.001$) and together (spirituality + subjective well-being: $R=0.682$, $R^2=0.466$, $F_{(2.483)}=210.541$, $p<0.001$) have significant predictive effects on the meaning of the life. The result of analysis also shows that 13.3% of the total variance regarding the meaning of life was explained by spirituality and 41.7% by subjective well-being. It is also revealed that when two variables are considered together as a predictor, it explains 46.6% of the total variance regarding the meaning of life. Reviewing the results of all these analyzes obtained in the study, it can be said that both spirituality and subjective well-being variables have both positive relations with the meaning of life and some effects on it.

Keywords: Psychology of Religion, Spirituality, Subjective Well-Being, Meaning of Life.

Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Hayatın Anlamını Yordaması Öz

İnsanın ruhsal olarak sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için hayatına anlam katabilmesi oldukça önemlidir. Çünkü hayatına anlam katamayan insan, zamanla anlamsızlık duygusuna kapılarak birtakım ağır psikolojik sorunlarla karşı karşıya kalabilirken; hayatına anlam katabilen insan ise bu tür sorunlardan daha uzakta bir yaşam sürdürebilmektedir. Öte yandan konuyla doğrudan ve dolaylı olarak yapılan birtakım saha çalışmalarının sonuçları, insanların kendi hayatlarına anlam kazandırmalarında ve anlamsızlık duygusundan kurtulmalarında dini inanç, amaç, sorumluluk gibi bazı faktörlerin olumlu etkilerinin olduğunu; buna karşın depresyon, stres, kaygı, amaç eksikliği gibi diğer bazı faktörlerin ise hayatın anlamını olumsuz yönde etkilediğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamlandırılmasında etkili olup olmadıklarının; eğer etkili ise bu etkinin ne yönde ve düzeyde olduğunun araştırılmasının önemli olduğu düşünülmektedir.

Araştırmanın temel amacı, ilk olarak maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenleri ile hayatın anlamı arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığını; eğer ilişki varsa bu ilişkinin ne yönde ve düzeyde olduğunu tespit etmektir. İkinci olarak ise maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hem ayrı ayrı hem de birlikte hayatın anlamı üzerinde yordayıcı etkilerini araştırmaktır. Böylece konuyla ilgili alan yazında var olduğu düşünülen boşluğun doldurulmasına, konu üzerinde belli genellemelerin yapılabilmesine, değişkenler arasındaki muhtemel ilişkilerin sonuçlarına dayanarak birtakım önerilerin sunulmasına ve bu konu çerçevesinde yeni çalışmaların yapılmasına imkân sağlanabilir.

Araştırma nicel bir niteliğe sahiptir ve çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın örneklemini, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi ile İletişim Fakültesi'nde öğrenim gören ve tesadüfi yöntemle seçilmiş olan toplam 486 öğrenci oluşturmaktadır. Verilerin toplanmasında Manevi Yönelim, Öznel İyi Oluş ile Hayatın Anlam ve Amacı Ölçekleri kullanılmıştır. Verilerin analizi, SPSS 20.0 istatistik programı ile yapılmıştır. Ölçeklerin güvenilirliklerini test etmek için iç tutarlılık katsayısı (Cronbach Alfa) hesaplanmış ve ölçeklerin Cronbach Alfa

değerleri (MY=0,87; ÖİO=0,92; HAAÖ=0,84) olarak tespit edilmiştir. Araştırmada, bağımlı değişken olarak “hayatın anlamı”; bağımsız değişkenler olarak ise “maneviyat” ve “öznel iyi oluş” belirlenmiştir. Buradan hareketle, maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılığına ayrı ayrı bakarken basit regresyon; maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılığına bakarken ise çoklu regresyon testi kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde hata payı en çok 0,05 olarak kabul edilmiştir.

Ölçeklerin uygulanmasıyla elde edilen veriler üzerinde yapılan analizler, öğrencilerin maneviyat puanları ile hayatın anlamı puanları arasında pozitif yönde ve ortanın altı düzeyde ($r=0,364$); öznel iyi oluş puanları ile hayatın anlamı puanları arasında ise pozitif yönde ve ortanın üstü düzeyde anlamlı bir korelasyon olduğunu ortaya koymuştur ($r=0,646$). Yine maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hem ayrı ayrı (maneviyat: $R=0,364$, $R^2=0,133$, $F_{(1/484)}=74,01$, $p<0,001$; özel iyi oluş: $R=0,646$, $R^2=0,417$, $F_{(1,484)}=346,568$, $p<0,001$) hem de birlikte (maneviyat + öznel iyi oluş: $R=0,682$, $R^2=0,466$, $F_{(2,483)}=210,541$, $p<0,001$) hayatın anlamı üzerinde önemli yordayıcı etkilere sahip olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonuçları ayrıca hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın %13,3'ünün maneviyat, %41,7'sinin öznel iyi oluş tarafından açıklandığını; iki değişkenin birlikte yordayıcı unsur olarak ele alınması durumunda ise hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın %46,6'sını açıkladığını ortaya koymuştur. Çalışmada elde edilen tüm bu analizlerin sonuçlarına bakıldığında gerek maneviyat gerekse öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamı ile hem olumlu ilişkilerinin hem de onun üzerinde belli düzeyde etkilerinin olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Maneviyat, Öznel İyi Oluş, Hayatın Anlamı.

Giriş

Maneviyat (spirituality) kavramı, anlam olarak birçok nüansı içinde barındırmaktadır. Maneviyat alanında pek çok ilerleme kaydedilmiş olsa da onun tam olarak ne olduğu konusunda henüz genel bir çerçeve çizilememiştir (Emmons - Paloutzian, 2001, 108-109). Nitekim bireylerin hayata ve olaylara bakış açıları birbirinden farklıdır. Elbette bu durum onların manevi yaşamlarında da görülebilmektedir. Bireylerin manevi yaşamlarının değişkenlik göstermesi (Neck - Milliman, 1994, 10) ise herkesçe kabul görecektir kapsayıcı bir maneviyat tanımının yapılmasını

engellemekte (Örgev - Günalan, 2011, 53; Gürsu - Ay, 2018, 1178) ve bu da alanyazında söz konusu kavrama ilişkin çok fazla tanımın ortaya çıkmasına yol açmaktadır.

Maneviyat terimi, “canlılık” veya “nefes” anlamlarına gelen latince spiritus kökünden gelmekte ve tarihsel olarak da genellikle dinin içeriğinde gösterilmektedir (Hill vd., 2013, 93). Spirituality kelimesinin Türkçe’de birebir karşılığı olmadığı için, onun yerine Arapça “maneviyat” terimi kullanılmakta ve bu da TDK sözlüğünde maddi olmayan manevi şeyler; yürek gücü ve moral anlamlarına gelmektedir (Güncel Türkçe Sözlük, 14 Mayıs 2021; ayrıca bk. Aştı vd., 2005, 28; Daştan - Buzlu, 2007, 74).

Yapılan bazı çalışmalara bakıldığında, maneviyat kavramının hem din ile birlikte hem de ondan ayrı düşünülerek açıklandığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle maneviyat, dinî olan veya dinî olmayan yollarla ifade edilebilen geniş bir kavramdır (Canda, 2008, 27). Örneğin Zinnbauer ve Pargament dindarlığın maneviyattan daha geniş bir fenomeni temsil ettiğini ve aynı zamanda maneviyatın, dindarlığın kalbi ve ruhu olduğunu ifade etmektedirler (Zinnbauer-Pargament, 2013: 91-92’den akt. Apak - Acar, 2018, 372). Diğer yandan, maneviyatın dinle bağlantılı olmadığını ileri sürerek tanımlama yapanlar da vardır (Hill vd., 2013, 93). Örneğin Bash (2004, 12), din ve maneviyatın ayrı kavramlar olduğunu ifade etmektedir. Seküler bir yapı gösteren bu düşünce; dini olmaktan ziyade insan gelişimi, değerler ve anlam ile ilgilidir (Apak - Acar, 2018, 367). Diğer bir ifadeyle dinî olmayan bir maneviyat da mümkündür (Dein, 2014, 741). Bu tür tanımlamalara bakıldığında, bireylerde maneviyat olmaksızın dindarlığın veya dindarlık olmaksızın maneviyatın olabileceği hususunun öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır (Pargament, 2015, 368). Bunların dışında, maneviyatı tevazu sahibi olma, insani değerleri günlük yaşamda pratiğe dökme, bireyin düşünce, duygu ve davranış bakımından en üst değere doğru kendini aşma gayreti (Harlos, 2000, 616) ve içsel bir yolculuk yapma durumu (Delbecq, 2004, 1) anlamlarına gelecek şekilde sadece bireyin iç dünyasına veya maddi varlıklar alanına sıkıştıran tanımlar da vardır. Zira bu tanımlamalarda sadece kişinin iç dünyasından bahsedildiği görülmektedir (Örgev - Günalan, 2011, 54).

Sonuç olarak denebilir ki, maneviyatla ilgili tanım ve açıklamalar temelde üç grupta ele alınmaktadır. Bunlardan ilki maneviyatla dinin birbiriyle bağlantılı görülmesi; ikincisi maneviyatın Tanrı anlamında değil ama aşkın olanla ilgili düşünülmesi; üçüncüsü ise maneviyatın tamamen kişinin iç dünyasıyla ilgili olarak ele alınmasıdır. Bunlardan birincisine göre, maneviyat ve din arasında (affedicilik, umut, minnettarlık, adalet, uzlaşma, alçakgönüllülük, öz bilinç ve hizmet vb.) bazı ortak noktalar vardır (Apak - Acar, 2018, 370). Örneğin yapılan bir çalışmada, kendini Müslüman olarak görenlerin %41,8'i maneviyatı dini içeriğe sahip bir terim olarak görmektedir (Altınlı Macić - Coleman, 2015, 166) ve dolayısıyla bu sonuç, kavramın kendini Müslüman olarak algılayanlar tarafından dini anlamda kullanıldığını göstermektedir (Sevinç vd., 2015, 79). Benzer başka bir çalışmada, katılımcıların büyük çoğunluğunun (%74) kendini hem maneviyat sahibi hem de dindar gördüğü ortaya konulmuştur (Pargament, 2015, 371). İkincisine göre dinler, maneviyatın yaşanmasına engel teşkil etmektedir. Yani eğer maneviyat dinden bağımsız olursa, bu durum manevi deneyimin daha iyi anlaşılması yönünde olumlu bir gelişme sağlayacaktır (Chandler vd., 1992, 168-170). Üçüncüsüne göre ise her iki kavramın bağlantılı olması gerekmemektedir. Nihayetinde maneviyat bireylerin aşkınlı değil şahsi iç dünyalarıyla alakalıdır. Swinton'un (2001: 11-27'den akt. Gürsu - Ay, 2018, 1177) maneviyatla ilgili olarak oluşturduğu modelde "bütün insanların manevi boyutu vardır" iddiasından yola çıkarak maneviyat kavramının bireyin içsel yaşantılarından birisi olduğunu öne sürmesi buna bir örnektir. Özetle bu görüşlerden birincisi Tanrı, ikincisi dünya, üçüncüsü ise insan merkezli maneviyat olarak sınıflandırılabilir (Hill vd., 2013, 93). Ancak burada belirtmek gerekir ki bu çalışmada maneviyat kavramı dinle bağlantılı olarak ele alınmıştır. Çünkü çalışmada ölçeklerin uygulandığı katılımcıların genel itibarıyla Türkiye'de yaşayan Müslüman bir örneklem olduğu göz önüne alındığında bu kişilerin maneviyat kavramını dinle yakını ilişkili olarak algıladığını düşünmek yanlış olmaz. Nitekim yukarıda örnek olarak verilen birtakım çalışmalar da (Apak - Acar, 2018, 370; Altınlı Macić - Coleman, 2015, 166; Sevinç vd., 2015, 79) bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Ayrıca çalışmada kullanılan Manevi Yönelim Ölçeği'nin maddelerine bakıldığında dini alanla oldukça bağlantılı oldukları görülmektedir.

Çalışmanın bir diğer kavramı olan öznel iyi oluşa (subjective well-being) geçmeden önce belirtmek gerekir ki, daha genel anlamda kullanılan “iyi oluş” ifadesi psikoloji biliminin ilk zamanlarında daha ziyade bireyin sağlıklı olma durumunu ifade ederken (Alim, 2018, 10) son yıllardaki tanımlamalarda, sadece olumsuz faktörlerin azlığını değil, olumlu faktörlerin varlığını da içinde barındıran bir anlamda kullanılmaktadır. Çünkü hastalık ya da sıkıntı yokluğuna odaklanarak yapılan iyi olma tanımları, esasen bireyin öznel iyi oluşunu tam olarak açıklamamaktadır (Diener, 1994, 106).

Öte yandan, her ne kadar öznel iyi oluş, modern psikoloji biliminin en dikkat çekici alanlarından birisi olarak popülerliğini koruyor olsa da pozitif psikoloji alanında bu kavramla ilgili çalışmaların yaygınlaşması kendi içinde anlam karmaşası oluşturmaktadır. Zira bölgelere göre farklılık gösterdiği için evrensel bir özellik taşımayan kullanımlar, konuyla ilgili yapılan araştırmalardan elde edilen sonuçları genellenebilirlik bakımından sınırlamaktadır (Sağlam - Topsümer, 2019, 36). Bu bilgilerden hareketle denebilir ki, öznel iyi oluşu ifade etmek için zaman zaman kullanılan “mutluluk” kavramı, herhangi bir anda tecrübe edilen iyi hisleri anlatan yaygın bir kullanım olması dolayısıyla psikologlarca tercih ediliyor olsa da ileri düzeyde hassasiyet gerektiren iletişim durumlarında pek de kullanışlı değildir (Diener-Ryan, 2018, 2621). Mutluluk kavramından farklı olarak öznel iyi oluş ise bireylerin kendi yaşamlarına yönelik öz değerlendirmelerinden hareketle ulaştıkları iyi oluş düzeyleriyle ilgili kanaatlerini ifade etmek için kullandıkları şemsiye kavram özelliği taşımaktadır. Pozitif veya negatif yönde kendini gösteren bu değerlendirmeler hem duyuşsal tepkileri (yaşam doyumu, sevinç ve üzüntü gibi) hem de anlam ve amaca dair bazı yargıları içerir (Diener - Ryan, 2018, 2621). Ayrıca burada belirtmek gerekir ki, iyi oluş kavramı üzerine yapılan araştırmalarda bu kapsayıcı kavramla birlikte öznel iyi oluş, psikolojik iyi oluş ve olumlu duygulanım gibi farklı kavramlar da işlenmektedir. Bu terimler, anlam bakımından her ne kadar aynı olmasalar da birbiriyle yüksek oranda bağlantılıdır. Çünkü bunların tamamı bireyin mutluluğuna katkı vermektedir (Tuzgöl Dost, 2005, 104-105).

Şu hâlde öznel iyi oluş, bireylerin kendi yaşamlarına yönelik öznel değerlendirmeleri üzerinde yoğunlaşmak olarak ifade edilebilir (Tuzgöl

Dost, 2005, 105). Diğer bir ifadeyle, burada kişinin kendisini bilişsel ve duyuşsal olarak değerlendirmesi söz konusu olmaktadır. Ayrıca bu kavram, yaşam doyumu sağlama ile olumlu hislerin olumsuzlara oranla daha fazla yaşanması şeklinde de tarif edilmektedir. Bu tanımlara göre, öznel iyi oluşun bilişsel boyutunu yaşam doyumu; duyuşsal boyutunu ise olumlu ve olumsuz duygular temsil etmektedir (Diener, 1984, 543-544; Arvas, 2017, 169-170; Sarı - Çakır, 2016, 223; Eryılmaz - Atak, 2011, 171; Özbiler vd., 2019, 54). Ancak duyuşsal boyutta önemli olan olumlu duyguların yoğunluğunun ötesinde ne kadar sıklıkla yaşandıklarıdır (Topuz, 2013, 26). Yani, öznel iyi oluş düzeyi yüksek olan kişiler pozitif duyguları daha çok; olumsuz duyguları ise daha az yaşamaktadırlar (Doğan-Eryılmaz, 2013, 108). Bunlarla birlikte, konuyla ilgili yapılan çalışmalar öznel iyi oluş düzeyleri yüksek olan insanların diğer insanlarla münasebetlerinde de daha başarılı olduklarını ortaya koymaktadır (Diener-Seligman, 2002, 82). Bu bilgiye paralel olacak şekilde Diener (1984, 542), öznel iyi oluşun insanların nasıl ve neden mutlu oldukları ile bu soruları cevaplarken bilişsel ve duygusal öznel değerlendirmeleri ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre, eğer insanlar hoş olan duyguları hoş olmayanlardan daha fazla hisseder, dikkat çekici faaliyetlerde bulunur, çoğu zaman sevinç duygusu yaşar ve hayatlarından memnun olurlarsa o zaman bu insanların yüksek bir öznel iyi oluş durumu içinde oldukları söylenebilir (Diener, 2000, 34). Özetle, bireyin yaşamında olumlu duygulanımları olumsuzlara oranla daha fazlaysa ve kişinin kendi yaşamına ilişkin düşünceleri olumluysa öznel iyi oluşu da yüksek düzeydedir denebilir (Tuzgöl Dost, 2005, 104).

Öznel iyi oluş tanımlarından hareketle, bu kavramın bazı belirgin özelliklerinin olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, öznel olma özelliğidir. Yani birey kendi öznel iyi oluşuyla ilgili değerlendirmesini bizzat kendisi yapmaktadır. Bu değerlendirme, hem yaşamının tamamına veya bir kısmına ilişkin hem de bilişsel ya da duygusal temelli olabilir ve bunlar birbirini tamamlar birtakım nitelikler taşıyabilir. İkincisi, pozitif faktörleri içinde bulundurmasıdır. Diğer bir ifadeyle, öznel iyi oluş daha ziyade olumlu faktörleri içinde barındırmaktadır. Üçüncüsü ise yaşamın tüm yönlerini kapsayan genel bir değerlendirmenin yapılması hususudur (Diener, 1984, 543-544; Diener, 2009, 28).

Bu çalışmada öznel iyi oluş ve maneviyat ile ilişkili olduğu düşünülen hayatın anlamı kavramı (meaning of life) ise insanlık tarihi boyunca tartışılmış ve muhtemelen bundan sonra da tartışılacak bir konudur. Başta felsefe olmak üzere psikoloji ve sosyoloji sahasındaki çalışmalar bu konuda her geçen gün literatüre yeni fikirler katmaktadır (Sezer, 2012, 223). Ontolojik açıdan anlam kavramı, bir amaca yönelik davranışların oluşturduğu bütündür denebilir (Çilingir, 2003, 2; Yüksel, 2012, 3). Hayatın anlamı veya anlam arayışı ile ilgili ciddi çalışmalar yapan ve bu hususta logoterapi yöntemini geliştiren Frankl'a (2000, 103) göre; hayatın anlamı, yaşamı anlamlı kılma veya yaşamda bir anlam bulma çabasıdır (ayrıca bk. Yıkılmaz-Demir Gündül, 2015, 300). Bunların yanı sıra, söz konusu kavramın kişinin amaçlarına ulaşma durumunu ve öz yeterliklerini tatmin edici bir düzeye getirmesini ifade ettiği de söylenebilir (Battista-Almond, 1973, 410).

Diğer yandan, acaba hayatın evrensel bir anlamı söz konusu mudur? sorusu akla gelmektedir. Esasen geçmişten bugüne kadar hayatın anlamına yönelik olarak filozof, teolog, sanatçı ve bilim insanları birtakım fikirler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla hayatın anlamının ne olduğu sorusuna dair verilen cevaplar da sübjektif olmuştur. Nitekim hayatın nesnel bir anlamından bahsetmek düşünce olarak mümkün görünse de pratik olarak pek mümkün görünmemektedir (Yalom, 2001, 661). Bununla beraber, yaşamın anlamının hangi anlamda değerlendirilebileceğine dair literatürde birçok açıklama bulunmaktadır (Baş-Hamarta, 2015, 371). Örneğin Frankl (2000, 103), tüm bireylerin kendilerine özgü yaşam anlamlarının olduğunu ve bunların birbirinden farklılık arz ettiğini ifade etmektedir. Adler (1998, 8) de, “ne kadar insan varsa yaşama yüklenen anlam da o kadardır” fikrini ileri sürmektedir. Bu bilgilere dayanarak, genel olarak insan için hayatın cevap verilebilir nesnel bir anlamının olmadığını, ancak kişisel hayatların bir anlamının olduğunu ifade etmek daha uygun olabilir (Onur, 2016, 310).

Burada belirtmek gerekir ki, hayatın anlamına ilişkin tanımlar incelendiğinde pek çoğu amaç kavramını da içermektedir. Ancak hayatın anlamı ile hayatın amacı kavramları birbirlerinin yerine kullanılsa da aslında aynı anlamı ifade etmemektedirler. Çünkü amaç, elde edilmek istenen nihai gayeyi; anlam ise deneyimi ve olayların oluş tarzını temsil eder (Göka, 2013, 133). Bu bağlamda, insanın kendi varoluşunun anlamını

kavrama çabası, öznel amaçlarına ulaşmaya kadar sürer ve insan amaçlarına ulaştığında ise hayatı anlamlı hale gelir. Sonuç olarak, hayatın anlamı kavramının, araştırmacılar tarafından değişik şekillerde tanımlandığı, genel olarak her insanın kendine özgü bir yaşam anlamının olduğu ve bu anlama da onu sahip olduğu amaçlarının ulaştırdığı söylenebilir.

Çalışmanın temel kavramları olan maneviyat, öznel iyi oluş ve hayatın anlamına yönelik olarak yapılan teorik ve ampirik çalışmalar göstermektedir ki, bu kavramlar arasında pozitif yönde ilişkiler söz konusudur. Buradan hareketle ilk olarak, öznel iyi oluş ile hayatın anlamı arasındaki ilişkiler incelenecek olursa, öznel iyi oluşu açıklayan kuramlardan özellikle “erek kuramı” ile “etkinlik kuramı”nın iki değişken arasındaki pozitif yönlü ilişkileri ön plana çıkardığı anlaşılmaktadır (bk. Satan, 2014, 57-58; Ok, 2016, 49-51). Çünkü bilhassa bu iki kuramın öne sürdüğü görüşlerde yer alan bir amaç edinme, belli hedeflere sahip olma ile bu doğrultuda etkinliklerde bulunma/üretme gibi hususlar, bireylerin hem hayattaki anlam hem de öznel iyi oluş düzeylerinin artmasında önemli faktörler olarak görülmektedir (Ingrid vd., 2009, 318; Judge vd., 2005, 259; Sheldon - Eliot, 1999, 491-492; Usborne vd., 2009, 1062; Bahadır, 2000, 447; Eryılmaz, 2012a, 444; Eryılmaz, 2012b, 167). Ayrıca benzer diğer bazı çalışmalarda “iyi oluş” kavramının yaşamda anlam düzeyini yordama gücü incelenmiş ve yaşamda anlamın iyi oluş ile belli düzeyde ilişkisinin olduğu bulunmuştur. Yine farklı hayatın anlamı ölçeklerinin kullanıldığı araştırmalarda da iyi oluş ile hayatın anlamı arasında anlamlı ilişkiler saptanmıştır (Demirbaş, 2010, 17; Ok, 2016, 53-54; Yıldırım vd., 2021, 2381).

Bunların yanı sıra, genellikle insanların hayattaki anlam düzeylerini tespit etmeye yönelik kullanılan ölçeklerin geçerlilik çalışmaları yapılırken iyi oluş ölçekleri kullanılmakta ve pozitif yönlü ilişkiler tespit edilmektedir. Anlaşılacağı üzere hayatın anlamı, iyi oluş ile yakından ilişkili bir kavramdır. Zira hayatın anlamı gerek psikolojik iyi oluşun bir alt boyutu gerekse ayrı bir kavram olarak ele alındığında iyi oluş ile pozitif yönde ilişkili olduğu bulunmuştur (Demirbaş, 2010, 17; Ok, 2016, 54). Ayrıca öznel iyi oluşla yakın anlam içeren psikolojik iyi oluş kavramının da hayatın anlamı ile olumlu ilişkiler gösterdiği bazı çalışmalarla ortaya konulmuştur. Psikolojik iyi oluş ile hayatın anlamı

arasındaki ilişkiler incelendiğinde, psikolojik iyi oluş düzeyleri yüksek olan insanların, hayatın anlamının farkına daha iyi varabildikleri ifade edilmektedir (Sarvimäki - Hult, 2000, 1027). Yine psikolojik iyi oluşun bileşenleri arasında yaşam amacının da yer alması bu anlamda manidar görülmektedir (Ryff, 1989, 1071). Bu bağlamda, araştırmacılar psikolojik iyi oluş ile hayatın anlamı arasında anlamlı düzeyde ilişkilerin olduğunu tespit etmişlerdir (Sezer, 2012, 222). Şu hâlde, öznel iyi oluş ile hayatın anlamı arasındaki ilişkilere yönelik yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçların değerlendirilmesi aşamasında, psikolojik iyi oluş ile hayatın anlamı arasındaki ilişkilerden elde edilen sonuçların da kullanılabileceğini söylemek yanlış olmaz.

Öznel iyi oluş ile hayatın anlamı arasındaki ilişkide olduğu gibi maneviyat ile hayatın anlamı arasında da pozitif yönlü ilişki vardır. Nitekim maneviyatın anahtar bileşenleri arasında hayatın anlamı önemli bir yer tutmaktadır (Zastrow, 2013: 152'den akt. Apak - Acar, 2018: 368-369). Çünkü bu kavram; kişinin hem hayatını anlamlandırma (Rio-White, 2016, 77) hem de diğer insanlarla ilişkilerini düzenleme çabası olarak ifade edilmektedir. Yani bireyler, hayatın amacına dair buldukları cevaplarla aslında kendi maneviyatlarını oluşturmaktadırlar. Bu nedenle maneviyatın, bireye anlamlı gelen unsurları içerdiği (Boztilki - Ardıç, 2017, 40) ve onun "anlam ve amaç duygusu geliştirmeye yönelik genel insan deneyimi" olduğu söylenebilir (Apak, 2018, 1890). Ayrıca maneviyat ve hayatın anlamı birbirleriyle pozitif yönde ilişkili olan kavramlardır (Bamonti vd., 2016, 496). Örneğin Frankl (2000, 112-113), maneviyatı insanı diğer varlıklardan ayıran bir husus olarak görerek onu bir tür anlam arayışı, anlam oluşturma, değerli olana yönelme ve hayatı yaşamaya geçecek bir hale getirme olarak kurgulamıştır. Yani hayatın anlamı denildiğinde diğer bazı faktörlerle birlikte maneviyatın da işe dâhil edilmesi gerekmektedir (Ayan, 2017, 55; Şentürk-Yakut, 2014, 50). Yine Seligman (2002: 39'dan akt. Göcen, 2013: 105) dinsel manevî değerlerin yaşamda anlam meydana getirdiğini ifade etmektedir. Ivtzan vd. (2013, 923) yaptıkları çalışmada, maneviyat ile hayatın anlamı arasında pozitif ilişki olduğunu tespit etmişlerdir. Maneviyatın anlam oluşturmaya destek verdiğine yönelik farklı kültürler üzerinde yürütülen araştırmalar da benzer bulgulara işaret etmektedir (Sørensen vd., 2015, 102).

Sonuç olarak denebilir ki gerek öznel iyi oluş gerekse maneviyat kavramı, yapılan alan araştırmaları ile de desteklendiği üzere, genel itibariyle hayatın anlamı ile pozitif yönlü bir ilişkiye sahiptir. Ancak yukarıda verilen bilgi ve kaynaklardan da anlaşılacağı üzere gerek öznel iyi oluş gerekse maneviyat değişkenlerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcı etkilerini özellikle Türkiye örnekleminde doğrudan inceleyen yeterli araştırma olmadığından bu çalışmanın önemli olduğu ve alanda belli bir boşluğu dolduracağı düşünölmektedir. Buradan hareketle, eldeki bu çalışmada maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin önce ayrı ayrı; sonra da birlikte hayatın anlamı üzerindeki yordayıcı etkileri ele alınıp incelenecektir. Böylece değişkenler arasında ilişki olup olmadığı ve ilişki varsa bu ilişkinin ne yönde olduğu gibi soruların yanı sıra; maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcı etkilerinin ne oranda olduğu sorusuna da cevap aranacaktır. Buradan hareketle, araştırmanın hipotezleri şu şekilde sıralanabilir:

H₁: Öğrencilerin maneviyatları, hayatın anlamının önemli bir yordayıcısıdır.

H₂: Öğrencilerin öznel iyi oluşları, hayatın anlamının önemli bir yordayıcısıdır.

H₃: Öğrencilerin maneviyat ve öznel iyi oluşları birlikte hayatın anlamının önemli yordayıcılarıdır.

1. Yöntem

1.1. Araştırmanın Modeli

Bu araştırma nicel bir niteliğe sahiptir ve çalışmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Bu model, birden çok değişken arasındaki ilişkilerin belirlenmesinde kullanılır. Korelasyon ve regresyon teknikleri yardımıyla değişkenler arasındaki ilişkiler belirlenebilir (şimşek, 2015, 92). Bu araştırma, yordayıcı korelasyonel araştırma türüne girmektedir. Bu tür çalışmalarda regresyon analizi yoluyla, değişkenler arası korelasyonlar incelenir ve bu değişkenlerin birinden yola çıkarak diğer yordayıcıya çalışılır (Büyüköztürk vd., 2016, 186). Basit regresyon analizi, aralarında ilişki olan iki değişkenden birini bağımlı, diğerini bağımsız değişken olarak alıp aralarındaki ilişkinin bir matematiksel eşitlik ile açıklanması sürecini anlatır. Çoklu regresyon analizi ise bağımlı değişkenle ilişkili olan iki ya da daha çok bağımsız değişkene (yordayıcı değişkenlere) dayalı olarak, bağımlı değişkenin tahmin edilmesine

yönelik bir analiz türüdür (Büyüköztürk, 2011, 91, 98). Bu araştırmada, bağımlı değişken olarak “hayatın anlamı”, bağımsız değişkenler olarak ise “maneviyat” ve “öznel iyi oluş” belirlenmiştir.

1.2. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni, 2018-2019 eğitim öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat (N=2200) ve İletişim Fakültelerinde (N=1124) öğrenim gören lisans öğrencileridir. Çalışmanın örnekleme ise 2018-2019 eğitim öğretim yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nin İlahiyat Fakültesi (n=341) ve İletişim Fakültesi'nde (n=145) öğrenim gören lisans öğrencilerinden tesadüfi yöntemle seçilmiş toplam 486 kişiden oluşmaktadır. İlahiyat Fakültesi'ndeki toplam öğrencilerin %15'i ve İletişim Fakültesi'ndeki öğrencilerin ise %12'si örneklem olarak alınmıştır. Cinsiyet açısından örneklemin %71,2'si (n=346) kadın, %28,8'i (n=140) erkektir. Örneklemin %4,3'ü (n=21) hazırlık, %30,5'i (n=148) 1. sınıf, %27,6'sı (n=134) 2. sınıf, %20,4'ü (n=99) 3. sınıf ve %17,3'ü (n=84) ise 4. sınıf öğrencilerinden oluşmaktadır.

1.3. Veri Toplama Araçları

Veri toplama araçları olarak Kişisel Bilgi Anketi, Manevi Yönelim Ölçeği, Öznel İyi Oluş Ölçeği ile Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği kullanılmıştır. Katılımcıların maneviyat ve öznel iyi oluşlarının hayatın anlamı üzerindeki (hem ayrı ayrı hem de birlikte) yordayıcı etkilerini incelemek için sözü geçen anket ve ölçekler tek bir form haline getirilip 2019 yılının mayıs ayı içinde uygulanmıştır.

Kişisel Bilgi Anketi: Bu ankette, öğrencilerin bazı demografik özellikleri (cinsiyet, fakülte ve sınıf gibi) yer almaktadır.

Manevi Yönelim Ölçeği (MYÖ): İnsanların manevi yönelimlerini ölçmek için geliştirilen MYÖ, 7'li Likert tipi ve 16 maddeden oluşan tek faktörlü bir ölçektir. Yapılan analizler sonucunda, ölçeğin KMO değerinin 0.93 olduğu; Bartlett küresellik testi sonucunun ise ($\chi^2= 6381,608$ $p<0.01$) anlamlı bulunduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliğini sınamak için AFA ve DFA yapılmıştır. AFA sonucuna göre ölçek, toplam varyansın %47,50'sini açıklayan tek faktörden oluşmaktadır. DFA sonucunda ise tek faktörlü yapının uyum indekslerinin uygun olduğu saptanmıştır [$\chi^2=239.718$, $sd=100$, $p= .000$], $\chi^2/ sd= 2.39$, RMSEA=0.06, RMR= 0.05, GFI=0.93, AGFI=0.90, CFI=0.95, IFI=0.95, NFI=0.92]. Ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı 0.87; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı ise 0.84 olarak

bulunmuştur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan ($16 \times 1 = 16$), en yüksek puan ise ($16 \times 7 = 112$)'dir. Yüksek puan, bireylerin yüksek düzeyde bir manevi yönelime; düşük puan ise düşük düzeyde bir manevi yönelime sahip olduklarını göstermektedir (Kasapoğlu, 2016, 60-63).

Bu çalışmada elde edilen verilerle yapılan faktör analizi sonucuna gelince, ölçeğin KMO değeri 0.96 olarak bulunmuş ve toplam varyansın %70,96'sını açıkladığı görülmüştür. Ölçeğin tek faktörlü olduğu ve maddelerin birinci yüklerinin 0.70 ile 0.91 arasında değiştiği tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenirlik analizinde Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı 0.87 olarak bulunmuştur. Elde edilen bu sonuçlar, ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

Öznel İyi Oluş Ölçeği (ÖİÖ): Kişinin yaşam doyumuna ilişkin öznel yargılar ile olumlu ve olumsuz duygu ifadelerinden oluşan 37 maddelik bir ölçektir. Beşli likert tarzında hazırlanan ölçeğin 22 maddesi olumlu, 15 maddesi ise olumsuz olarak ifade edilmiştir. İlk olarak Tuzgöl Dost (2005) tarafından geliştirilen bu ölçeğin Özen (2005) tarafından geçerlik ve güvenirlik çalışmaları tekrar yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliği için faktör analizi yapılmış olup Özen (2005) tarafından hazırlanan L-Formu ile Tuzgöl Dost (2005) tarafından hazırlanan Ü-Formunun faktör yapısı karşılaştırıldığında uyum katsayısının 0.85 olduğu görülmüştür. Bu katsayı iki grubun faktör yapılarının büyük oranda benzerlik gösterdiğini ortaya koymaktadır. Faktör analizi sonucu, maddelerin toplam varyansın %64'ünü açıkladığı ve maddelerin birinci faktör yük değerlerinin 0.33 ile 0.70 arasında olduğu görülmüştür. Ölçeğin Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı 0.91; test-tekrar-test güvenirlik katsayısı ise 0.82 olarak bulunmuştur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan ($37 \times 1 = 37$); en yüksek puan ise ($37 \times 5 = 185$)'tir (Özen, 2005, 50-59).

Bu çalışmada elde edilen verilerle yapılan faktör analizi sonucunda ise ölçeğin KMO değerinin 0.92 olduğu ve maddelerin toplam varyansın %55'ini açıkladığı, maddelerin birinci faktör yük değerlerinin de 0.34 ile 0.69 arasında olduğu bulunmuştur. Ölçeğin Cronbach Alfa güvenirlik katsayısı 0.92 olarak tespit edilmiştir. Bu sonuçlar, ölçeğin geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğunu göstermektedir.

Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği (HAAÖ): İnsanların hayatı anlamlandırma düzeylerini ölçmek için geliştirilen HAAÖ, 11 maddesi olumlu 6 maddesi olumsuz olmak üzere toplam 17 maddeden

oluşmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliğini belirlemek amacıyla faktör analizi yapılmış ve ölçeğin KMO değeri 0.93; maddelerin toplam varyansı açıklama oranı ise %55 olarak bulunmuştur. Ölçek maddelerinin birinci faktör yük değerlerinin 0.40 ile 0.80 arasında olduğu görülmüştür. Ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı 0.91; test-tekrar test güvenilirlik katsayısı 0.74 ve test-yarı test güvenilirlik katsayısı ise 0.81 olarak bulunmuştur. Ölçekten alınabilecek en düşük puan ($17 \times 1 = 17$), en yüksek puan ise ($17 \times 5 = 85$)'tir. Yüksek puan, bireylerin hayatındaki yüksek anlam düzeyini, düşük puan ise düşük anlam düzeyini ifade etmektedir (Aydın vd., 2015, 48-51).

Bu çalışmada elde edilen veriler ile yapılan faktör analizinde ise ölçeğin KMO değeri 0.90; maddelerin toplam varyansı açıklama oranı ise %50 olarak bulunmuştur. Maddelerin birinci faktör yük değerlerinin 0.45 ile 0.69 arasında olduğu görülmüştür. Güvenirlik analizlerinde ise Cronbach Alfa katsayısı 0.87; test-yarı test güvenilirlik katsayısı ise 0.84 olarak bulunmuştur. Bu sonuçlar ölçeğin geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir.

1.4. Bilgilerin Analizi

Anket ve ölçeklerden elde edilen verilerin istatistiksel işlemleri, SPSS 20.0 programı ile yapılmıştır. Verilerin analizinde basit ve çoklu regresyon testleri kullanılmıştır. Maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılığına ayrı ayrı bakarken basit regresyon; maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılığına bakarken ise çoklu regresyon testi kullanılmıştır. Hipotezlerin test edilmesinde hata payı en çok 0,05 olarak kabul edilmiştir.

2. Bulgular

Çalışmanın bu kısmında elde edilen veriler üzerinde yapılan analiz sonuçlarından hareketle, öncelikle maneviyat değişkeninin hayatın anlamını yordamasına; ikinci olarak öznel iyi oluş değişkeninin hayatın anlamını yordamasına ve üçüncü olarak ise söz konusu iki değişkenin birlikte hayatın anlamını yordamasına ilişkin bulgulara ve onların açıklamalarına yer verilmiştir.

2.1. Maneviyat Değişkeninin Hayatın Anlamını Yordamasına Ait

Bulgular

Tablo 1: Öğrencilerin Maneviyatının Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Basit Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişken	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	47,99	2,457		19,53	0,000
Maneviyat	0,29	0,034	0,364	8,60	0,000
R=0,364 R ² =0,133 F=74,01 sd=1/484 p=0,000 p<0,001					

Tablo 1’de, öğrencilerin maneviyatlarının hayatın anlamını yordamasıyla ilgili basit regresyon analizi sonuçları verilmiştir. Öğrencilerin maneviyat puanları ile hayatın anlamı puanları arasında pozitif yönde ve ortanın altı düzeyde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur ($r=0,364$). Bu sonuçlar, hayatın anlamı üzerinde maneviyat değişkeninin anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ($R=0,364$, $R^2=0,133$, $F_{(1/484)}=74,01$, $p<0,001$). Sonuçlara göre, hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %13,3’ünün öğrencilerin maneviyatları ile açıklandığı söylenebilir. Maneviyatın hayatın anlamını yordamasına ilişkin matematiksel fonksiyon şu şekilde yazılabilir: Hayatın anlamı= $47,99+(0,29 \times \text{Maneviyat})$. Regresyon analizinden elde edilen bu sonuçlara göre, “Öğrencilerin maneviyatları, hayatın anlamının önemli bir yordayıcısıdır” şeklinde kurulan hipotezin doğrulandığı söylenebilir.

2.2. Öznel İyi Oluş Değişkeninin Hayatın Anlamını Yordamasına Ait Bulgular

Tablo 2: Öğrencilerin Öznel İyi Oluşunun Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Basit Regresyon Analizi Sonuçları

Bağımsız Değişken	B	Standart Hata	β	t	p
Sabit	27,59	2,240		12,32	0,000
Öznel İyi Oluş	0,30	0,016	0,646	18,62	0,000
R=0,646 R ² =0,417 F=346,568 sd=1/484 p=0,000 p<0,001					

Tablo 2’de, öğrencilerin öznel iyi oluşunun hayatın anlamını yordamasına ilişkin basit regresyon analizi sonuçları verilmiştir. Öğrencilerin öznel iyi oluş puanları ile hayatın anlamı puanları arasında pozitif yönde ve ortanın üstünde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur ($r=0,646$). Bu sonuç, öznel iyi oluş ile hayatın anlamı arasında anlamlı bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Regresyon analizi sonuçları, hayatın

anlamı üzerinde öznel iyi oluş değişkeninin anlamlı bir yordayıcı olduğunu göstermektedir ($R=0,646$, $R^2=0,417$, $F_{(1,484)}=346,568$, $p<0,001$). Hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %41,7'sinin öğrencilerin öznel oluşları ile açıklandığı ifade edilebilir. Öznel iyi oluşun hayatın anlamını yordamasına ilişkin matematiksel fonksiyon şu şekilde yazılabilir: $\text{Hayatın anlamı}=27,59+(0,30 \times \text{Öznel iyi oluş})$. Bu sonuçlara göre “Öğrencilerin öznel iyi oluşları, hayatın anlamının önemli bir yordayıcısıdır” şeklinde kurulan hipotezin desteklendiği ifade edilebilir.

2.3. Maneviyat ve Öznel İyi Oluş Değişkenlerinin Birlikte Hayatın Anlamını Yordamasına Ait Bulgular

Tablo 3: Öğrencilerin Maneviyat ve Öznel İyi Oluşlarının Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Çoklu Regresyon Analizi Sonuçları

Değişken	B	Standart Hata	β	t	p	İkili r	Kısmi r
Sabit	17,99	2,591		6,94	0,000		
Maneviyat	0,18	0,027	0,226	6,62	0,000	0,364	0,288
Öznel İyi Oluş	0,27	0,016	0,593	17,35	0,000	0,646	0,620
R= 0,682	R ² =0,466	F=210,541	sd=2/483	p=0,000	p<0,001		

Tablo 3'te, maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte hayatın anlamını yordamasına ilişkin çoklu regresyon analizi sonuçları verilmiştir. Yordayıcı (bağımsız) değişkenlerle yordanan (bağımlı) değişken arasındaki ikili ve kısmi korelasyonlar incelendiğinde, hayatın anlamı ile öznel iyi oluş arasında pozitif yönde, ortanın üstü düzeyde ve anlamlı bir ilişkinin ($r=0,646$) olduğu; diğer değişken olan maneviyat kontrol edildiğinde de korelasyonun bu iki değişken arasında ($r=0,62$) olarak tespit edildiği görülmektedir.

Maneviyat ile hayatın anlamı değişkenleri arasında ise korelasyon katsayısının ($r=0,364$) pozitif yönde ortanın altı düzeyde ve anlamlı olduğu; ancak öznel iyi oluş değişkeni kontrol edildiğinde bu korelasyonun ($r=0,288$) olarak pozitif yönde ve düşük düzeyde hesaplandığı görülmektedir.

Maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenleri birlikte, hayatın anlamı üzerinde pozitif yönde ortanın üstü düzeyde anlamlı bir ilişki vermektedir ($R=0,682$, $R^2=0,466$, $F_{(2,483)}=210,541$, $p<0,001$). Hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %46,6'sının öğrencilerin öznel iyi oluş ve maneviyatları ile açıklandığı söylenebilir.

Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde hem maneviyat hem de öznel iyi oluş değişkeninin hayatın anlamı üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmektedir ($p < 0,001$). Bu sonuçlar, hayatın anlamı üzerinde maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte anlamlı yordayıcılar olduğunu göstermektedir.

Regresyon analizi sonuçlarına göre, maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte hayatın anlamını yordamasına ilişkin regresyon eşitliği şu şekilde verilebilir: $\text{Hayatın anlamı} = 17.99 + (0.27 \times \text{Öznel iyi oluş}) + (0.18 \times \text{Maneviyat})$. Çoklu regresyon analizi sonucu, *“Öğrencilerin maneviyat ve öznel iyi oluşları birlikte hayatın anlamının önemli yordayıcılarıdır”* şeklindeki hipotezi doğrulamaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Çalışmanın bu kısmında veri analizlerinden elde edilen sonuçlar, yerli ve yabancı araştırmacılar tarafından aynı veya benzer konularda yapılan çalışma sonuçları da dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, araştırmanın temel kavramları olan maneviyat, öznel iyi oluş ve hayatın anlamı değişkenleri arasındaki ilişkiler ve yordayıcılıklar değerlendirilirken öncelikle bu kavramlar arası ilişkileri ve yordayıcılıkları inceleyen çalışmaların (varsa) sonuçları kullanılmıştır. Devamında ise konunun daha geniş açıdan değerlendirilmesine katkı sağlaması açısından maneviyat, öznel iyi oluş ve hayatın anlamı kavramlarıyla aralarında benzer içerik ve pozitif ilişkiler olduğu düşünülen diğer bazı kavramlar üzerine yapılan çalışmalardan elde edilen sonuçlardan da faydalanılmıştır. Burada amaç, asıl konuda elde edilen çalışma sonuçlarını yan ve yardımcı konulardan elde edilen çalışma sonuçlarıyla karşılaştırarak daha geniş açılı bir değerlendirme yapabilmektir.

Bu bağlamda, maneviyat değişkeninin hayatın anlamıyla ilişkisi ve onun üzerindeki yordayıcı etkisi değerlendirilirken maneviyat kavramıyla birlikte onun ilişkili olduğu din, dindarlık ve dini inanç kavramlarıyla hayatın anlamı arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmaların sonuçlarından da faydalanılmıştır. Nitekim maneviyatın dini olan bir yönünün olduğu ve zaman zaman dini bir anlam üstlendiği bazı çalışmalarda ifade edilmektedir (Bk. Canda, 2008, 27; Pargament, 2015, 368; Seligman, 2002: 39’dan akt. Göcen, 2013: 105).

Yine, öznel iyi oluş değişkeninin hayatın anlamıyla ilişkisi ve onun üzerindeki yordayıcı etkisi değerlendirilirken öznel iyi oluş kavramıyla birlikte onun ilişkili olduğu iyi oluş, psikolojik iyi oluş, mutluluk ve yaşam doyumu gibi kavramlarla hayatın anlamı arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmaların sonuçlarından yararlanılmıştır. Çünkü söz konusu bu kavramların, içerik bakımından öznel iyi oluşla yakın ve pozitif yönlü ilişkilerinin olduğu birtakım çalışmayla ortaya konulmuştur (bk. Diener - Ryan, 2018, 2621; Sarvimäki - Hult, 2000, 1027; Ok, 2016, 54; Beyhan - Boz, 2020, 127).

Aynı şekilde, hayatın anlamı kavramının maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenleriyle ilişkileri değerlendirilirken de hayatın anlamıyla yakın ilişkisi olan hayatın amacı kavramıyla ilgili çalışmaların sonuçlarından faydalanılmıştır. Zira bu konudaki çalışmalarda genellikle bu iki kavramın birbirinin yerine veya çok yakın anlamlarda kullanıldığı hatta amaç kavramının hayatın anlam kazanması için çok gerekli bir faktör olduğu vurgulanmaktadır (bk. Göka, 2013, 133-134; Ryff, 1989, 1071; Yalom, 2001, 662; Aydın, 2011, 1).

1. Maneviyatın, Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Değerlendirmeler

Öğrencilerin maneviyat düzeylerinin hayatın anlamı üzerindeki etkisine yönelik yapılan regresyon analizi sonucu, öğrencilerin maneviyatları ile hayattaki anlam düzeyleri arasında orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuş; hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %13,3'ünün öğrencilerin maneviyatları ile açıklandığı tespit edilmiştir. Bu sonuç, öğrencilerin maneviyat düzeyleri arttıkça hayattaki anlam düzeylerinin de arttığını; hayattaki anlam düzeyleri üzerinde maneviyatlarının %13,3 oranında etkili olduğunu göstermektedir.

Konuyla ilgili olarak Dursun (2019, 37) tarafından yapılan çalışmada, yaşamın anlamı ölçeğinin alt boyutu olan var olan anlam puanı ile maneviyat ölçeğinin alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Aynı şekilde Baş'ın (2014, 66) yaptığı çalışmada da maneviyat ile mevcut anlam arasında pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ilişki bulunmuştur. Benzer bir başka çalışmada, manevi zekânın yaşamın anlamıyla arasında anlamlı düzeyde pozitif ilişki bulunmuştur (Söylemez, 2016, 81). Bunların yanı sıra, konuyla ilgili bir başka

araştırmada içsel yaşam amaçları ile maneviyatın bilişsel yönelim, yaşantısal fenomenolojik, varoluşsal iyi oluş ve dindarlık alt boyutları arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulunmuştur (Toprak, 2018, 79).

Öte yandan, maneviyatla içerik bakımından yakın ve pozitif yönde ilişkili olan kavramlarla (din, dindarlık, dini inanç vb.) hayatın anlamı arasındaki ilişkilere bakıldığında, genel itibarıyla pozitif yönlü ilişkilerin olduğu görülmektedir. Örneğin Bahadır (1999, 137-138) yüksek düzeyde dindarlık ile yüksek düzeyde anlamlılık arasında birbirini destekleyen güçlü bir bağ olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çamur (2014, 43), yaşamda anlamın varlığı puanları ile dindarlık ölçeğinin kişi açısından önem, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutları arasında pozitif yönde yüksek düzeyde; inanç boyutu arasında ise pozitif yönde ve orta düzeyde anlamlı ilişkiler tespit etmiştir. Benzer şekilde Tarhan (2020, 50-51) da yaşamda anlam ve dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı ilişki olduğu sonucuna ulaşmıştır. Yine Aksoy (2019, 46-47), yetişkinler üzerinde yaptığı çalışmada dini yönelim ile hayatın anlam ve amacı arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler olduğu sonucuna ulaşmıştır. Bunların yanı sıra, hayatın anlamı ile dini tutum arasında pozitif yönde anlamlı korelasyonlar olduğunu tespit eden başka çalışmalar da vardır (Aydın, 2017, 98; Karlı, 2020, 190).

Maneviyat değişkeninin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılığı konusundaki çalışma bulgularına gelince; Dursun (2019, 39), yaptığı çalışmada yaşamın anlamına ilişkin toplam varyansın %17'sinin maneviyat değişkeni tarafından açıklandığını bulmuştur. Baş ve Hamarta (2015, 377) tarafından yapılan çalışmanın sonuçları incelendiğinde, maneviyatın yaşamda mevcut anlamın önemli yordayıcılarından birisi olduğu ve mevcut anlama ilişkin varyansın %8.2'sini açıkladığı görülmektedir. Benzer şekilde, maneviyat alt boyutlarından kendini aşma, kişiler ötesi özdeşim ve manevi kabullenme değişkenlerinin tamamının yaşamda anlam varlığının %10'unu açıkladığını (Kızılırmak, 2015, 70) maneviyatın içsel yaşam amacının anlamlı bir yordayıcısı olduğunu (Toprak, 2018, 83) ve manevi zekânın yaşamın anlamının önemli bir yordayıcısı olup yaşamın anlamındaki değişimin %13'ünü açıkladığını tespit eden başka çalışmalar da mevcuttur (Söylemez, 2016, 83).

Tüm bu çalışmaların sonuçlarına bakıldığında, genel itibariyle gerek maneviyatın gerekse onunla benzer içeriğe ve olumlu ilişkiye sahip olan kavramların, hayatın anlamıyla hem pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ilişkiler gösterdikleri hem de hayatın anlamı üzerinde belli oranda yordayıcı etkilere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu sonuçlar, gerek bu çalışmada elde edilen bulgularla gerekse konuyla ilgili olarak diğer bazı araştırmacılar tarafından ileri sürülen ifadelerle de örtüşmektedir. Nitekim maneviyatın, hayata anlam vermede etkili olduğu ve maneviyatla desteklenecek bir yaşamın daha anlamlı olabileceği (Keskinoğlu vd., 2019, 728), insanın hayatını yaşamaya değer hale getirebileceği (Şahin vd., 2017, 688), yaşamın anlamı denildiğinde ilk akla gelen faktörlerden biri olduğu (Yüksel, 2012, 81; Şentürk-Yakut, 2014, 50) anlam ve amaç duygusu geliştirmeye yönelik genel insan deneyimini ifade ettiği (Apak, 2018, 1890), kişinin kendi hayatını nihaî olanla nasıl anlamlı hale getireceğine işaret ettiği (Emmons, 2008, 134) ifade edilmektedir. Benzer şekilde; maneviyatla bağlantılı olan dinin, dindarlığın ve dini inancın temel amacının bireyin varoluşunu anlamlandırarak hayatı anlam ve tutarlılıkla donatmak olduğu ifade edilmektedir (Tanrıverdi - Ulu, 2018, 1211). Ayrıca anlama yönelik arayışlara dinin verdiği cevapların başka bir şekilde karşılanmasının mümkün olmadığı ve dolayısıyla hayata anlam vermede dinin göz ardı edilemeyeceği de vurgulanmaktadır (Akıncı, 2005, 21).

Genel itibariyle Müslüman bir örnekleme yapılan bu çalışmada kullanılan manevi yönelim ölçeği maddelerinin dini bir özellik taşıyor olması dolayısıyla katılımcıların bunu bir anlamda dini bir ölçek olarak algılayıp, ki zaten ölçek dini bir içeriğe de sahiptir, cevaplandırmış olmaları ile dinin insanın en temel sorularına cevap vermeye çalışarak onun hayatını anlamlı hale getirmesi sonuçların bu şekilde çıkmasında etkili olmuş olabilir.

2. Öznel İyi Oluşun, Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Değerlendirmeler

Öğrencilerin öznel iyi oluş düzeylerinin hayatın anlamı üzerindeki etkisine yönelik yapılan regresyon analizi sonucu, öğrencilerin öznel iyi oluşu ile hayattaki anlam düzeyleri arasında ortanın üstünde pozitif yönde anlamlı bir korelasyon bulunmuş; hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %41,7'sinin öğrencilerin öznel iyi oluşları ile

açıklandığı tespit edilmiştir. Bu sonuç, öğrencilerin öznel iyi oluş düzeyleri arttıkça hayattaki anlam düzeylerinin de arttığını; hayatın anlamını yordamada öznel iyi oluşlarının %41,7 oranında etkili olduğunu göstermektedir.

Ok (2016, 65-67) tarafından yapılan deneysel bir çalışmada, anlam arayışı eğitimine katılan öğrencilerden deney grubunda yer alanların grup uygulamaları sonunda öznel iyi oluş düzeylerinin anlamlı biçimde arttığı; buna karşın kontrol grubunda yer alanların ön test ve son test puanları arasında anlamlı farklılığın olmadığı ve sonuç olarak anlam arayışı eğitimine katılan grubun öznel iyi oluş son test puanları ile bu eğitim programına katılmayan kontrol grubunun son test puanları arasında katılımcı grup lehine anlamlı bir farklılığın olduğu tespit edilmiştir. Krok (2018, 103) tarafından geç ergenler üzerinde yapılan araştırmada, hayatın anlamı ile öznel iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Benzer bir başka çalışmada, yaşamda anlamın varlığı ile öznel iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Bu sonuca göre, yaşamda anlam varlığına sahip olmanın öznel iyi oluşu artıran bir etkiye sahip olduğu anlaşılmıştır (Şahin vd., 2012, 830).

Diğer yandan, öznel iyi oluşla yakın ve pozitif yönde ilişkili olan kavramlar (iyi oluş, psikolojik iyi oluş vb.) ile hayatın anlamı ve onunla ilişkili olan hayatın amacı kavramları arasındaki ilişkileri inceleyen çalışmalara (özellikle Müslüman örneklerle yapılmış olanlar) bakıldığında, pozitif yönlü ilişkilerin daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Örneğin konuyla ilgili bir çalışmada, iyi oluşun yaşamda anlamın varlığı ile orta düzeyde ve pozitif yönde anlamlı ilişkiye sahip olduğu bulunmuştur (Altuntaş, 2018, 98). Toprak (2018, 79), hem içsel hem de dışsal yaşam amaçları ile iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler bulmuştur. Yine benzer diğer bazı araştırmalarda da yaşam amaçları veya içsel-dışsal yaşam amaçları ile öznel iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (İlhan, 2009, 93-94; Oğuz Duran-Tan, 2013, 161; Deniz, 2020, 48; Öztürk, 2015, 344).

Bunlarla birlikte, yaşamın anlamı, yaşamın amacı, mevcut anlam veya anlam varlığı değişkenleri ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit eden çalışmalar mevcuttur (Soylu, 2016, 33; Uz Baş, 2019, 4; Girgin, 2018, 45; Kaya - Küçük, 2017, 28; Önder - Mukba,

2017, 109; Alandete vd., 2018, 200-201). Yine Altıparmak (2019, 71) da yaptığı çalışmasında yaşamda anlam ve amaç ile iyi oluş arasında yüksek düzeyde bir ilişki bulunduğunu söylemektedir.

Öznel iyi oluş değişkeninin hayatın anlamını veya hayatın anlamı değişkeninin öznel iyi oluşu yordamasıyla ilgili çalışmaların bulgularına gelince; konuya ilişkin yapılan bir çalışmada umut, yaşamda anlam arayışı ve yaşamda anlamın varlığının öznel iyi oluşun anlamlı birer yordayıcısı olduğu ortaya konulmuştur. Buna göre, umut, yaşamda anlam arayışı ve yaşamda anlamın varlığı öznel iyi oluştaki toplam varyansın %30'unu açıklamaktadır (Şahin vd., 2012, 831). Diğer bir çalışma sonucu da yaşamda anlam varlığının öznel iyi oluşu olumlu yönde etkilediğini ve yaşamdaki anlamın, öznel iyi oluştaki toplam varyansın %34'ünü açıkladığını göstermektedir (Doğan vd., 2012, 615). Yine İlhan ve Özbay (2010, 112-113) tarafından yapılan çalışmada, öznel iyi oluşa en fazla olumlu etkiyi yapan değişkenlerden ikinci sırayı içsel amaçların aldığı görülmüştür. Benzer birtakım çalışmalarda da hem dışsal hem de içsel yaşam amacının öznel iyi oluşun pozitif yönde anlamlı yordayıcıları olduğu tespit edilmiştir (Öztürk, 2015, 345; Toprak, 2018, 83). Ayrıca Deniz (2020, 49), lise öğrencilerinde umut ve yaşam amaçlarının birlikte öznel iyi oluşa ilişkin varyansın %17,6'luk kısmını açıkladığını, bu oranın büyük kısmını umut değişkeninin oluşturmasının yanında yaşam amaçlarının da katkısının olduğunu bulmuştur.

Öznel iyi oluşla ilişkili diğer kavramlar (iyi oluş, psikolojik iyi oluş gibi) ile hayatın anlamı arasındaki yordayıcılıklara ilişkin çalışmalara bakıldığında ise hem yaşamın anlamı hem onun alt boyutlarından mevcut anlam hem de içsel amaçlar değişkenlerinin psikolojik iyi oluşun anlamlı yordayıcıları olduğunu tespit eden araştırmalar da mevcuttur (Uz Baş, 2019, 5; Göçen, 2019, 145; Önder - Mukba, 2017, 109). Bunlara ek olarak Altuntaş (2018, 103-104), ergenler üzerinde yaptığı çalışmasında, ergenlikte iyi oluşun varyansına, yaşamda anlamın varlığının %26 oranında katkı sağladığını bulmuştur. Bu konuyla ilgili olarak yurt dışında ve farklı kültürlerde yapılan bazı çalışmalarda da hem benzer sonuçların tespit edildiğini hem de bu sonuçlara paralel fikirlerin öne sürüldüğünü söylemek mümkündür (Alandete, 2015, 92; Kleftaras - Psarra, 2012, 337; Alandete vd., 2013, 20).

Tüm bu bilgilerden hareketle anlaşılacağı üzere, genel itibariyle gerek öznel iyi oluş gerekse onunla benzer içeriğe ve olumlu ilişkiye sahip olan kavramlar (iyi oluş, psikolojik iyi oluş gibi) hayatın anlamıyla hem pozitif yönde ve anlamlı düzeyde ilişkiler göstermekte hem de belli oranda birbirlerini yordamaktadırlar. Ancak burada belirtmek gerekir ki, eldeki bu çalışmanın yukarıda örnek olarak verilen çalışmalardan farkı, söz konusu örnek çalışmalarda hayatın anlamı yordayıcı rolü üstlenmişken; bu çalışmada öznel iyi oluş hayatın anlamını yordayan değişken olarak ele alınmıştır. Ayrıca ilgili çalışmalarda hayatın anlam veya amacının; iyi oluşu, öznel iyi oluşu veya psikolojik iyi oluşu açıklama oranları ile bu çalışmadan elde edilen öznel iyi oluşun hayatın anlamını açıklama oranı karşılaştırıldığında genel olarak diğer çalışmalarda hayatın anlam veya amacının öznel iyi oluşu açıklama yüzdelerinin bu çalışmadaki öznel iyi oluşun hayatın anlamını açıklama yüzdesinden daha düşük olduğu görülecektir. Bu sebeple iyi oluş, öznel iyi oluş veya psikolojik iyi oluşun hayatın anlamı üzerinde yordayıcı bir faktör olarak düşünülerek çalışmaların yapılması daha manidar durmaktadır. Diğer bir ifadeyle, hayatın anlam ve amacının öznel iyi oluşu artıran faktör olarak değil de öznel iyi oluş veya psikolojik iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamını artıran faktörler olarak ele alınmasının daha anlamlı olacağı kanaati oluşmaktadır. Bunlara ek olarak, öznel iyi oluşun alt faktörlerine (fazla olumlu duygu, az olumsuz duygu ve yaşam doyumu) bakıldığında, hepsinin kişinin daha anlamlı bir hayat yaşamasına katkı sunan öğeler olduğu görülebilecektir.

Ancak tüm bunlara rağmen, ileride konuyla ilgili yapılacak çalışmalarda hayatın anlamının iyi oluşu, öznel iyi oluşu veya psikolojik iyi oluşu yordayan bir değişken olarak ele alınmaya devam etmesi de pek yanlış olmayacaktır. Nitekim yukarıda bahsi geçen birçok çalışmada zaten değişkenler arası yordayıcılıklar bu şekilde işlenmiştir. Çünkü bu çalışmalarda, genel olarak hayatın anlamı, iyi oluşa ilişkin birçok kuramın temel bir ögesi olarak ele alınmakta ve hayatın anlamıyla birlikte iyi oluş düzeyinin yükseleceği düşünülmektedir (Steger vd., 2008, 661; Ho vd., 2010, 658, 662). Bu durumun da yaşamdan alınan doyumu artıracığı, duygulanımı olumlu yönde etkileyeceği ve dolayısıyla da öznel iyi oluş düzeyini yükselteceği ifade edilmektedir (Şahin vd., 2012, 832). Eldeki bu çalışma ise konuya farklı bir bakış açısı kazandırmış, yordanan (hayatın

anlamı) ve yordayıcı (öznel iyi oluş) değişkenlerin yerlerinin değiştirilebileceğini ortaya koymuştur. Nitekim bu araştırmada bireylerin iyi oluş, öznel iyi oluş veya psikolojik iyi oluş düzeylerinin yükselmesiyle birlikte hayatın anlamının farkına varıp daha anlamlı bir hayat yaşayabilecekleri mantığından hareket edilmiştir (Sarvimäki - Hult, 2000, 1027; Ulu, 2018, 194). Özetle denebilir ki, söz konusu iki değişkenin genellikle pozitif yönde bir ilişkiye sahip olmaları, onların rollerini değiştirerek birbirleri üzerinde yordayıcı etken olarak ele alınabileceklerini göstermektedir.

Sonuçların bu şekilde çıkmış olmasında, bireylerin belli bir düzeyde yaşam doyumu yaşamaları ile daha fazla olumlu duygu ve buna karşın daha az olumsuz duygu yaşamış olmaları dolayısıyla stresten, depresyondan, bunalımdan ve varoluşsal boşluktan uzak bir şekilde mutlu ve anlamlı bir hayat yaşamalarının etkisi olabilir.

3. Maneviyat ve Öznel İyi Oluşun Birlikte Hayatın Anlamını Yordamasına İlişkin Değerlendirmeler

Öğrencilerin maneviyat ve öznel iyi oluş düzeylerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcı etkilerine yönelik yapılan çoklu regresyon analizi sonucu, maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin, hayatın anlamı ile pozitif yönde ortanın üstü düzeyde anlamlı bir ilişki gösterdiği ve söz konusu iki değişkenin birlikte hayatın anlamına ilişkin toplam varyansın (değişkenliğin) %46,6'sını açıkladığı tespit edilmiştir. Regresyon katsayılarının anlamlılığına ilişkin t-testi sonuçları incelendiğinde de maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin birlikte hayatın anlamı üzerinde anlamlı bir yordayıcı olduğu görülmektedir ($p < 0,001$).

Maneviyat ve öznel iyi oluş değişkenlerinin hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılıklarına ilişkin değerlendirmeler yukarıda ayrı ayrı olarak yapılmıştır. Yapılan literatür taramaları neticesinde, bu çalışmayla benzer olacak şekilde, iki değişkenin birlikte hayatın anlamı üzerindeki yordayıcılıklarını ele alan başka bir çalışmaya özellikle ülkemizde rastlanmamıştır. Bu sebeple, bu başlık altında ilgili olabilecek örnek çalışmalara yer verilememiştir. Ancak söz konusu iki değişkenin hem ayrı ayrı hem de birlikte hayatın anlamını yordamada etkili birer faktör oldukları anlaşılmaktadır. Şu hâlde hem maneviyatın hem de öznel iyi oluşun hayatın anlamını yordamasına ilişkin ayrı ayrı olarak yapılan

değerlendirmelerin, bu iki değişkenin birlikte hayatın anlamını yordamalarında da yapılabileceğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamının Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1998.
- Akıncı, Adem. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3/9 (2005), 7-24.
- Aksoy, Elif. *Yetişkinlik Döneminde Hayatı Anlamlandırma ve Dindarlık İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Alandete, Joaquín García vd. "Meaning in Life and Psychological Well-Being in Spanish Emerging Adults". *Acta Colombiana de Psicología* 21/1 (2018), 196-205. <http://www.dx.doi.org/10.14718/ACP.2018.21.1.9>
- Alandete, Joaquín García. "Does Meaning in Life Predict Psychological Well-being?". *The European Journal of Counselling Psychology* 3/2 (2015), 89-98. <https://doi.org/10.5964/ejcop.v3i2.27>
- Alim, Ecran. *Ergenlerde Mükemmeliyetçilik, Öznel İyi Oluş ve Depresyon Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Altıparmak, Demet. *Öğretmenlerin Yaşam Amacı ve Anlamı Düzeyleri ve İyi Oluşları Arasındaki İlişkide Öz-Duyarlık Değişkeninin Aracı Rolü*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altuntaş, Serkan. *Ergenlerde İyi Oluşun Yordayıcısı Olarak Yaşamda Anlam, Minnettarlık ve Affedicilik*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Apak, Hıdır - Acar, Muhammet Cevat. "Dindarlığın Bir Boyutu Olarak Maneviyat". *Din Bilimleri Klasik Sorunlar Güncel Tartışmalar*. ed. M. Nesim Doru - Ömer Bozkurt. 365-378. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Apak, Hıdır. "Sosyal Hizmet Uygulamasında Din ve Maneviyatın Rolü (SHUDMR) Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlik ve

- Geçerlik Çalışması". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2018), 1889-1903. <https://doi.org/10.15869/itobiad.421314>
- Arvas, Fatma Balci. "Öznel İyi-Oлма Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2017/2), 165-202.
- Aştı, Nesrin vd. "Cerrahi Hemşirelik Bakımının Manevi Boyutu". *İstanbul Üniversitesi F.N.H.Y.O Dergisi* 13/54 (2005), 27-34.
- Ayan, Altan. "Makyavelist Kişilik Eğilimi Algılarının Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumu Üzerine Etkisi". *Yönetim ve Ekonomi* 24/1 (2017). 53-72. <https://doi.org/10.18657/yonveek.307496>
- Aydın, Cüneyd vd. "Hayatın Anlam ve Amacı Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 39-55. <https://doi.org/10.17120/omuifd.80248>
- Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 6/4 (2017), 89-108.
- Aydınay, Ayşin Satan. "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014), 56-74.
- Aydiner, Berent Burcu. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Amaçlarının Alt Boyutlarının Genel Öz-Yeterlik Yaşam Doyumu ve Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Bahadır, Abdülkerim. "Hayatın Sorgulayıcılığı Karşısında İnsan ve Üretkenlik". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2000), 443-477.
- Bahadır, Abdülkerim. *Hayatın Anlam Kazanmasında Psiko-sosyal Faktörler ve Din*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Bamonti, Patricia vd. "Spirituality Attenuates the Association Between Depression Symptom Severity and Meaning in Life". *Aging & Mental Health* 20/5 (2016), 494-499. <https://doi.org/10.1080/13607863.2015.1021752>
- Bash, Anthony. "Spirituality: The Emperor's New Clothes?". *Journal of Clinical Nursing* 13 (2004), 11-16. DOI: 10.1046/j.1365-2702.2003.00838.x

- Baş, Aslı Uz. "Psikolojik Danışman Adaylarında Psikolojik İyi Oluşun Yordayıcıları Olarak Minnettarlık, Yaşamın Anlamı ve Psikolojik Farkındalık". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2019), 1-9.
- Baş, Veysi - Hamarta, Erdal. "Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki". *Değerler Eğitimi Dergisi* 13/29 (2015), 369-391.
- Baş, Veysi. *Üniversite Öğrencilerinde Değerler ve Yaşamın Anlamı Arasındaki İlişki*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Battista, John - Almond, Richard. "The Development of Meaning in Life". *Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes* 36/4 (1973), 409-427. <http://dx.doi.org/10.1521/00332747.1973.11023774>
- Beyhan, Yahya - Boz, Abdulvehap. "Öz-Yeterliliğin Arkasındaki İtici Güç: Öznel İyi Oluş". *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2020), 122-144. <https://doi.org/10.47525/ulasbid.784350>
- Boztilki, Melike - Ardıç, Elif. "Maneviyat ve Sağlık". *JAREN* 3 (2017), 39-45. DOI: 10.5222/jaren.2017.1008
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayını, 2016.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi Yayını, 2011.
- Canda, Edward R. "Spiritual Connections in Social Work: Boundary Violations and Transcendence". *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 27/1-2 (2008), 25-40. <https://doi.org/10.1080/15426430802113749>
- Chandler, Cynthia K. vd. "Counseling for Spiritual Wellness: Theory and Practice". *Journal of Counseling & Development* 71/2 (1992), 168-175. <https://doi.org/10.1002/j.1556-6676.1992.tb02193.x>
- Çamur, Zeliha. *Yaşamda Anlam ve Dindarlık İlişkisi (Geç Ergenlik Dönemi)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çilingir, Lokman. "Hayatın Anlamı Nedir veya İyi Bir Hayat Nasıl Olmalıdır?". *Düşünen Siyaset* 18 (2003), 1-6.
- Daştan, Nihal Bostancı - Buzlu, Sevim. "Meme Kanseri Hastalarında Maneviyatın Etkileri ve Manevi Bakım". *Maltepe Üniversitesi Hemşirelik Bilim ve Sanatı Dergisi* 3/1 (2007), 73-78.

- Dein, Simon. "Din, Maneviyat ve Depresyon: Tetkik ve Tedavi İçin Öneriler". çev. Nurten Kımtır. *Ekev Akademi Dergisi* 58 (2014), 739-750.
- Delbecq, André L. "Spiritually-Informed Management Theory: Overlaying the Experience of Teaching Managers". *Journal of Management Inquiry* XX/X (2004), 1-5. <https://doi.org/10.1177/1056492605276844>
- Demirbaş, Nur. *Yaşamda Anlam ve Yılmazlık*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Deniz, Elif. *Lise Öğrencilerinde Yaşam Amaçları ve Umudun Öznel İyi Oluşla İlişkinin İncelenmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Diener, Ed-Seligman, Martin E. P. "Very Happy People". *American Psychological Society* 13/1 (2002), 81-84. <https://doi.org/10.1111/1467-9280.00415>
- Diener, Ed - Ryan, Katherine. "Öznel İyi Oluş: Genel Bir Bakış". çev. Nevzat Gencer. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018), 2621-2638. <https://doi.org/10.17218/hititsosbil.457382>
- Diener, Ed. "Assessing Subjective Well-Being: Progress and Opportunities". *Social Indicators Research Series* 39 (2009), 25-65. DOI 10.1007/978-90-481-2354-43
- Diener, Ed. "Subjective Well-being: The science of Happiness and a Proposal for a National Index". *American Psychologist* 55/1 (2000), 34-43. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.55.1.34>
- Diener, Ed. "Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin* 95/3 (1984), 542-575. DOI 10.1007/978-90-481-2350-6 2
- Diener, Ed. "Assessing Subjective Well-Being: Progress and Opportunities". *Social Indicators Research* 31 (1994), 103-157. <https://doi.org/10.1007/BF01207052>
- Doğan, Tayfun - Eryılmaz, Ali. "İki Boyutlu Benlik Saygısı ve Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 33 (2013/I), 107-117. <https://doi.org/10.9779/PUJE434>
- Doğan, Tayfun vd. "Meaning in Life and Subjective Well-Being among Turkish University Students". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 55 (2012), 612-617. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.09.543>

- Dost, Meliha Tuzgöl. "Öznel İyi Oluş Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* III/23 (2005), 103-111.
- Duran, Nagihan Oğuz-Tan, Şeref. "Minnettarlık ve Yaşam Amaçları Yazma Çalışmalarının Öznel İyi Oluşa Etkisi". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 5/40 (2013), 154-166.
- Dursun, Neslihan. *Evoli ve Bekâr Bireylerin Yaşamın Anlamı ve Maneviyat Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Rayond. "Din Psikolojisi". çev. Ali Ayten. *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2001/2), 105-124.
- Emmons, Robert A. "Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihaî İlgi Psikolojisi". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu - Fatma Şengül. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (2008), 133-158.
- Eryılmaz, Ali - Atak, Hasan. "Ergen Öznel İyi Oluşunun Öz Saygı ve İyimserlik Eğilimi ile İlişkinin İncelenmesi". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 10/37 (2011), 170-181.
- Eryılmaz, Ali. "Amaçlar: Ruh ve Beden Sağlığını Korumanın Önemli Bir Aracı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (2012a), 428-448. <https://doi.org/10.5455/cap.20120426>
- Eryılmaz, Ali. "Pozitif Psikoterapi Bağlamında Yaşam Amaçları Belirleme Ölçeğinin Üniversite Öğrencileri Üzerinde Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi". *Klinik Psikiyatri* 15 (2012b), 166-174.
- Frankl, Victor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 2000.
- Girgin, Yılmaz. *Üniversite Öğrencilerinin Yaşam Anlamı ve Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Göcen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma Ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/13 (2013), 97-130.
- Göcen, Ahmet. "Öğretmenlerin Yaşam Anlamı, Psikolojik Sermaye ve Cinsiyetinin Psikolojik İyi Oluşlarına Etkisi". *Cumhuriyet Uluslararası Eğitim Dergisi* 8/1 (2019), 135-153. <https://doi.org/10.30703/cije.457977>

- Göka, Erol. *Hayatın Anlamı Var mı?*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 14 Mayıs 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Gürsu, Orhan - Ay, Yaşar. "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 1176-1190. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.3007>
- Harlos, Karen P. "Toward a Spiritual Pedagogy: Meaning, Practice and Applications in Management Education". *Journal of Management Education* 24/5 (2000), 612-627. <https://doi.org/10.1177/105256290002400506>
- Hill, Peter C. vd. "Din ve Maneviyatı Kavramlaştırma: Birleşme ve Ayrılma Noktaları". çev. Nurten Kimter. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2013), 85-118.
- Ho, Man Yee vd. "The Role of Meaning in Life and Optimism in Promoting Well-being". *Personality and Individual Differences* 48 (2010), 658-663. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2010.01.008>
- Ingrid, Brdar vd. "Life Goals and Well-being: Are Extrinsic Aspirations Always Detrimental to Well-being". *Psychological Topics* 18/2 (2009), 317-334.
- Ivtzan, Itai vd. "Linking Religion and Spirituality with Psychological Well-Being: Examining Self-Actualisation, Meaning in Life, and Personal Growth Initiative". *Journal of Religion and Health* 52/3 (2013), 915-929. Doi: 10.1007/s10943-011-9540-2
- İlhan, Tahsin-Özbay, Yaşar. "Yaşam Amaçlarının ve Psikolojik İhtiyaç Doyumunun Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Rolü". *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi* 4/34 (2010), 109-118.
- İlhan, Tahsin. *Üniversite Öğrencilerinin Benlik Uyumu Modeli: Yaşam Amaçları, Temel Psikolojik İhtiyaçlar ve Öznel İyi Oluş*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Judge, Timothy A. vd. "Core Self-Evaluations and Job and Life Satisfaction: The Role of Self-concordance and Goal Attainment". *Journal of Applied Psychology* 90/2 (2005), 257-268. <https://doi.org/10.1037/0021-9010.90.2.257>
- Karslı, Necmi. "Üniversite Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Dindarlık İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2020), 169-201. <https://doi.org/10.17120/omuifd.718108>

- Kasapoğlu, Figen. "Manevi Yönelim Ölçeği'nin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması". *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 16/3 (2016), 51-68. <https://doi.org/10.17679/iuefd.16360640>
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2017), 17-44.
- Keskinoğlu, Muhammet Şerif vd. "İyi Oluşun Maneviyat Endeksi Ölçeğinin Uyarlanması". *Turkish Studies* 14/3 (2019), 723-737. DOI: 10.29228/TurkishStudies.22717
- Kızılırmak, Özlem. *Genç Yetişkinlerde Yaşamda Anlamın Maneviyat ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Kleftaras, George - Psarra, Evangelia. "Meaning in Life, Psychological Well-Being and Depressive Symptomatology: A Comparative Study". *Psychology* 3/4 (2012), 337-345. <https://doi.org/10.4236/psych.2012.34048>
- Krok, Dariusz. "When is Meaning in Life Most Beneficial to Young People? Styles of Meaning in Life and Well-Being Among Late Adolescents". *Journal of Adult Development* 25 (2018), 96-106. DOI: 10.1007 / s10804-017-9280-y
- Macić, Merve Altınlı - Coleman, Thomas J. "Spirituality and Religion: An Empirical Study Using a Turkish Muslim Sample". *Psychology of Religion in Turkey*. ed. Zuhul Ağlıkaya Şahin vd. 160-176. Leiden: Brill, 2015.
- Neck, Christopher P.-Milliman, John F. "Thought Self-Leadership: Finding Spiritual Fulfillment in Organizational Life". *Journal of Managerial Psychology* 9/6 (1994), 9-16. <https://doi.org/10.1108/02683949410070151>
- Ok, Eyyüp. *Anlam Arayışı Eğitim Programının Lise Öğrencilerinin Öznel İyi Oluş Düzeylerine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Onur, Ferhat. "Sorgulanmamış Hayat Yaşanmaya Değer mi?". *Beytulhikme an International Journal of Philosophy* 6/1 (2016), 307-322. Doi: 10.18491/bijop.xxxxx
- Önder, Fulya Cenkseven - Mukba, Gamze. "Üniversite Öğrencilerinde Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkide Yaşam Amacının

- Aracı Rolü". *The Journal of Academic Social Science Studies* 62 (2017), 103-116. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS7246>.
- Örgev, Mehmet - Günelan, Mustafa. "İşyeri Maneviyatı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2011), 51-64.
- Özbiler, Şerife vd. "Çocuklukta Anne Kabul-Reddinin Yetişkinlikteki Öznel İyi Oluşa Yansıması: Fonksiyonel Olmayan Tutumların Aracı Rolü". *Aile Psikolojik Danışmanlığı Dergisi* 2/1 (2019), 53-75.
- Özen, Özlem. *Ergenlerin Öznel İyi Oluş Düzeyleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Öztürk, Abdülkadir. "Öğretmenlerin Sahip Oldukları Yaşam Amaçları ve Sosyal Desteğin Öznel İyi Oluş Üzerindeki Yordayıcı Rolü". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* (2015), 338-347.
- Pargament, Kenneth I. "Din Psikolojisi mi, Din ve Maneviyat Psikolojisi mi? Gerekliler ve İtirazlar". çev. Ahmet Rifat Geçioğlu. *Bilimname* XXIX/2 (2015), 365-382.
- Rio, Carlos Del M. - White, Lyle J. "Maneviyyatı Dindarlıktan Ayırmak: Hilomorfik Bir Bakış Açısı". çev. Selma Baş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 37 (2016), 73-113.
- Ryff, Carol D. "Happiness is Everything, or is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989), 1069-1081. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.57.6.1069>
- Sağlam, Murat - Topsüner, Füsün. "Dijital Oyunlar ve Öznel İyi Oluş İlişkisi: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Örneği". *Humanities Sciences (NWSAHS)* 14/2 (2019), 31-50. <http://dx.doi.org/10.12739/NWSA.2019.14.2.4C0230>
- Sarı, Tuğba - Çakır, Gülfem. "Mutluluk Korkusu ile Öznel ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 5/Özel Sayı 2 (2016), 222-229.
- Sarvimäki, Anneli - Hult, Bettina Stenbock. "Quality of Life in Old Age Described as a Sense of Well-Being, Meaning and Value". *Journal of Advanced Nursing* 32/4 (2000), 1025-1033. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2000.01568.x>
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. çev. S. K. Akbaş. Ankara: HYB Basım Yayın, 2002.

- Sevinç, Kenan vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Sezer, Sevgi. "Yaşamın Anlamı Konusuna Kuramsal ve Psikometrik Çalışmalar Açısından Bir Bakış". *Ankara University, Journal of Faculty of Educational Sciences* 45/1 (2012), 209-227.
- Sheldon, Kennan M. - Eliot, Andrew J. "Goal Striving, Need Satisfaction, and Longitudinal Well-being: The Self-concordance Model". *Journal of Personality and Social Psychology* 76/3 (1999), 482-497. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.76.3.482>
- Sørensen, Torgeir vd. "Meaning-Making, Religiousness and Spirituality in Religiously Founded Substance Misuse Services-a Qualitative Study of Staff and Patients' Experiences". *Religions* 6 (2015), 92-106. <https://doi.org/10.3390/rel6010092>
- Soylu, Cem. *Orta Yetişkinlikte Benlik Saygısı, Hayatın Anlamı ve Psikososyal Uyum Arasındaki İlişkiler: Meme Kanseri Hasta Örneklemi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Söylemez, Aydın. *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Steger, Michael F. vd. "The Meaningful Life in Japan and the United States: Levels and Correlates of Meaning in life". *Journal of Research in Personality* 42 (2008), 660-678. <https://doi.org/10.1016/j.jrp.2007.09.003>
- Swinton, J. *Spirituality and Mental Health Care Rediscovering a 'Forgotten' Dimension*. London: Jessica Kingsley Publishers, 2001.
- Şahin, Mustafa vd. "Öznel İyi Oluşu Açıklamada Umut ve Yaşamda Anlamın Rolü". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 20/3 (2012), 827-836.
- Şahin, Rukiye vd. "Manevi Anlam ile Maneviyat İlişkinin İncelenmesi". *Turkish Studies* 12/28 (2017), 681-702. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies>.
- Şentürk, Habil - Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 45-60.
- Şimşek, Ali. "Araştırma Modelleri". *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. 80-107. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını, 2015.

- Tanrıverdi, Abdullah - Ulu, Mustafa. "Lise Öğrencilerinde Hayatın Anlam ve Amacı ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2018), 1198-1234. <https://doi.org/10.30627/cuilah.469850>
- Tarhan, Senanur. *Yaşamda Anlam, Hayat Memnuniyeti, Dindarlık İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Toprak, Yasin. *Maneviyat, Yaşam Amaçları ve İyi Oluş Arasındaki İlişki*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Topuz, Cemrenur. *Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin Öznel İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş İle İlişkisinin İncelenmesi*. İstanbul: Fatih Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Ulu, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/37 (2018), 183-215. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.414012>
- Usborne, Esther vd. "Goals and Social Relationships: Windows into the Motivation and Well-being of Street Kids". *Journal of Applied Social Psychology* 39/5 (2009), 1057-1082. <https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.2009.00472.x>
- Yalom, Irvin. *Varoluşçu Psikoterapi*. çev. Z. İ. Babayiğit. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2001.
- Yıkılmaz, Murat - Güdül, Meryem Demir. "Üniversite Öğrencilerinde Yaşamda Anlam, Bilinçli Farkındalık, Algılanan Sosyoekonomik Düzey ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkiler". *Ege Eğitim Dergisi* 16/2 (2015), 297-315.
- Yıldırım, Murat vd. "Meaning in Life, Religious Coping, and Loneliness During the Coronavirus Health Crisis in Turkey". *Journal of Religion and Health* 60 (2021), 2371-2385. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>
- Yüksel, Ruşen. "Genç Yetişkinlerde Yaşamın Anlamı". *Sakarya University Journal of Education* 2/2 (2012), 79-91.
- Zastrow, Charles. *Sosyal Hizmete Giriş*. Ankara: Nika Yayınları, 2013.
- Zinnbauer, Brian J.-Pargament, Kenneth I. "Dindarlık ve Maneviyat". çev. Sevdener Düzgüner. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar*

C. AYDIN & M. KAYA / The Prediction of the Variables of Spirituality and Subjective Well-Being
About the Meaning of Life | 77

ve İlgili Alanları. haz. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 61-103.
Phoenix Yayınevi: Ankara, 2013.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 79-110

Racül/Ricâl Kelimelerinin Kur'ân'da Kullanılışı

Cengiz GÜNEŞ

Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and al-Balagha
Nevşehir, Turkey

cengizgunes@nevsehir.edu.tr

orcid.org/0000-0003-2979-7271

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 79-110

Atıf / Cite as: Güneş, Cengiz. "Racül/Ricâl Kelimelerinin Kur'ân'da Kullanılışı [The Use of the Words Racul/Rical in the Qur'an]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 79-110

<https://doi.org/10.18498/amaialad.962733>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

The Use of the Words Racul/Rical in the Qur'an

Abstract

In this article, the use of the words racul/ricâl in the Qur'an has been researched from classical and modern tafsir and lexical sources. In our study, firstly, the etymology of the word racul is given. The words racul and the plural form ricâl, which are found in more than fifty places, are derived from the root "ر . ج . ل" in Arabic. Derived from this root, the word "racul", which means adult, grown man, human, resourceful, also means a person who is brave, valiant, has positive qualities befitting a human being, has virtue, is reliable, and competent. It is important to classify the subjects of the verses in which these words are used, to deal with them under a title and to make a semantic map of the words. It was thought that it would be appropriate to examine the words racul/ricâl under a separate title, since they are included in the field of Mubhamatu'l-Qur'an. Because, even if some adjectives are added to the words racul/ricâl from time to time, it is seen that they have a closed meaning in most places. In this context, the word racul is used as any person in the 37th verse of the chapter of Kahf: "Or you," said his friend, who was talking to him, and said "Do you not believe in Allah, who created you from soil, then from nutfa (sperm) and then transformed you into a man (رَجُلًا)?" In the Qur'an, the words racul/ricâl are also used to express a Muslim person. Regarding the witnesses who should be kept in the shopping; "...Have two witnesses from your men (مِنْ رِجَالِكُمْ). If two men (رَجُلَيْنِ) cannot be found, one of the witnesses you will consent to (رَجُلًا) and two women - if one is wrong, the other to remind him-" is ordered. Here, the racul represents a Muslim person. Although angels are beings without masculinity or femininity, they are sometimes descended to earth in male form to perform their duties. As a matter of fact, the words of racul/ricâl in al-An'am sura 8-9 are used to point to the Prophets and angels: "What if an angel had been sent down on him! they said. If we had sent down an angel, of course, the work would have been completed and they would not have been given a respite. "If we had made the prophet an angel, we would certainly have made him in the form of a human (رَجُلًا) and we would have made them doubt that they were falling again." In the Qur'an, the men of the jinn are expressed with the word ricâl and the words related to this issue are included in the sixth verse of the same name: "It is true that some people (رِجَالًا) would take refuge in some of the jinn (men) (بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنَّ) that they would increase their excesses." The words racul/ricâl are also used in the sense of those who keep their promise to Allah and yearn for martyrdom, regardless of gender. In one of

these verses, Allah Almighty states: Here are some of them who kept their promise and gave their lives on that way; some await (martyrdom). They have not changed (their words) in any way." Racul is used to mean male persons in many verses. The words racul, raculayn, ricâl and imra'a appear side by side in the 282nd verse of Surah Baqarah: "...Have two witnesses among your men. If two men are not found, one of the witnesses you will consent to, and two women - if one is wrong, the other to remind him--" In this verse, all three forms are used as a mean of male, and the word imrae is used as a mean of female, and they are the opposite of each other in terms of gender. There are some people whom Allah praises in the Qur'an. These people are expressed with the word ricâl in three verses. In one of these verses, the word ricâl is mentioned as follows: "Never pray in it! Of course, it is more correct to pray in the mosque (Quba Masjid), which was built on taqwa from the first day. There are men (رِجَالٌ) who like to be cleaned in it. And Allah loves those who are very clean." Although the phenomenon is expressed in terms of men in the verse, it is understood that it also includes women who fulfil their moral and material rights.

Keywords: Tafsir, Racul/Ricâl, Mubhamâtü'l-Kur'ân, Gender, Male.

Racül/Ricâl Kelimelerinin Kur'ân'da Kullanılışı

Öz

Bu makalede racül/ricâl kelimelerinin Kur'ân'da kullanılışı klasik ve modern tefsirler ile lügat kaynaklarından araştırılmıştır. Çalışmamızda ilk olarak racül kelimesinin etimolojisine yer verilmiştir. Elliden fazla yerde bulunan racül ve çoğulu olan ricâl kelimeleri Arapçada "ر . ج . ل" kökünden türemektedir. Bu kökten türeyen ergin, yetişmiş erkek, insan, becerikli gibi anlamları ifade eden "racül" kelimesi ayrıca mert, yiğit, insana yakışır olumlu nitelikleri bulunan, erdem sahibi olmuş, kendisine güvenilir, işinin ehli olan kişi anlamlarına da gelmektedir. Bu kelimelerin geçtiği âyetlerin konularının tasnife tabi tutulması, bir başlık altında ele alınması ve kelimelerin anlam haritasının çıkarılması önem arz etmektedir. Racül/ricâl kelimelerinin Mübhemâtü'l-Kur'ân alanına girmesi nedeniyle müstakil bir başlıkta incelenmesinin uygun olacağı düşünülmüştür. Zira racül/ricâl kelimelerine zaman zaman bazı sıfatlar eklense bile çoğu yerde kapalı bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda racül kelimesi Kehf suresi 37. âyette herhangi bir kişi olarak kullanılmaktadır: "Kendisiyle konuşmakta olan arkadaşı ona hitaben, 'Yoksa sen' dedi, seni topraktan sonra nutfeden (sperm) yaratan, daha sonra seni bir adam (رَجُلًا) biçimine sokan Allah'a da mı inanmıyorsun?"

Kur'ân'da racül/ricâl kelimeleri, aynı zamanda Müslüman bir kişiyi ifade edecek şekilde geçmektedir. Alışverişte bulundurulması gereken şahitlerle ilgili olarak; "...Erkeklerinizden (مِنْ رِجَالِكُمْ) iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek (رَجُلَيْنِ) bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek (رَجُلًا) ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)...” buyurulmaktadır. Burada racül Müslüman bir şahsı göstermektedir. Melekler erkeklikleri ve dişilikleri olmayan varlıklar olmasına rağmen görevlerini icra için bazen erkek şeklinde yeryüzüne indirilmişlerdir. Nitekim racül/ricâl lafızları el-En'âm suresi 8-9. âyetlerde Peygamberler ve melekleri işaret edecek şekilde kullanılmaktadır: “Ona bir melek indirilseydi ya! dediler. Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi. “Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu insan (رَجُلًا) suretine sokar onları yine düşmekte oldukları kuşkuya düşürürdük.” Kur'ân'da cinlerin erkekleri ricâl kelimesiyle ifade edilmekte ve bu konuyla ilgili lafızlar aynı isimdeki Cin suresinin altıncı âyetinde şöyle yer almaktadır: “Şu da gerçek ki, insanlardan (رِجَالًا) bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere (erkeklerle) (بِرِجَالٍ مِنْ الْجِنَّ) sığımlardı da onların taşkınlıklarını arttırdılar.” Racül/ricâl kelimeleri, cinsiyetle alakası olmayacak şekilde, özellikle de Allah'a verdiği sözde duran ve şehitlik için can atan kimseler manasında da istihdam edilmektedir. Bu âyetlerden birinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Müminler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler (رِجَالًا) var. İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği) beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde (sözlerini) değiştirmemişlerdir.” Racül, birçok âyette erkek şahıslar anlamında kullanılmaktadır. Bakara suresi 282. ayette racül, racüleyn, ricâl ve imrae kelimeleri yan yana yer almaktadır: “...Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)...” Bu âyette her üç form erkek anlamında, imrae kelimesi de kadın manasında kullanılmakta ve cinsiyet olarak birbirlerinin zıddını teşkil etmektedir. Allah Teâlâ'nın Kur'ân'da övgüyle söz ettiği bir kısım kişiler vardır. Bu kişiler üç âyette ricâl kelimesi ile ifade edilmektedir. Bu âyetlerden birinde ricâl kelimesi şöyle geçmektedir: “Onun içinde asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar (رِجَالًا) vardır. Allah da çok temizlenenleri sever.” Âyette olgu erkekler üzerinden ifade edilse de temizliği maddî manevî hakkıyla yerine getiren kadınları da kapsadığı anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Racül/Ricâl, Mübhemâtü'l-Kur'ân, Cinsiyet, Erkek.

Giriş

Genelde şiddetin özelde de kadına şiddetin toplumumuzda her geçen gün arttığı tartışma götürmeyen bir durumdur.¹ Öyle ki birçok kadın uğrağı şiddet dolayısıyla ölüme bile maruz kalmaktadır. Ancak bu gerçeklerle birlikte durumdan kaynaklı olarak kimi zaman bir cins olarak erkeğe karşı pek de insafli olmayan bakış açılarının geliştirildiği hatta erkeklerin ötekileştirildiği ve değersizleştirildiği bile görülmektedir. Bu noktada Kur'ân'ın erkeğe yüklediği vizyon ve misyona bakmak onu incelemek oldukça önem arz etmektedir. İslam'ın özüksendiği toplum yapısı ve bununla yoğrulan sosyal yapımızda erkek, evini geçindirmek, çocuklarının ve hanımının ihtiyacını karşılamak için en zor şartlarda bile mücadeleden vaz geçmeyen kuvvetli bir şahsiyettir. Kur'ân merkezli yiğitlik anlayışında erkek, cesareti, erliğı, dostluğu, arkadaşı ve ailesi için kendini tehlikeye atılabilmeyi, yüce değerler için kendisini feda edebilmeyi ifade etmektedir. Bunlarla birlikte Kur'ân perspektifinde racül/ricâl kelimelerini farklı başlıklarda ele almak mümkündür.

1. Racül/Ricâl Kelimelerinin Etimolojisi

Arapçada “ر . ج . ل” kökünden türeyen ve ergin, yetişmiş erkek, insan, ehil,² becerikli gibi anlamları ifade eden “racül” kelimesi ayrıca mert, yiğit, insana yakışır olumlu nitelikleri bulunan, erdem sahibi olmuş, kendisine güvenilir, işinin ehli olan kişi vb. anlamlara da gelmektedir.³ Görüldüğü üzere “ر . ج . ل” kökünden türeyen kelimelerin genel karakteristik özelliğı güç ve kuvvet ifade etmesidir.⁴ Racül kelimesinin çoğulu “رجال / ricâl”dir. Racül; erkek, kâmil ve olgun olan kişidir.⁵ İnsan

¹ Şiddet hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Adem Güneş, *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016).

² Ebû Abdırrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, “rcl”, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 6/101.

³ Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 1/109; 4/3945; Nevin Kardeş vd., *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 2004), 1/25.

⁴ Asım Efendi, “rcl”, *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, ed. Mustafa Koç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 5/4510.

⁵ Ferâhîdî, “rcl”, 6/101; Ebü'l-Kâsım İsmâîl İbn Abbâd, “rcl”, *el-Muhît fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasen Al Yasin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb li'l-Melâyin, 1994), 7/82; Cevherî Ebû Nasr İsmâîl İbn Hammâd, “rcl”, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407), 4/1705; Ebü'l-Kâsım Hüseyin

cinsinden erkek anlamına gelen racül, gulâmdan yaşça üstte yer almakta ve ihtilam olmanın sonrasını ifade etmektedir.⁶ Diğer bir deyişle buluğa ermekle küçüklük sınırını aşmış olan ademoğullarından erkek cinsine racül denilmektedir.⁷ Farsçada merdüm Türkçede er kişi tabir olunur.⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın gûnahtan arınan yiğitleri (رجال) sevdiğinden söz edilmiş (et-Tevbe 9/108), alışveriş ve ticaretin kendilerini Allah'ı anmaktan alıkoymadığı, Allah'a verdikleri sözde duran erler (رجال) övülmüş (en-Nûr 24/37; el-Ahzâb 33/23) ve vahyin erlere geldiği belirtilmiştir (en-Nahl 16/43). Dolayısıyla dinî hükümlere ve ahlâk kurallarına bağlı kalan, bunları cesaretle uygulayan kişilere er (رجال) denilmiştir.⁹ Bu bağlamda racül kelimesi, En'âm suresi 9. âyette erkek anlamında kullanılmıştır.¹⁰ “Şayet peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam (رجل) suretine sokar, onları yine halen içinde buldukları kuşkuyla düşürürdük.”¹¹ Bu âyette;

“Şayet Allah onlara gönderdiği elçiyi bir melek ya da beşer yerine bir meleği elçi gönderseydi yine değişen bir şey olmayacaktı. Zira onu melek suretinde değil insan görünümünde bir adam olarak göndereceği için, bunun sonucunda yine onları, bu gelenin gerçekten melek mi yoksa insan mı olduğu hususunda şaşkınlığa düşüreceği”¹²

bildirilmektedir. Racül kelimesi hadislerde de çokça kullanılmıştır. Bunlardan birisinde “...Kalbi mescitlere bağlı adam (رجل)...”¹³ şeklinde yer almakta ve herhangi bir kişiyi anlatmaktadır.

b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “rcl”, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beirut: Dâru'l-Kalem, 1412), 344.

⁶ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdır, 1414), “rcl”, 11/265.

⁷ Seyyid Şerif Cürçani, *Kitabu't-Tarifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 55.

⁸ Asım Efendi, “rcl”, 5/4510.

⁹ Süleyman Uludağ, “Ricâlullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/80.

¹⁰ Muhibiddîn Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murteza ez-Zebîdî, “rcl”, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: et-Türâsü'l-A'rabi, 1997), 29/33-34.

¹¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2007).

¹² Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/380-381.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Zühêyr İbn Nâsır'ın-Nâsır (Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), “Ezân”, 36;

Netice itibariyle racül/ricâl kelimeleri olan kelimelerinin; er, yiğit, adam, zaman zaman da kişi ve insan olarak anlamlandırıldığı müşahede edilmektedir.

2. Mübhemâtü'l-Kur'ân Açısından Racül/Ricâl Kelimeleri

Her ne kadar Kur'ân'da müphem bırakılan olay ve isimlerin önemli olmadığı, önemli olanın verilmek istenen mesaj olduğu belirtilse de insan tabiatında genellikle gizli bırakılan şeylerin keşfine yönelik eğilimler olagelmıştır. Kişileri ve olayların geçtiği yerleri bilmek insanın merakını ve zihindeki soru işaretlerini gidermektedir. Ayrıca insanın araştırma, bulma ve akıl yürütme kabiliyetini geliştirmektedir. Dolayısıyla asıl verilmek istenen mesajdan uzaklaşmadan Kur'ân'daki mübhemâtı çözmeye çalışmak boş bir uğraş olmasa gerektir. Bu meyanda âyetlerdeki şahıslar ve mekanlar merak konusu olmuştur.

Mübhemâtü'l-Kur'ân, Kur'an'da isimleri açık bir şekilde geçmeyen ilgi zamirleri (ism-i mevsuller), işaret isimleri, zamir ve cins isimlerle değinilen erkek, kadın gibi şahısları, şehir, köy benzeri mekân adlarını, topluluk ve kabile gibi grupları ifade eden belirsiz isimlerdir.¹⁴ Racül ve ricâl kelimeleri de birçok yerde müphem kullanılan kelimelerdendir. Nitekim bir âyette racül kelimesi şu şekilde yer almaktadır: “Şehrin öbür ucundan bir adam (رجل) koşarak geldi.¹⁵ Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için hakkında müzakere ediyorlar. Derhal (buradan) çık! İnan ki ben senin iyiliğini isteyenlerdenim, dedi.”¹⁶ Şehrin diğer ucundan koşarak gelen bu

“Zekât”, 16; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), “Zekât”, 91; Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Zühd”, 53.

¹⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (y.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 4/93-94; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 182; Mevlüt Erten, “Mübhemâtü'l-Kur'ân”, *İnönü Üniversitesi Darend'e İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/1 (1995), 123.

¹⁵ Bu formda gelen diğer bir âyet Yâsîn suresinin 20. âyetidir. Bu konuda müstakil bir makale olduğu için ona atıfta bulunmakla yetineceğiz. Bk. Hasan Çetinel, “Şehrin Uzak Yerinden Koşarak Gelen Adam”, *Toplum Birey İkileminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*, ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çiççi (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2019), 265.

¹⁶ el-Kasas 28/20.

adamın ismi kaynaklarda Hezekiel b. Sabûra olarak geçmektedir. Firavun ailesine mensup olan bu kişi onun amcasının oğlu olarak açıklanmaktadır.¹⁷ Hz. Musa'nın öldürüleceğini kendisine haber vermektedir. İlgili şahsın Şemûn olduğu da söylenmektedir. Firavunun zulmüne ve başına gelecekleri bilmesine rağmen o, misyonunu zamanının peygamberine kurulan tuzağı açıklayarak yerine getirmiştir. Aynı kişi bir diğer âyette şöyle anlatılmaktadır: *"Firavun ailesinden olup, imanını gizleyen bir mümin adam (عَبْدُ) şöyle dedi: Siz bir adamı (عَبْدُ) 'Rabbim Allah'tır' diyor diye öldürecek misiniz? Halbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirmiştir. Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir. Eğer doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiğinin (azâbın), bir kısmı olsun gelip size çatar. Şüphesiz Allah, haddi aşan, yalancı kimseyi doğru yola erdirmez."*¹⁸

Şehrin öbür ucundan koşarak gelen adam ile bu âyetteki imanını gizleyen müminin aynı kişi olduğu kaydedilmektedir.¹⁹ Firavunun akrabası olduğu rivayet edilen bu şahsın aynı zamanda onun adına iş yapma yetkisine sahip biri olduğu ve bugünkü tabirle emniyet müdürlüğü görevini deruhte ettiği de rivayet edilmektedir. Bu yetkiyi de kullanarak Hz. Musa'nın öldürülmesinin hukukî olmadığını, zira bir kimsenin sadece ben Allah'a iman ediyorum demesinden dolayı öldürülemeyeceğini bildirmiştir. Ayrıca bu zat, meseleyi tahlil ederek *"Eğer o yalancı ise yalanı kendisinedir. Eğer doğru söylüyorsa sizi tehdit ettiğinin (azâbın), bir kısmı olsun gelip size çatar."* şeklindeki itirazını dile getirmiştir. Bu nedenle onun yakasını bırakın, eğer yalan söylüyorsa yalanının sorumluluğu kendisine aittir. Yok eğer doğru söylüyorsa, uyardığı hususların bir kısmı sizi sıkıntıya sokabilir, o halde her iki durumda evla olan onu bırakmaktır diyerek, Hz. Musa'nın

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyişiş (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964), 13/266; Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: 1998), 2/635. Bu kişinin saraydan, yani şehrin en yüksek mevkiinden biri olduğuna dair yorum için bk. Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhid Mesajı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 889.

¹⁸ el-Mü'min 40/28.

¹⁹ Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1422), 4/35.

öldürülmesine bir devlet erkanı olarak karşı çıkmıştır.²⁰ Bu yiğit adam, ilk önce imanını gizleyerek zaman kazanmış ve Firavunu avutmuşsa da nihayet Hz. Musa'nın öldürülmesi kararı karşısında ortaya çıkma gereğini hissetmiş, evvela nasihat yolunu tutmuş, sonra da aleni olarak mücadeleye koyulmuştur. Aynı şahıs bu meyanda Hz. Musa'nın doğruluğu ile ilgili deliller serdederek, o bir yalancı olsaydı Allah ona herhangi bir beyyine vermez, mucizelerle onu teyit etmez diyerek onları dünya ve ahiret azabıyla uyarmaktadır.²¹

Müphem olarak kullanılan ricâl kelimesi de birçok yerde bulunmaktadır. Bunlardan biri A'râf'taki adamlardır: *"İki taraf (cennetlikler ve cehennemlikler) arasında bir perde ve A'râf üzerinde de herkesi simalarından tanıyan adamlar (رجال) vardır ki, bunlar henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umarak cennet ehline: 'Selâm size!' diye seslenirler. Gözleri cehennem ehli tarafına döndürülünce de, "Ey rabbimiz! Bizi zalimler topluluğu ile beraber bulundurma!" derler. (Yine) A'râf ehli simalarından tanıdıkları birtakım adamlara (رجال) seslenerek derler ki: Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz büyüklük size hiçbir yarar sağlamadı."*²² Âyet-i kerimedeki kapalılıklardan biri A'râf, diğeri de burada bulunan kişilerin kimler olduğudur. Yer aldığı sureye de ismini veren A'râf kelimesi, cennet ve cehennem arasında bulunan yüksekçe bir surun²³ adıdır.²⁴ Bu surda bulunan ricâl her iki tarafı da görebilmektedir. *"Henüz cennete giremedikleri halde (girmeyi) umanlar..."* kimlerdir? A'râf'taki bu adamlar konusunda tefsir bilginleri ihtilaf etmişler ve birçok görüş serdetmişlerdir.

²⁰ er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 27/509.

²¹ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 6/4157.

²² el-A'râf 7/46-48.

²³ Burada "hicâb" diye adlandırılan perdenin Hadîd suresinde bahsedilen sur olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1407), 2/106; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdîrrahmân İbn Selâme (Dâru't-Taybe, 1999), 3/417.

²⁴ İbn Manzûr, "'arf", 9/241; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/2166; A'râf hakkında geniş bilgi için bk. Necdet Ünal, "Kur'ân'ı Kerîm'de A'râf ve A'râf Halkı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 46-50.

Çoğunluğun görüşüne göre; bu kişiler iyilikleri ile kötülükleri eşit olan kimseler denilmiştir.²⁵ Bunlar henüz cennete dahil edilmemiş ama cehenneme de girmemiş kişilerdir.²⁶ Bunlar bir süre bekletildikten sonra cennete alınacaklardır.²⁷ A'râftakiler ile ilgili başka bir görüşe göre onlar mümin ve kafirleri simalarından tanıyacak olan meleklerdir.²⁸ Hasan-ı Basrî ve Fahreddin er-Râzî'nin de kabullendiği üçüncü bir görüşe göre; insanlar hakkında şahadet ehli olan peygamber, şehit ve âlim gibi derece bakımından yüksek kimselerdir.²⁹ Bazı âlimler, dördüncü görüş olarak, herhangi bir peygamberin davetine yetişememiş ehl-i fetreti, bulûğ çağına erişmeden ölen çocukları, veled-i zinaları A'râfta olanlar arasında saymışlardır.³⁰ Babalarına asi olarak çıkıp cihat ederken şehit olanlar, insanlar arasında adaletle şahitlik yapan kimseler de A'râfta olacağı zikredilen kimseler arasındadır.³¹

Bu görüşler arasında bize göre de çoğunluğun görüşü daha isabetli görünmektedir. Çünkü Kur'ân'da günah ve sevapları eşit olabilecekler hakkında herhangi bir âyet bulunmamaktadır. Sünnetin açıklamasına göre de A'râftaki adamların günahları ve sevaplarının eşit olduğu bildirilmektedir.³² Dolayısıyla A'râfta bulunan adamların günah ve sevapları eşit olan kişiler olması en uygun yorum gibi gözükmektedir.

3. Müslüman Bir Fert Olarak Racül/Ricâl Kelimleri

Racül, tesniye/ikil şekli olan racülân ve racüleyn ile rical kelimeleri birçok âyette erkek şahıslar anlamında kullanılmaktadır. Bu âyetlerden birisi alışverişlerde bulundurulması gereken şahitlerle ilgilidir: "...Erkeklerinizden (مِنْ رِجَالِكُمْ) iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek (رَجُلَيْنِ)

²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12/452; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, thk. Sidkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1420), 5/56; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Ahmet Çelen vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/443.

²⁶ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/2167.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12/465; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/107; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/421.

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/107; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 5/57.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211, 232; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 5/57.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/259.

³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/211; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 5/57.

³² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/421.

*bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek (رجل) ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun)...*³³ Müdâylene âyeti olarak bilinen Kur'ân'ın en uzun ayetinde bir bölüm teşkil eden bu kısımda, alım satımlarda tarafların haksızlığa uğramalarını önlemek için şahit tutulması emredilmektedir. Alışverişte şahit bulundurulmasını isteyen Kur'ân, şahitlerin hangi vasıflara sahip olması gerektiği konusunda da bazı özellikler vazedmiştir. Bu özelliklerle ilgili olarak âyette; "...Erkeklerinizden iki de şahit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun). Çağırıldıkları vakit şahitler gelmemelik etmesin..." açıklamaları yer almaktadır. Âyette bulunan "erkeklerinizden" kaydı şahitlik hakkında iki şartı zorunlu hale getirmektedir. Dolayısıyla şahitlerin akıllı, buluş çağına erişmiş ve Müslüman erkeklerden (رجال) olmaları gerekmektedir.³⁴ Buradaki şahitlik ile ilgili Râzî üç görüş zikretmektedir: Birinci görüşe göre; (من رجالكم) ifadesi "sizin dindaşlarınızdan, Müslümanlardan" demektir. Dolayısıyla buradaki ricâl kelimesi Müslüman olan erkekleri ifade etmektedir. Diğer bir görüşe göre de "hür erkeklerinizden" anlamınadır. Bu durumda hürriyeti olmayan kölelerin şahitlikleri tartışmalıdır.³⁵ Son görüş ise; "adaletli oluşlarından dolayı şahitliğe münasip gördüğünüz kimseler" manasınadır.³⁶

Ticarî hususlarda şahitlerin iki erkek ya da bir erkek iki kadın olması zaruridir. Bundan daha azı iddiayı ispat için kâfi görülmemiştir. Yalnızca bir erkeğin yeterli bulunmaması, onun dürüstlük veya akit konusundaki noksanlığından değil, alacak ve hakkın zayı olmaması için daha ihtiyatlı hareket etmekten dolayıdır. Aynı şey kadın için de söz konusudur. Tek erkeğin karşılığında iki kadının tanıklığını zorunlu tutmak, o kadının akıl ve adaletinden kaynaklı bir nedenden olmayıp kendilerine ait özel durumlarından kaynaklı, psikolojik özelliklerinden ve ev haricindeki

³³ el-Bakara 2/282.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/251. Kadının şahitliği hususundaki tartışmaları için bkz. Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi", *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 271-278; Sahip Beroje, "Günümüz İspat İmkânları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 8/19 (2004), 111-134.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/389.

³⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7/94.

yaşamları ile ilgili hususlarından kaynaklanmaktadır.³⁷ Kadın yapısı gereği ev işleri ile daha fazla uğraştığı ve dışarı ile çok ilgilenmediğinden dolayı bir erkek ve iki kadın şahit istenmektedir. Ayrıca şahitlik bir nimet değil, insanı uğraştıran, birçok işten alıkoyan bir külfettir. Nitekim halk arasında “paran çoksa kefil ol, zamanın çoksa şahit ol” sözü meşhur olmuştur. Dolayısıyla Allah'ın kadını şahitlik işinden daha uzakta tutmak istemiş olabileceği kanaatini taşımaktayız.³⁸

Konumuz açısından bu âyetin racül, racüleyn, ricâl ve imrae kelimelerini yan yana bulundurması ayrı bir önem arz etmektedir. Her üç form erkek anlamında, imrae³⁹ de kadın manasında kullanılmakta ve cinsiyet olarak da birbirlerinin zıddını teşkil etmektedir.

Racül kelimesinin mümin ve inanan anlamında kullanıldığı âyetlerden bir başkası da şudur: “Korkanların içinden Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu iki kişi (رَجُلَيْنِ) şöyle dedi: Onların üzerine kapıdan girin; oraya bir girdiniz mi artık siz zaferi kazanmışsınızdır. Eğer müminler iseniz ancak Allah'a güvenin.”⁴⁰ Âyette söz edilen iki kişi Yûşa b. Nûn ve Kâleb b. Yûfennâ'dır. Bu şahıslar Allah'tan korkan ve Allah'ın kendilerine hidayet, ilahî yardım, güven ve nimet nasip etmiş olduğu kimselerdir. Hz. Musa kavminin arz-ı mukaddese girmesi için emir verdiğinde⁴¹ neredeyse tüm kavmi, orada zorba kişiler olduğunu⁴² ileri sürerek itiraz etmişlerdir: “Ey Mûsâ! Onlar orada buldukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız! dediler.”⁴³ Bu iki kişi, diğerleri gibi davranmamışlar, “biz inandık ve iman ettik” diyerek Hz. Musa'nın kavmini zorbalık yapan adamlara karşı cesaretlendirmişlerdir.⁴⁴ Yûşa b. Nûn'un Hz. Musa'nın en yiğit

³⁷ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I, 447. Bu konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Cengiz Güneş, *Dünya ve Âhiret Boyutlarıyla Kur'ân'da Ticaret* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019). 156-157.

³⁸ Geniş bir değerlendirme için bk. Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 2/982-984.

³⁹ Zülfikar Durmuş, “Kur'an'da 'Imrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1797-1824.

⁴⁰ el-Mâide 5/23.

⁴¹ Bk. el-Mâide 5/21.

⁴² Bk. el-Mâide 5/22.

⁴³ Bk. el-Mâide 5/24.

⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000),

adamlarından biri, Kâleb b. Yûfennâ'nın ise Hz. Musa'nın damadı olup Hz. Musa'nın seçmiş olduğu on iki kişi⁴⁵ arasında yer aldığı belirtilmektedir. Seçilmiş bu on iki kişinin zorba bir millete karşı bir şey yapamayacaklarını, onların karşısında bir varlık gösteremeyeceklerini söylerken bu iki kişinin kavmini onlara karşı cesaretlendirdiği ve imanlarını ortaya koydukları ifade edilmektedir.⁴⁶ Diğer taraftan emre itaatsizlik edenler, bu isyanlarının cezasını çöllerde kırk yılı aşkın bir süre şaşkın şaşkın dolaşarak çekmişlerdir.⁴⁷

4. Toplumun Bir Ferdi Olarak Racül/Ricâl Kelimeleri

Racül/ricâl kelimesi Kur'ân'da, inanan inanmayan ayrımı yapılmadan herhangi bir kişi ve toplumun bir ferdi olarak da kullanılmaktadır. Bu âyetlerden birinde racül kelimesi şöyle yer almaktadır: *"Lût'un kavmi, koşarak onun yanına geldiler. Daha önce de o kötü işleri yapmaktaydılar. (Lût): 'Ey kavimim! İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir. Allah'tan korkun ve misafirlerimin önünde beni rezil etmeyin! İçinizde aklı başında bir adam (رَجُلٌ رَشِيدٌ) yok mu!' dedi."*⁴⁸

Hz. Lût'un kavmi sapıkça ilişkilerde bulunuyor, kadınları bırakıp erkeklerle cinsel ilişkiye giriyorlardı. Bu sapkın kavim, Hz. Lût'a erkek şeklinde gelen elçilere de ilişmek istemişlerdi. Hz. Lût onları uyarılmış bu işten vaz geçmelerini, kadınlarla helal yönden ihtiyaçlarını gidermelerini söylemiş ve içinizde hiç mi aklı başında "raşîd" bir adam yoktur diye onları yapmakta oldukları sapıklıktan vaz geçirmeye çalışmıştır. Âyetteki racül kelimesinin sıfatı olarak gelen raşîd sözlükte, doğru hareket eden, hidayet ve istikamet üzere olan, salih ya da ıslah edici demektir.⁴⁹

Âyetteki "içinizde aklı başında bir adam yok mu?" cümlesi; hakkı söyleyen, Allah'ın doğruya yönelttiği ve o adi kimseleri misafirlerimden

10/176; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 11/333.

⁴⁵ el-Mâide 5/12.

⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Yayınları, 1979), 3/1643-1647.

⁴⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 10/190; Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 3/1647; Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 2/246-249.

⁴⁸ Hûd 11/78.

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/77.

uzaklaştıracak kimse yok mu anlamındadır.⁵⁰ Lût'un (a.s.) kavmine seslenişi onlara etki etmemiş, pis emellerini onlar üzerinde uygulamak istemişlerdir. Fakat yakışıklı erkekler şeklinde gelen bu melekler onların helak sebebi olmuştur.⁵¹ Elçiler bu sapık toplumun üzerlerine taş yağdırılmış ve onlar da tarihteki helak olanlar kervanına katılmışlardır.⁵²

Darb-ı mesellerin yer aldığı birkaç âyette de racül/racüleyn sözcükleri geçmektedir ve herhangi bir kişi anlamında kullanılmaktadır. Bu âyetlerden birisinde racüleyn kelimesi şöyle geçmektedir: “Allah, şu iki kişiyi (رَجُلَيْنِ) de misal verir: Onlardan biri dilsizdir, hiçbir şey beceremez ve efendisinin üstüne bir yükür. Onu nereye gönderse bir hayır getiremez. Şimdi, bu adamla, doğru yolda yürüyerek adaleti emreden kimse eşit olur mu?”⁵³ Allah Teâlâ bu âyette iki kişiyi birbiriyle kıyaslamaktadır. Kafir olan insanı dilsiz hiçbir şeye gücü yetmeyen, efendisine yük olan, herhangi bir iş için görevlendirildiğinde onu yapamayan, sahibine yük olan bir hizmetçiye, mümin birini ise adaletle iş yapan, dosdoğru bir istikamette ilerleyen bir insana benzetmektedir. Yüce Allah bunların birbirlerine eşit olamayacağını bildirmiştir.⁵⁴ Taberî bu âyeti şu şekilde izah etmektedir: Allah Teâlâ, putları konuşamayan, herhangi bir iş beceremeyen, kendisine hizmet edenlere muhtaç olan varlıklar olarak tanıtmaktadır. Böyle birinden herhangi bir hayır beklenemeyeceği gibi, kendisine bile bir faydası dokunamayacak ve kendisinden herhangi bir zararı uzaklaştıramayacak bir puttan nasıl bir fayda beklenebilir?⁵⁵ Ayette yer alan racüleyn kelimesi burada sadece erkeğe delalet etmeyip insan cinsine delâlet etmektedir.

Bir kimsenin iki kalp taşıyamayacağı bildirilen âyette (رَجُلٍ) kelimesi cinsiyetten öte insan türünü ifade etmektedir: “Allah, bir adamın (رَجُلٍ) içinde iki kalp yaratmadı...”⁵⁶ Bu âyetin nüzul sebebi ile ilgili birçok olay zikredilmektedir. Âyet Cemil b. Ma'mer el-Fihri hakkında nazil olmuştur. Duyduğunu ezberleyen bu adam hakkında Kureyşliler bu halin ancak iki

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-şayb*, 18/380.

⁵¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/188-189.

⁵² Bk. el-Hicr 15/73-74.

⁵³ en-Nahl 16/76. Benzer bir âyet için bk. el-Kehf 18/32.

⁵⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/262; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/623.

⁵⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 17/262.

⁵⁶ el-Ahzâb 33/4.

kalp sayesinde olabileceğini düşünüyordular. Mezkur şahıs da ben bu iki kalp sayesinde Muhammed'den daha üstünüm diyordu.⁵⁷ Mücahid'den rivayet edildiğine göre; bazı münafıklar Muhammed'in iki kalbi vardır. Çünkü o herhangi bir husus ile meşgul iken bir başka işle uğraşüyor, sonra tekrar önceki işine geri dönüyor, demişlerdi. Onlar Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında bunu söylemişlerdi, Yüce Allah da onları bu buyruğu ile yalanladı.⁵⁸

Başka bir izaha göre de âyet münafık ya da kafirlerle ilgilidir. Zira aynı kalpte hem inkâr hem de iman bir arada barınmaz. Tıpkı bir adamın göğsünde iki kalbin bir arada olamayacağı gibi. Buna göre âyet, aynı kalpte birbirinden farklı iki inanç bir arada bulunamaz anlamındadır.⁵⁹ Netice itibariyle konunun insanın duygularıyla alakalı olduğu açığa çıkmaktadır. Nitekim bir adamın kalbinde hem Allah'ın sevgisi ile hem de O'nu inkâr edenlerin sevgisinin birlikte bulunması mümkün değildir.

Âyetin sebep-i nüzulünde farklı kişiler zikredilmiş olsa da hüküm geneldir. Kadın erkek, inanan inanmayan herkesi kapsar. Kişinin tek kalbi vardır. O kalpte de ya iman ya da küfür vardır. İman ile küfür arasında üçüncü bir durum söz konusu değildir.

5. Peygamber Anlamında Kullanılan Racül/Ricâl Kelimeleri

Racül kelimesinin peygamberler anlamında da kullanıldığına şahit olmaktayız: *"Ona bir melek indirilseydi ya! dediler. Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi. "Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu insan (رَجُلًا) suretine sokar onları yine düşmekte oldukları kuşkuyla düşürürdük."*⁶⁰ İnkârcılar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir melek indirilmesini istiyorlardı. Allah Teâlâ da melek indirilse helak için indirilmiş olur, işleri bitiverirdi buyurmuştur. Onların gerçek suretinde meleği görmeleri mümkün değildir. Onu ancak müşahhas bir şahsa dönüştükten sonra görmeleri mümkün olurdu. Eğer dedikleri gibi Allah, bir meleği peygamber olarak gönderseydi yine bir adam şeklinde olacak, düşükleri şüpheye yine düşeceklerdi. Çünkü şüphecilik bunlarda

⁵⁷ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 21/254.

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/116.

⁵⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 8/349.

⁶⁰ el-En'âm 6/8-9.

huy haline gelmişti. Ayrıca istedikleri şekilde bir melek gelse görmeye güç yetiremeyeceklerdi. Aynı şekilde melek ile iletişim kurmaları da mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla her hâlükârda elçilerin bir adam şeklinde gelmesi akıl ve mantığın gereğidir. Yüce Allah, resulleri melekler şeklinde göndermiş olsaydı, insanlar, onlarla ünsiyet edemezler, onlara alışamazlar, onlardan korkarlardı. Hal böyle olunca da peygamber göndermekten beklenen netice hâsıl olmazdı. Eğer bu melek peygamber, insan suretine gönderilmiş olsaydı bu sefer, “Şüphesiz sen bir melek değilsin, sen ancak bir insansın, o bakımdan biz sana iman etmeyiz” diyecekler ve eski hallerine döneceklerdi. Melekler peygamberlere dahi insan suretinde gelmiştir. Zira bu melekler Hz. İbrahim ve Hz. Lût'a insan şeklinde gelmişler, Hz. Cebrail de vahyi Resulullah'a (s.a.v.) zaman zaman zaman Dihye el-Kelbî suretinde getirmiştir.⁶¹

Peygamberlere çeşitli bahanelerle itiraz Hz. Muhammed'den (s.a.v.) önce de var olagelmiştir. Benzer bir itiraz da Hz. Nuh'a gelmiştir: “(Allah'ın azabından) sakınıp da rahmete nâil olmanız ümidiyle, içinizden sizi uyaracak bir adam (رَجُلٌ) vasıtasıyla size bir zikir (kitap) gelmesine şaştınız mı?”⁶² Hz. Nuh ile kavmi arasında cereyan eden bu hadisenin benzerini hemen hemen bütün peygamberler yaşamışlardır. İnkâra şartlanmış insanlar Allah'ın peygamber gönderebileceğini ve bu peygamberi insan olarak gönderebileceğini bir türlü kabullenmek istememişlerdir. Önceki âyette de zikredildiği üzere inkârcılar, kimi zaman gönderilen elçilerin melek olmasını istemişler, kimi zaman da akla hayale gelmedik isteklerde ve iddialarda bulunmuşlardır.⁶³ Nitekim Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) büyülenmiş veya cinlerle ilişkisi bulunan bir adam olduğunu iddia etmişlerdir: “Biz, onların seni dinlerken ne maksatla dinlediklerini, kendi aralarında fısıldaşırken de o zalimlerin: Siz, büyülenmiş bir adamdan (رَجُلًا مَسْحُورًا) başkasına uymuyorsunuz! dediklerini çok iyi biliriz.”⁶⁴ Müşrikler her ne kadar Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itirazda bulunarak Kur'ân'ı inkâr etseler de müminlerle etkileşim içinde oldukları kesindir. Vahye duyarsız, tepkisiz, umursamaz kalmamakta ve kendilerince Hz.

⁶¹ Vehbe İbn Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr* (Dımeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418), 7/144.

⁶² el-A'râf 7/63. Benzer bir âyet için aynı surenin 69. âyetine bakılabilir.

⁶³ Bk. el-İsra 17/90-93.

⁶⁴ el-İsrâ 17/47.

Peygamber'i itibarsızlaştırmaya ve küçük düşürmeye çalışarak aksülamel göstermektedirler.⁶⁵ Bu bağlamda müşrikler, Allah Resulü'ne cinlenmiş, büyülenmiş adam diyorlar, vahyi cinlerden aldığını iddia ediyorlardı.⁶⁶ Böylece müşrikler Hz. Peygamber'e (s.a.v.) zulüm ve haksızlık yapıyorlardı.⁶⁷ Hz. Peygamber'e (s.a.v.) muhalefet edenler O'nun bir insan olduğunu gözden irak tutuyor ve yemek yemesine, çarşı pazarda dolaşmasına itiraz ediyorlardı. Bu nedenle kendilerinin haklı olduklarına karar vermekte, Peygamberlerinin verdiği gayb ötesi haberleri yalanlamakta, dirileceklerine de inanmamaktadırlar ve bunun mümkün olmadığını şöylece ifade etmektedirler: "*Kâfir olanlar (kendi aralarında) şöyle dediler: Çürüyüp paramparça olduğunuz vakit yeniden dirileceğinizi söyleyerek haber veren kişiyi (كُفْرًا) gösterelim mi?*"⁶⁸ Mekke müşrikleri hac mevsiminde dışarıdan gelen insanları etkilemek, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) davetinden alıkoymak ve taraftarlarını kaybetmemek için çok çaba harcıyorlardı. Söz konusu âyet kâfirlerin bu faaliyetlerine bir örnek teşkil etmektedir.⁶⁹ Onlar bir seferinde de çürümüş kemikleri Hz. Peygamber'in (s.a.v.) önüne atarak bunlar mı dirilecek şeklinde itiraz etmişlerdi: "*Kendi yaratılışımı unutup bize örnek getirmeye kalkışıyor ve "Şu çürümüş kemiklere kim can verecekmiş?" diyor.*"⁷⁰

Hz. Peygamber'i (s.a.v.) insanların gözünde küçük düşürmek, tebliğini işlevsizleştirmek için sürekli karalama yolunu tutan müşrikler, "Size bir adam gösterelim mi?" şeklinde kurdukları cümlelerle, aralarında çok iyi tanıdıkları Hz. Peygamber'i (s.a.v.), dışarıdan gelip hakkında soru sorabilecek kişilerin kale almamaları için sanki hiç tanınmayan biri izlenimini vermek istiyorlardı.⁷¹

Şu âyette de racül kelimesinin peygambere tekabül ettiği müşahede edilmektedir: "*Ve dediler ki: Bu Kur'ân iki şehirden bir büyük adama (كُفْرًا) indirilse olmaz mıydı?*"⁷² Müşrikler, eğer bu Kur'ân Allah katından gelmiş

⁶⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2/351.

⁶⁶ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/671.

⁶⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, çev. Abdullah Öz vd., (İstanbul: Damla Yayınları, 2012), 5/19.

⁶⁸ Sebe 34/7.

⁶⁹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/413.

⁷⁰ Yâsîn 36/78.

⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 22/147-148.

⁷² ez-Zuhruf 43/31.

olsaydı Muhammed'e değil, Mekke ya da Tâif'in ileri gelenlerinden birine indirilmeliydi dediler. Çünkü Hz. Muhammed'e (s.a.v.) böyle bir görevi layık görmüyorlar, Mekke ve Tâif'in ileri gelenlerine bile inmeyen bir Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hiçbir şekilde inemeyeceğini zannediyorlardı.⁷³ Kastettikleri iki büyük adam Mekke'den Velid b. Muğire ile Taif'ten Mesud b. Amr es-Sakafî idi. Kendi kafalarına göre peygamberi belirleyen bu zihniyeti Allah Teâlâ reddetmektedir:⁷⁴ *"Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık..."*⁷⁵ Burada kâfirlerin (رَجُل) kelimesinden kastettikleri anlam kendisine peygamberlik verilecek adamdır.

Allah Resulü'nün (s.a.v.) baba olarak nitelendirildiği bir başka âyet de racül kelimesinin peygamberler karşılığında kullanıldığına delil teşkil edebilecek özelliğindedir: *"Muhammed, sizin erkeklerinizden (مِنْ رَجَالِكُمْ) hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."*⁷⁶ Âyet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) oğlu kabul edilen Zeyd'in hanımıyla evlenmesiyle ilgilidir. Halbuki kişinin geliniyle evlenmesi caiz değildir. Bu nedenle Yüce Allah, *"Zeyd onun oğlu değildir. Hatta erkeklerinizden hiçbiri onun oğlu değildir"* buyurdu. Eğer bir kimse, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) erkek çocukları vardı ve onların babası idi. Zira racül, insanların erkeğine denir, *"...Eğer onlar, erkek ve kadın (dişi) kardeşler olurlarsa..."*⁷⁷ âyeti erkek çocuklar için de "racül" kelimesinin kullanılabileceğini gösteriyor diye iddia etse, biz de buna şu şekilde cevap verebiliriz: Racül sözcüğü akıl baliğ olmuş erkekleri kapsar. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendisine "racül" denecek yaşta bir oğlu yoktu. Hem de Yüce Allah muhatap zamiri ile "erkeklerinizden" kaydı getirmiştir. Bu âyetin indiği esnada, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşayan erkek bir evladı yoktu.⁷⁸

Netice itibariyle, her ne kadar farklı birkaç görüş olsa da kadınlardan peygamber gönderilmemiştir. Peygamberler hep

⁷³ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/371-372.

⁷⁴ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 25/145.

⁷⁵ ez-Zuhruf 43/32.

⁷⁶ el-Ahzâb 33/40.

⁷⁷ en-Nisa 4/176.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/38.

erkeklerden seçilmiştir. Racül ve ricâl kelimeleri bu âyetlerde buluş çağına ermiş erkekler ve peygamberler için kullanılmıştır.

6. Cinsiyet İfade Eden Racül/Ricâl Kelimeleri

Racül/ricâl kelimelerinin birincil anlamı erkek, er ve dişil olmanın zıddıdır. Söz konusu kelimelerin tali anlamları bulunsa da Kur'ân'daki en yaygın kullanım şekli cinsiyet anlamında yer almasıdır.

6.1. Melekler İçin Kullanılan Racül/Ricâl Kelimeleri

Ruhanî ve nuranî varlıklar olan meleklerin, İslam âlimleri arasında cinsiyetleri olmadığı, erkeklik ve dişiliklerinin bulunmadığı görüşü hâkimdir.⁷⁹ Varlık kategorisinde yer alan bu melekler görevlerini icra için bazen racül/ricâl şeklinde yeryüzüne inmişlerdir.⁸⁰ Bazı ayetlerde de melekler için racül kelimesi kullanılmıştır: *Eğer peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu insan suretine (رَجُلًا) sokar onları yine düşmekte oldukları kuşkuyla düşürürdük.*⁸¹ Yukarıda âyetin tefsirinde ifade edildiği üzere, racül kelimesi mealde insan olarak verilmiştir. Ama burada kastedilen erkek bir elçi anlamındadır. Çünkü melek olarak gelen ve insan suretinde görülen varlıklar hep erkek şeklinde gelmiştir.⁸²

Hülâsa, inkâra bahane arayan gerek önceki kavimler gerek Mekke müşrikleri kimi zaman, kendilerine gelen tebliğcinin melek olmasını şart koşmakta, kimi zaman da inen vahiy ifadelerinin kul sözü olduğunu iddia etmekte, bazen de peygamberliğin zengin birisine verilmesi gerektiğini dillendirmektedirler. Böylece küfürde direnmekte ve hak yola gelmemekte ısrar etmektedirler. Burada racül kelimesinin tercih edilmesinin esprilerinden biri de Arapların yanlış melek anlayışını rettir. Zira onlar melekleri Allah'ın kızları olarak görüyorlardı.⁸³ Allah Teâlâ

⁷⁹ Durmuş Özbek, "Bugünkü Semavî ve İlahî Kitaplarda Melekler ve Özellikleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 320; Ali Arslan Aydın, "Melekler ve İslam Akidesindeki Yeri", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 5/11 (1966), 302. Daha geniş bilgi için bk. Şuayip Karataş, *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul Üniversitesi, 2018), 122.

⁸⁰ Meryem 19/16-17; ez-Zariyat 51/24-28; Hûd 11/78-79. Konuyla ilgili birçok hadisi şerif bulunmaktadır. Bunlardan birisi Cibril hadisi diye meşhur olan rivayettir. Bu hadiste Cebraîl (as.) yakışıklı sahabe Dihye el-Kelbî şeklinde gelmiştir. bk. Buhârî, "İmân", 1; Müslim, "İmân", 1.

⁸¹ el-En'âm 6/9.

⁸² Bk. el-İsra 17/40; es-Sâffât 37/150; ez-Zuhruf 43/19; en-Necm 53/27.

⁸³ en-Nahl 16/57.

burada racül/erkek kelimesini kullanarak onların bu yanlış anlayışlarını onaylamamıştır.⁸⁴

6.2. İnsanların Erkekleri İçin Kullanılan Racül/Ricâl Kelimeleri

Racül/ricâl kelimeleri Kur'ân'da en yaygın olarak erkek anlamında kullanılmaktadır: “Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler (رجالاً) ve kadınlar üretilen Rabbinizden sakının. Adını kullanarak birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'tan ve akrabalık haklarına riayetsizlikten de sakının. Şüphesiz Allah sizin üzerinizde gözetleyicidir.”⁸⁵

Yüce Allah söz konusu âyette, insanları bir tek nefisten erkek ve kadın olarak yarattığını bildirmektedir. Her ne kadar farklı fikirler olsa da kâinatta yaratılan ilk erkeğin Hz. Âdem olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁶ İnsanlığın üreyip türemesi için de eşini aynı nefisten yarattı. Böylece dünyada nice ademler ve havvalar var olageldi. Hayatın özü, erkeği de kadını da bir kadının dünyaya getirmesidir. Ancak kadının bunu gerçekleştirebilmesi için yine bir erkeğe muhtaç olmasıdır. Kanaatimizce tek bir nefisten yaratılma hususunu, tek bir insanın yaratılışından ziyade insanlığın yaratılışı olarak ele almak daha isabetli olacaktır.⁸⁷

Şu âyette de racül kelimesi cinsiyet olarak erkekleri ifade etmektedir: “Musa tayin ettiğimiz vakitte kaominden yetmiş adam (رجال) seçti.”⁸⁸ Hz. Musa, Yüce Allah'ı görmek istemişti ve isteği gerçekleşmemişti.⁸⁹ Allah Teâlâ Hz. Musa'ya bu olayın olduğu Tur dağına getirmesi için yetmiş kişi seçmesini vahy etti.⁹⁰ O da onları Tur dağındaki bu yere götürdü. Tûr, daha önce Rabbinin Hz. Musa'ya seslendiği yerdi. Hz. Musa, ümmetine oruçlu olmalarını ve temizlenmelerini emretti.⁹¹ Âyetlerin sıralanışından anlaşılıyor ki, yetmiş kişinin seçilişi, buzağıya tapma hadisesinden önce, Hz. Musa'nın Allah'ı görme isteği esnasında

⁸⁴ Ayrıca en-Necm suresinin 21-23. âyetlerine bakılabilir.

⁸⁵ en-Nisâ 4/1.

⁸⁶ İbn Abbâs Abdullah, *Tenvîrü'l-mikbâs (Tefsîru İbn 'Abbâs)* (Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/64; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 1/326.

⁸⁷ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı, Meâl- Tefsîr*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: 1999), 1/132-133.

⁸⁸ el-A'râf 7/155.

⁸⁹ Bk. A'râf 7/143.

⁹⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 13/140.

⁹¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/165; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 9/113.

oldu. Bu da Hz. Musa'nın doğruluğuna delil teşkil etmesi içindi. Ümmeti oraya gelince şöyle dediler:

"Ey Musa, bize Allah'ı açıkça göster,⁹² yoksa sana inanmayacağız.⁹³ Sen onunla konuştun⁹⁴ dediler. Bu istekte ısrarlı olunca, onları şiddetli bir sarsıntısı yakaladı, bunun üzerine düşüp bayıldılar. Bu sarsıntı onları öldürmedi. Fakat Hz. Musa'nın kavmi bu korkunç hali yaşayınca şiddetli bir titremeye tutuldular ve çok korktular. Hz. Musa da ölümden korktu ve ağlayarak dua etti. Bundan dolayı Allah Teâlâ da onların o korkularını izale etti. Onlar sarsıntıya uğrayınca, Hz. Musa da korktu ve şöyle dedi: "Ya Rabbi! Onların helaki ile ilgili isteğinin, onların benimle beraber buraya gelmelerinden önce olmasını ve beni de onlarla beraber helak etmeni isterdim. Böyle olursa ümmetim, seçkinlerimizin helakine sen sebep oldun diyemeyeceklerdir."⁹⁵

Sonra Hz. Musa şöyle söyledi: "İçimizden birtakım beyinsizlerin işlediği yüzünden bizi helak mı edeceksin?"⁹⁶ Ey Rabbim inatları ve edepsizlikleri yüzünden içimizdeki beyinsizlerin yaptıklarından dolayı bizi helak etme. Bu, senin bir imtihanındır. Kullarından dilediğini saptırır dilediğine hidayet verirsin. Onlar seni hakkıyla tanımayan cahillerdir.⁹⁷

Kanaatimizce tefsirlerde kadınlarla ilgili bir işaretten söz edilmemesi ve Hz. Musa'nın seçtiği yetmiş kişinin âyette racül lafzıyla gelmiş olması bu şahısların erkek olduğunu göstermektedir.

Çoğul formda erkek anlamına gelen ricâl kelimesinin kullanıldığı bir başka âyet şudur: "...Kadınların da ödevlerine denk belli hakları vardır. Ancak erkekler, (للرجال) kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptirler. Allah azîzdür, hakîmdir."⁹⁸ Bu âyette karı ile koca arasındaki haklardan bahsedilmektedir. Âyetin konumuzla ilgili olan kısmı, erkeklerin kadınlara karşı nasıl bir üstünlüğe sahip olduğudur. Söz konusu üstünlük derecesi hususunda müfessirler değişik görüşler serdetmişlerdir: Mücahid ve Katade'ye göre, burada erkeklerin kadınlara olan üstünlüğü miras, cihad vb. konularda erkeklere verilen üstünlüktür. İbn Zeyd ve Muhammed'e göre ise kastedilen üstünlük, erkeklerin

⁹² Bk. en-Nisâ 4/153.

⁹³ Bk. el-Bakara 2/55.

⁹⁴ Bk. en-Nisâ 4/164.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/165; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 9/113.

⁹⁶ el-Â'râf 7/155.

⁹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/189; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 9/124; Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 9/113.

⁹⁸ el-Bakara 2/228.

yöneticilik ve kendilerine itaat edilme hususlarıdır. Şa'bi'ye göre âyetteki üstünlükten maksat, erkeğin mehir verme ve karısına “zina etti” iddiasında bulunması halinde “liân/lanetleşme” ile zina haddinden kurtulma üstünlüğüdür. Kadının erkeğe mehir verme zorunluluğu olmamakla birlikte kocasına zina isnadında bulunursa bu iddiasını ispatlayacak şahit getiremediği takdirde kadına zina iftirası cezası uygulanır. Kadın liân ile bu cezadan kurtulamaz. Abdullah b. Abbas'a göre, erkeğin üstünlüğünden kasıt, karısının üzerinde olan birtakım haklarının hepsini almaktan vaz geçmesi ve kadının kendi üzerindeki bütün haklarını ona vermesidir. Bu hususta Abdullah b. Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: Ben, hanımım üzerinde bulunan bütün haklarımı almak istemem. Zira Allah Teâlâ: *“Erkekler kadınlardan bir derece üstündürler.”* buyurmuştur. Taberî, bu görüşlerden en isabetli olanının Abdullah b. Abbas'ın görüşü olduğunu belirtmektedir:

“Âyetteki dereceden maksat, erkeğin hanımı üzerindeki hakları hususunda bağışlayıcı ve müsamahakâr olması ve bu hakların bir kısmından vazgeçmiş olmasıdır. Zira Yüce Allah, bu dereceyi erkek ve kadından her birinin diğeri üzerindeki haklarını söyledikten sonra açıklamıştır. Dolayısıyla söz konusu üstünlüğün de bu haklarla alakalı olması daha münasıptır. Bu da erkeğin, kadının üzerindeki haklarını kullanırken ona karşı müsamahalı davranmasında görülür. Taberî sözlerine devamla diyor ki: Her ne kadar: *“Erkekler kadınlardan bir derece daha üstündür”* ifadesi bir haber mahiyetinde ise de manen, erkekler bu üstünlüklerinin gereği gibi davranmaları emredilmektedir.”⁹⁹

Bizim kanaatimize göre de İbn Abbas'ın görüşünü ön plana çıkarmak gerekmektedir. Çünkü üstün olan kişiden üstünlüğüne yaraşır şekilde davranması beklenir. Faziletli ve erdemli olmak da bunu gerektirir.

Aşağıdaki âyette de ricâl kelimesi cinsiyet anlamı ifade etmektedir: *“Size ne oldu da Allah yolunda ve ‘Rabbimiz! Bizi, halkı zalim olan bu şehirden çıkar, bize tarafından bir sahip gönder, bize katından bir yardımcı yolla!’ diyen zavallı erkekler, (الرِّجَالِ) kadınlar ve çocuklar uğrunda savaşmıyorsunuz!”*¹⁰⁰ Bu âyette müminler, Allah yolunda ve mustazaflar uğrunda savaşmaya teşvik edilmektedir. Mustazaflardan kastedilen Mekke'de Kureyş müşriklerinin işkenceye tabi tuttuğu müminlerdir. Bu kişiler Mekke'den Medine'ye hicret edemeyen Müslümanlardır. İbn Abbas: “Ben ve annem,

⁹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 4/534-536.

¹⁰⁰ en-Nisâ 4/75. Aynı surenin 98 ve 176. âyetler ile en-Nûr suresi 31. âyet de birbirlerine benzemektedir.

Allah'ın özür sahibi saydığı (mustazaf) kimselerdendik. Ben çocuklardan, annem de kadınlardan özür sahibi kimseler arasındaydı."¹⁰¹ açıklamasını yapmaktadır.

Zemaşerî, âyette yer alan "erkek, kadın" ifadesinden hür erkekler ile kadınların; "çocuklar" kelimesiyle de köle ve cariyelerin kastedilmiş olabileceğini bildirmektedir.

"Çünkü köle ve cariyeye "velîd", "velide" denilir ki, bu iki kelimenin cem'i "vildân" ve "velâid" şeklinde gelmektedir. Fakat burada "vildân" kelimesi, müzekkerleri (erkekleri, köleleri) müenneslere (kadınlara, cariyelere) tağlib etme yoluyla, her ikisini de ifade etmek için getirilmiştir. Bu hem nineleri hem de dedeleri ifade etmek için "âbâ" (dedeler) denilmesi, kız ve erkek kardeşleri hakkında "ihve" (erkek kardeşler) denilmesi gibidir."¹⁰²

Özetle bu ayette Yüce Allah, inananlara seslenerek erkek kadın ve çocuklardan zulme uğrayan kimseler için harekete geçilmesini, onların baskılardan kurtarılması için savaşılmaması gerektiğini bildirmektedir. Âyetin Mekke mustazafları için inmiş olması hükmünün onlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Âyetin hükmü aynı durumda olan herkes için geçerlidir. Dolayısıyla yeryüzünde zulüm gören herkes için gücü yeten erkeklerin savaşıması gerekmektedir.

Her iki cinsiyeti de zikreden şu âyette de aynı şekilde ricâl kelimesi erkekler anlamına gelmektedir: "Çünkü siz, şehveti tatmin için kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere (الرِّجَالُ) yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir milletsiniz."¹⁰³ Hz. Lût'un kavmi kendilerinden önce herhangi bir toplumun yapmadığı çok kötü bir fiili gerçekleştirmişlerdir. Erkekler kendi cinsleriyle ilişkiye teşebbüs ediyorlar ve Allah'ın cinsellik için koyduğu sınırları çiğniyorlardı.

Hasan Basri onların erkeklerle temasta bulduklarını ve bunu yabancılara yaptıklarını, Atâ ise bu işe iyice alıştıklarını ve birbirlerine arkadan yaklaştıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁴ Hz. Lut onları uyardı, ama onlar hiç oralı olmadı: "Kaominin cevabı, "Onları (Lût ve arkadaşlarını) memleketinizden çıkarın! Çünkü onlar fazla temizlik taslayan insanlar!" demelerinden başka bir şey olmadı. Biz de onu ve karısı dışındaki aile fertlerini

¹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/279; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/141.

¹⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/141.

¹⁰³ el-A'râf 7/81; en-Neml 27/55; el-Ankebût 29/29.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 14/309; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/125.

kurtardık. Karısı geride kalanlardan (inkârcılardan) idi. Ve üzerlerine dehşetli bir yağmur (taş) yağdırdık. İşte gör günahkârların sonunun ne olduğunu!”¹⁰⁵ Bu rezilliği işleyen toplum, Allah'ın cinsellikle ilgili yasalarını alt-üst ettiklerinden dolayı, ceza amelin cinsinden fehvasınca kendileri de alt-üst edilerek helak edildiler.¹⁰⁶

Netice olarak bu başlık altında verilen ayetlerdeki racül/ricâl kelimeleri, insan türünün erkek cinsine tekabül etmektedir.

6.3. Cinlerin Erkekleri İçin Kullanılan Racül/Ricâl Kelimeleri

Cinleri insanlar gibi düşünmemize engel bir durum yoktur. Cinlerin de insanlar gibi cinsiyetlerinin olduğu ve birbirleri ile evlendikleri hususunda İslam âlimleri arasında görüş ayrılığı yoktur.¹⁰⁷ Nitekim Rahmân suresindeki şu âyetler bu duruma işaret etmektedir: “Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz? Oralarda gözlerini yalnız eşlerine çevirmiş dilberler var ki, bunlardan önce onlara ne insan ne de cin dokunmuştur.”¹⁰⁸ Âyetteki “tams” kelimesi cinsel ilişki anlamını ifade etmektedir.¹⁰⁹ Yine Kehf suresinde cinlerin üremesine işaret vardır.¹¹⁰ Hal böyle olunca insanların erkeklerinin cinlerin erkeklerine¹¹¹ sığındığını ifade eden âyeti anlamak daha kolay olacaktır.

“Şu da gerçek ki, insanlardan (رجال) bazı kimseler, cinlerden bazı kimselere (erkeklerle) (رجال من الجن) sığınarlardı da onların taşkınlıklarını arttırırlardı.”¹¹² Araplar yolculuk esnasında ıssız bir yerde akşamlayıp orada geceleme zorunda kalınca ve başlarına gelebilecek muhtemel tehlikelerden emin olmak için “bu vadinin efendisine sığınırım” diye seslenirlerdi. Cinler bu sözü duyunca kibirlenir ve “insanlara efendi olduk” derlerdi. Böylece cinler kendilerine sığınan insanları yoldan çıkararak onların cüret ve

¹⁰⁵ el-A'râf 7/82-84.

¹⁰⁶ Bk. Hûd 11/82-83.

¹⁰⁷ Saffet Köse, “Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihî Hâmid el-İmâdî'nin Teka'ku'u'ş-Şenn Fî Nikâhi'l-Cinn Adlı Risalesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 454.

¹⁰⁸ er-Rahman 55/55-56.

¹⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/181; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415), 1056.

¹¹⁰ el-Kehf 18/50.

¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/11.

¹¹² el-Cin 72/6.

azgınlıklarını artırırlardı.¹¹³ Her ne kadar insanlar cinleri görmeseler de onlar insanları görebilmekte¹¹⁴ ve vesveselerini ulaştırabilmektedirler. Bunun için onların şerrinden Allah'a sığınmamız gerekmektedir.¹¹⁵

Âyette yer alan (بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنَّ) "cinlerden olan erkekler" kısmı onların da erkekleri ve dişileri olduğunu açıkça göstermektedir.

7. Adamlık ve İnsanlık Kalitesi Açısından Racül/Ricâl Kelimeleri

Allah Teâlâ'nın övgüyle söz ettiği bir kısım kişiler vardır. Bunlar üç âyette ricâl kelimesi ile ifade edilmekte ve tekil olarak da bulunmamaktadır. Bu güzel hasletlere sahip ve Allah'ın methine mazhar olan kişiler her ne kadar ricâl/erkek formuyla ifade edilmiş olsa da bunlara ayrı özelliği taşıyan kadınlar da dahildir. İlk âyette ricâl kelimesi şöyle yer almaktadır: "Onun içinde asla namaz kılma! İlk günden takvâ üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur. Onda temizlenmeyi seven adamlar (رِجَالٌ) vardır. Allah da çok temizlenenleri sever."¹¹⁶ Bu âyette bahsi geçen mescid "mescid-i dırar" olarak bilinen zararlı eylemler gerçekleştirmek üzere yapılmış mesciddir. Allah Resulü burada namaz kılmaya niyetlenirken inen bu âyet, mescidi yapanların iç yüzünü ortaya koymuştur. Bu mescid yerine temelleri takvâ üzere bina edilen Kuba veya Mescid-i Nebevî'de namaz kılmanın daha doğru olacağı bildirilmiştir.¹¹⁷

Âyette belirtilen temizlik hem maddî hem de manevî temizliği kapsamaktadır. Dolayısıyla onlar günahlardan, kötü huylardan, maddî manevî pisliklerden iyice arınıp paklanmayı severler demektir.¹¹⁸ Âyette olgu erkekler üzerinden ifade edilse de temizliği maddî manevî hakkıyla yerine getiren kadınları da kapsadığı aşikardır. Zira Ahzâb suresinde şöyle buyurulmaktadır: "Müslüman erkekler, Müslüman kadınlar; mümin erkekler, mümin kadınlar; ibadet ve itaat eden erkekler, ibadet ve itaat eden kadınlar; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibadete vermiş erkekler, gönlünü ibadete vermiş

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/624.

¹¹⁴ el-A'raf 7/27.

¹¹⁵ en-Nâs 114/4-6.

¹¹⁶ et-Tevbe 9/108.

¹¹⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhtâ*, 5/505-506.

¹¹⁸ Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 3/98.

kadınlar; (Allah için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allah'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allah büyük bir ödül hazırlamıştır."¹¹⁹ Âyetin gereğince salih amel yapan kadın ya da erkek her kim olursa olsun mükafatını alacaktır.¹²⁰

Bu meyanda başka bir âyette de şöyle buyurulmaktadır: "Onlar ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamadığı insanlardır (رجال). Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar."¹²¹ Bu âyetin sebebi nüzülü olarak şu rivâyet yer almaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde iki kişi vardı. Bunlardan birisi tâcir olup namaz için ezan okunduğunu işittiğinde, eğer terazi elinde bulunuyorsa onu bırakırdı, düzgün bir şekilde dahi koymazdı. Şayet terazi yerinde bulunuyorsa, onu oradan kaldırmazdı. Diğeri ise demirci idi, ticaret maksadıyla kılıç yapardı. Eğer çekici, örsün üzerinde bulunuyor ise onu yerinde bırakırdı, şayet kaldırmış ise ezanı işittiği takdirde arkasına atardı."¹²² Âyetin ortaya koyduğu gerçek, ticaret ve alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden ve ibadetlerinden alıkoyamadığı herkesi kapsamaktadır.¹²³ Dolayısıyla (رجال) kelimesinin çevirisini ayetteki temel vurguyu yakalama adına "nice yiğitler", "nice erler", "yiğit insanlar" şeklinde yapmak gerekir. Zira (رجال) kelimesinin nekre olarak gelmesi "nice/öyle" anlamını vermektedir. (رجال) kelimesi fail (önceki âyetteki "Yusbihu" fiilinin faili) olmasına rağmen istinafi (başlangıç) olarak gelmesi, bu nitelikleri taşıyan kimselerin Allah katındaki değerine dikkat çekmek içindir.¹²⁴ Onlar Allah'ın evlerini nur ile doldurdukları kimselerdir.¹²⁵ Burada atlanmaması gereken başka bir husus, tespihe devam eden, ticaret ve alışverişin aldatamadığı bu güzel insanların Allah tarafından "yiğit" olarak tanıtılmasıdır. Âyette geçen

¹¹⁹ el-Ahzâb 33/35.

¹²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*, 6/447; Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/383-384.

¹²¹ Nûr 24/37.

¹²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/275, 279.

¹²³ İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *Allah Sevdiği*, çev. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş, (İstanbul: Polen Yayınları, 2006), 31.

¹²⁴ Yahya Yaşar, "Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Haziran 2021), 33-57.

¹²⁵ Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3524-3525.

yiğit diye çevrilen kelimenin aslı ricâl olup sadece erkekleri ifade etmemekte, aynı özelliği taşıyan kadınları da kapsamaktadır.¹²⁶ Özellikle ticaretin zikredilmesi ise, insanı Allah'ın zikrinden alıkoyan en önemli meşguliyet alanı olmasından dolayıdır.¹²⁷

Başka bir âyette aynı konu şu şekilde ele alınmaktadır: *“Müminler içinde Allah'a verdikleri sözde duran nice erler (رجال) var. İşte onlardan kimi, sözünü yerine getirip o yolda canını vermiştir; kimi de (şehitliği) beklemektedir. Onlar hiçbir şekilde (sözlerini) değiştirmemişlerdir.”*¹²⁸ Allah Teâlâ, münafıkların, verdikleri sözlerini bozduklarını zikrettikten sonra bu âyet-i kerimede de müminlerin kahramanlarının, Allah'a verdikleri sözlerde durduklarını, cihad ederek bazılarının bu yolda canlarını verdiklerini diğer bazılarının ise şehadet şerbetini içmeyi içtenlikle beklediklerini beyan etmektedir. Enes b. Mâlik bu âyet-i kerimenin, amcası Enes b. Nadr hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Enes b. Mâlik diyor ki: Amcası Enes b. Nadr, Bedir savaşında bulunmamış ve buna üzülen şekilde şöyle demiştir: *“Ben, Resulullah'ın (s.a.v.) yaptığı ilk savaşta bulunmadım. Yemin olsun ki eğer Allah bana, Resulullah (s.a.v.) ile birlikte savaşmayı nasip edecek olursa benim nasıl gayrette bulunacağımı görecektir.”* Enes b. Nadr Uhud savaşında bulundu. Müslümanlar mağlup durumdaydılar. Enes, Allah'a yalvararak şöyle dedi: *“Ey Allah'ım, şu Müslümanların yaptıklarından dolayı senden özür dilerim ve şu müşriklerin yaptıklarından da sana sığınırım.”* Enes kılıcı ile düşmanların üzerine yürüdü. Bu arada Sa'd b. Muaz ile karşılaştı ve ona: *“Nereye gidiyorsun Sa'd? Ben, Uhud dağının eteklerinden cennet kokusu alıyorum”* dedi ve yürüdü. Yapılan çarpışmalar sonunda öldürüldü. Onun vücudu tanınmaz hale gelmişti. Onu, kız kardeşi vücudundaki bir benden veya parmak uçlarından tanıyabilmişti. Onun vücudunda seksen küsur ok, mızrak ve kılıç yarası vardı.¹²⁹

Son üç âyetten de anlaşılacağı üzere adamlık sadece erkek olmak demek değildir. Bunun cinsiyeti yoktur. Adamlık veya diğer bir ifadeyle yiğitlik, verdiği sözde durmak, zayıfların yanında olabilmek, kötülükler, günahlar ve nefsin köleliğinden uzaklaşmak, maddî manevî temizliğe

¹²⁶ Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/84.

¹²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 12/279.

¹²⁸ el-Ahzâb 33/23.

¹²⁹ Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 20/240.

riayet, Allah'ın övdüğü kişilerden olabilmek, dünya için ahireti feda etmeden ibadetlerin hakkını verebilmektir.

Sonuç

Kur'ân'da 29 defa tekil formda racül ve 28 kez çoğul sıyga ile geçen ricâl kelimeleri birçok yerde müphem olarak kullanılmaktadır. Bu gibi yerlerde bazen karineden anlaşılacağı üzere herhangi bir kişi, bazen de bir peygamber ya da melek anlamına gelmektedir. Meleklerin cinsiyeti olmamasına rağmen müşrikler onları Allah'ın kızları olarak tasavvur etmişlerdir. Oysa Allah melekleri elçi olarak gönderdiğinde erkek olarak göndermiştir. Peygamberlerin cinsiyeti hakkındaki genel kanaat erkek olmaları yönündedir. Racül/ricâl kelimeleri ekseriyetle erkek anlamında istihdam edilse de cinsiyetten bağımsız olarak kullanıldığı âyetlere de rastlanmaktadır. Bu bağlamdaki âyetlerdeki genel tema; üstün ahlak özellikleri, kişilik ve adamlık, erlik ve yiğitlik manalarıdır. Allah Teâlâ'nın idealize ettiği bu kişilerin en önemli özellikleri şehit olabilmeyi göze alabilmek ve bu uğurda verdikleri sözde durabilmektir. Racül veya ricâl kelimeleri zaman zaman mümin bir kişiyi ifade ederken ara sıra da herhangi sıradan bir şahsı işaret edebilmektedir. İnsan cinsinin erkeğine verilen bir isim olan racül/ricâl aynı zamanda cinlerin erkeklerine de tekabül etmektedir. İnsanları bir erkek ve kadından yaratan Yüce Mevlâ, kimseye cinsiyetinden dolayı herhangi bir üstünlük tanımamış, üstünlüğün takvada ve ahlakî erdemlerde olduğunu, kadın erkek herkim olursa olsun iyilik yapanın mükâfatını göreceğini bildirmiştir.

Kaynakça

- Abdullah, İbn Abbâs. *Tenvîrü'l-miğbâs (Tefsîru İbn 'Abbâs)*. Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Asım Efendi. *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*. ed. Mustafa Koç. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Aydın, Ali Arslan. "Melekler ve İslam Akidesindeki Yeri". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 5/11 (1966), 301-304.
- Beroje, Sahip. "Günümüz İspat İmkânları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 8/19 (2004), 111-134.

- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr İbn Nâsırî'n-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necâ, 1422.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Tefsiri*. çev. Abdullah Öz vd. 10 Cilt. İstanbul: Damla Yayınları, 8. Basım, 2012.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl İbn Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve şihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407.
- Cevziyye, İbnu'l-Kayyim. *Allah Sevgesi*. çev. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş. İstanbul: Polen Yayınları, 2006.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- Çetinel, Hasan. "Şehrin Uzak Yerinden Koşarak Gelen Adam". *Toplum Birey İkiliminde Ortak Değerler ve Farklılıklar*. ed. Muhiddin Okumuşlar - Osman Zahid Çifçi. 1/265. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı, 2019.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. çev. Ahmet Çelen vd. 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da 'İmrae' ve 'Zevc' Kelimelerinin Anlam Alanı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/3 (15 Aralık 2017), 1797-1824.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muht*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Elik, Hasan - Cuşkun, Muhammed. *Tevhid Mesajı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Erten, Mevlüt. "Müphemât'l-Kur'ân". *İnönü Üniversitesi Darendede İlahiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 1/1 (1995), 121-136.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı, Meâl- Tefsîr*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.

- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmerâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Güneş, Adem. *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Güneş, Cengiz. *Dünya ve Âhiret Boyutlarıyla Kur'ân'da Ticaret*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2019.
- İbn Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl. *el-Muḥîṭ fi'l-luḡa*. thk. Muhammed Hasen Al Yasin. 11 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb li'l-Melâyin, 1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdîrrahmân İbn Selâme. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi'ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Karaman, Hayreddin. "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi". *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 271-278.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Karaman vd., Hayreddin. *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 2007.
- Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler*. İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Kardaş vd., Nevin. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. 4 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 4. Basım, 2004.
- Köse, Saffet. "Cinlerle Evlilik Konusunda Hanefî Fakihî Hâmid el-İmâdî'nin Teka'ku'u's-Şenn Fî Nikâhi'l-Cinn Adlı Risalesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 453-464.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyyiş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Neseî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârîku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Özbek, Durmuş. "Bugünkü Semavî ve İlahî Kitaplarda Melekler ve Özellikleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1990), 297-330.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. y.y.: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Uludağ, Süleyman. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ünal, Necdet. "Kur'ân'ı Kerîm'de A'râf ve A'râf Halkı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 39-52.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1415.
- Yaşar, Yahya. "Kur'ân Çevirilerinde Nüanslara Dikkat Etmeme Sorunu". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (15 Haziran 2021), 33-57.

Yavuz, Yusuf Şevki. "A'râf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/259. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.

Zebîdî, Muhibbiddîn Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murteza. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türasü'l-A'rabî, 1997.

Zemahşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

Zuhaylî, Vehbe İbn Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1418.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 111-146

Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı

Mehmet Fatih ÖZEROL

Dr. Öğr. Üyesi, Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Kelâm ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı

Assistant Professor, Balıkesir University, Faculty of Theology,

Department of Kalam and Islamic Sects

Balıkesir, Turkey

fmehmeterol@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-1197-7357

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 5 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 111-146

Atıf / Cite as: Özerol, Mehmet Fatih. "Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı [Sharif el-Murtazâ's Understanding of Prophethood (Nubuwwa)]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 111-146
<https://doi.org/10.18498/amailad.962937>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Sharif el-Murtazâ's Understanding of Prophethood (Nubuwwa)

Abstract

In Islam, which is a religion based on tawhid, the prophet's faith is important. Issues related to prophecy in the science of the kalam are discussed in all dimensions as complementary to theology (ilahiyât) and samiyyât issues under the heading of nubuwwa. The sects that constitute the idea of Islam have evaluated specifically the subject headings related to the necessity of prophecy, miracle, miracle as evidence in prophecy and the prophets' attributes of being free from sin (ismet). They have accepted Quran and Sunnah based knowledge of revelation as a framework and have developed rational arguments in the direction of this framework.

Imamiyya Shia like other sects cared about the prophecy and said that the prophets' mission of tabligh and irshad had to continue. Unlike other kalâm sects, Imamiyya Shia has adopted the belief that imams were appointed by nass to fulfill this mission, after the end of the prophethood of Muhammed. It has accepted believing in the imams that seen at the level of the prophethood as the belief principle of religion. For this reason, it made comparisons between the prophecy and imamate by establishing relation between the prophecy and imamate in the direction of similarity. Yet more it has identified the imamate with the prophecy in matters of appointment by nass, performing of miracle and the attribute of isma (ismet).

According to Sharif al Murtazâ who is one of the leading theologians' Imamiyya Shia, human beings are in need of prophets despite their attributes. It is a beautiful (hasen) and wajib act for Allah to send a prophet based on this need. It is a known fact that human beings have knowledge about the actions they take in their own lives by thinking and designing with their minds, and the behaviors they should or should not do. However, despite this fact, it is in question that human beings do not have knowledge on some issues. Despite all their competence, human beings may not obtain some information. They learn this kind of information through others. Else, they can learn by hearing tralatitious experiences and news, and the customs adopted by the societies. It means that although human beings have the ability to thinking and acquisition of knowledge, they need other sources of information.

It should also be noted that most of this kind of information (based on experiences and stories), which aims to make human beings' lives easier, is not contrary to reason. Although human being has a characteristic like an

intelligence, he needs other sources of information as well as the news brought by the prophet especially religious issues. This is the most important evidence showing that the institution of prophethood is not absurd, on the contrary, human beings are in need of the prophet sent by Allah.

According to Murtazā, the Qur'an attained the feature of miracle because of its advanced level of verse and eloquence features, containing information about the unseen and most importantly Allah's prevention of literary men (sarfe) who could compete to create a similar one. Imams and good (salih) people who are not prophets can also perform miracles. Just as the prophet performed miracles regarding his truth, the imam or a salih person must also perform miracles as proof of his truth.

According to Murtazā, it is unacceptable for prophets to commit major sins before and after the nubuwwah. The situation of the prophets before the nubuwwah is as important as the situation after the nubuwwah. Because people do not trust someone who has sinned in a previous life. On the contrary, they feel hatred towards them. Psychologically, people want the person who they want to believe to be sinless personality and they care about it.

Keywords: Kalām, Shia, Nubuwwah, Miracle, Ismah.

Şerif el-Murtazâ'nın Nübüvvet Anlayışı

Öz

Tevhid esasına dayalı din olan İslam'da peygamber inancı önemlidir. Kelam ilminde peygamberlik ile ilgili meseleler nübüvvât başlığı altında ilâhiyât ve sem'iyât konularını tamamlayıcı mahiyette tüm boyutlarıyla ele alınmıştır. İslam düşüncesini oluşturan mezhepler peygamberliğin gerekli oluşu, mucize, mucizenin peygamberlikte delil oluşu ve peygamberlerin günah işlememek (ismet) sıfatı ile ilgili konu başlıklarını değerlendirmişlerdir. Kur'an ve Sünnet kaynaklı nakli bilgileri çerçeve olarak kabul edip, bu çerçeve doğrultusunda aklı argümanlar geliştirmişlerdir.

İmâmiyye Şia'sı diğer mezhepler gibi peygamberliği önemsemiş ve peygamberin tebliğ ve irşad misyonunun devam etmesi gerektiğini söylemiştir. Diğer kelâm mezheplerinden farklı olarak Hz. Muhammed'in peygamberliğinin son bulmasının ardından bu misyonu yerine getirmek üzere imamların nas ile tayin edildiği inancını benimsemiştir. Peygamberlik seviyesinde gördükleri imamlara inanmayı dinin inanç ilkesi olarak kabul etmiştir. Bu nedenle peygamberlik ile imâmet arasında benzerlik yönünde ilişki kurarak peygamber ile imam arasında

mukayeseler yapmıştır. Hatta nas ile tâyin, mucize izharı ve ismet sıfatı konularında imâmeti peygamberlikle özdeşleştirmiştir.

İmâmiyye Şia'sının önde gelen kelâmcılarından Şerif el-Murtazâ'ya göre insan sahip olduğu donanım ve özelliklere rağmen peygambere muhtaçtır. Bu ihtiyaca binaen Allah'ın peygamber göndermesi güzel (hasen) ve vâcip bir fiildir. İnsanın akli ile düşünüp tasarlayarak kendi yaşamında gerçekleştirdiği eylemler, yapması gereken veya yapmaması gereken davranışlar hakkında bilgi sahibi olduğu bilinen bir gerçekliktir. Ancak bu gerçekliğe rağmen yine de insanın bazı konularda bilgi sahibi olmadığı da söz konusudur. İnsan tüm yetkinliğine karşın bilemediği bazı bilgileri elde edemeyebilir. Bu tür bilgileri diğer insanlar vasıtasıyla öğrenir. Ya da toplumların benimsedikleri adetleri, nesilden nesile aktarılan tecrübe ve haberleri işiterek öğrenebilir. Demek ki insan akıl gibi çok önemli düşünebilme ve bilgilenme gibi bir yetiye sahip olmasına rağmen başka bilgi kaynaklarına muhtaçtır.

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki insanların yaşamını kolaylaştırmayı amaçlayan bu tarz bilgilerin birçoğu (tecrübe ve habere dayalı bilgiler) akla aykırı da değildir. İşte insan akıl gibi bir özelliğe sahip olmasına rağmen daha başka bilgi kaynaklarına ihtiyaç hissettiği gibi özellikle dinî konularda peygamberin getirdiği haberlere de ihtiyaç hissetmektedir. Bu durum peygamberlik kurumunun absürt olmadığını bilakis insanların Allah'ın gönderdiği peygambere muhtaç olduklarını gösteren en önemli kanıttır.

Peygamber olan kişinin doğruluğuna delâlet etmesi için Allah tarafından ona olağanüstü nitelikte mucize denilen bazı olaylar verilmiştir. Mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil olabilmesi için çeşit ve sıfat itibarıyla diğer insanların gücünün erişemediği türden bir olay olması elzemdir. İnsanlar mucizenin çeşit ve sıfat yönünden harikulade bir olay olması durumunda ancak peygamberlik iddiasındaki kişiye tam manasıyla güvenip inanabilirler.

Murtazâ'ya göre Kur'an, nâzım ve fesâhat özelliklerinin ileri bir seviyede olması, gayba dair bilgileri ihtiva etmesi ve en önemlisi onun bir benzerini meydana getirmek üzere yarışabilecek olan edîplerin Allah tarafından engellenmesi (sarfe) sonucunda mucize vasfını elde etmiştir. Mucize peygamber olmayan imam ve salih kimseler tarafından da meydana getirilebilir. Peygamber doğruluğuna dair mucize meydana getirmişse, imam veya salih kimse doğruluğuna dair delil olarak mucize meydana getirmesi gerekir.

Murtazâ'ya göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük günah işlemeleri câiz değildir. Peygamberin nübüvvet öncesindeki durumu nübüvvet sonrasındaki durum kadar önemlidir. Çünkü insanlar önceki hayatında günah işleyen bir kimseye karşı güven duymazlar. Tam aksine onlara karşı nefret hissederler. İnsanlar psikolojik olarak inanmak istedikleri kişinin günah işlemeyen özellikte olmasını ister ve önemserler.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şia, Nübüvvet, Mucize, İsmet.

Giriş

Peygamberliğe iman Allah inancı bulunan ilahî dinlerin temel esaslarındandır. Bu esas Allah inancını tamamlayıcı mahiyette olup; İslâm inanç sisteminin üçlü sacayağından birisidir. Müslümanların tümü peygamberlere ve peygamberlik kurumunun lüzumuna inanmıştır. Ancak cılız da olsa, İslâm düşünce tarihinde peygamber inancına aykırı düşünceler ortaya çıktığı gibi ilintili konularla ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır.

İmâmiyye Şia'sının önemli kelâmcılarından Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044), peygamberlik kurumunun insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Peygamberliğe imanın temel konu olmasında diğer kelâm ekollerinin düşünceleriyle ortak paydada buluşan Murtazâ, ilintili hususlarda farklı birtakım görüşler ortaya koymuştur.

Kelâm literatüründe resûl ve nebî kelimeleri ile ifade edilen peygamber kavramı, "Allah tarafından insanlara gönderilen elçi" anlamında kullanılmıştır.¹ Kelâmcılar iki kelimenin ifade ettiği anlam hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Bu görüşlere göre bir kısım peygamber hem resûl hem de nebî iken bazı peygamberler sadece nebîdir.²

¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2003), 180.

² Nebî ve resûl kavramları arasında fark olduğunu söyleyen kelâmcılar, bu farkı "her resûl nebî, fakat her nebî resûl değildir." şeklinde ifade ederler. Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 174; Ebû Abdillâh Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhib ve'l-muhtârât*, nşr. Mehdî Muhakkık (Tahran: Tehran University Press, 1993), 8; Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, nşr. Adnan Derviş (Beyrut:

Resûl kelimesi, sözlükte mürsel yani “gönderilen kişi, elçi” anlamındadır.³ Sözlük anlamı itibariyle gönderilen herkes için kullanılan resûl kelimesi, kelâmda sadece “Allah’ın gönderdiği elçiler” hakkında kullanılmıştır.⁴ Nebî kelimesinin sözlükte hemzeli ve hemzesiz/şeddeli olmak üzere iki şeklinin olduğunu ifade eden Murtazâ, kelâm ilminde peygamber kavramı yerine her ikisinin de kullanıldığını belirtir. Buna göre nebî kelimesi, hemzeli olan “bildirmek, haber vermek” anlamındaki “nebee” mastar kökünden türetildiği zaman “haber veren, bildiren kişi” anlamına gelir.⁵ Aynı kelimenin hemzesiz ve şeddeli olarak “yükselmek, mertebesi yüksek olmak” anlamındaki “nebâvet” mastar kökünden türetilen ve “nebiyy” şeklinde telaffuz edilen başka bir şekilde kullanımı vardır. Bu şekildeki kullanımda nebî, “makamı yüce kişi” anlamındadır.⁶ Murtazâ'nın da tercih ettiği bu tanıma göre peygamberler, risâlet görevini yerine getirmeleri nedeniyle insanlar tarafından saygı görüp, ta'zim edildikleri için hemzesiz ve şeddeli olarak “nebiyy” şeklinde

Mektebetü Dâri'l-Beyrûfî, 2005), 5/5. Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbar nebî ve resûl kavramları arasında anlam itibariyle bir fark görmez. Bu husustaki görüşler bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbûât ve'l-mu'cizât*, nşr. M. M. Kâsım-İ. Medkûr (Kâhire: Dâri'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, 1962), 15/218; Şeşdîv Mânkdîm, *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse (Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbar'a izafetle), nşr. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965), 567; İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 143; Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*. nşr. Hasan M. Abdüllatîf, (Kahire: Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-İslâmî, 1971), 274; Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts), 337.

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, “rsl”, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâri'l-İlm), 4/1979; Râğıb el-İsfahânî, “rsl”, *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâri'l-kalem, 1996), 202-203; Muhammed b. Manzûr, “rsl”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: Dâri's-Sâdir, 1992), 11/283-285; Muhammed Tehânevî, “rsl”, *Keşşâfü istilâhâti'l-fînûn ve'l-ulûm*, nşr. Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşîrûn), 1995, 2/255.

⁴ Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zahîre fi ilmi'l-Kelâm*, nşr. Ahmed Hüseyinî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 322.

⁵ Muhammed Zebîdî, “nb'e”, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, nşr. Ali Şîrî (Beyrut: 1994), 10/354-355; İbn Manzûr, “nb'e”, 14/161-162; İsfahânî, “nb'e”, 503; Tehânevî, “nb'e”, 4/165; İcî, “nb'e”, 337.

⁶ Zebîdî, “nbv”, 10/354-355; İsfahânî, “nbv”, 507; İcî, “nbv”, 337.

isimlendirilir.⁷ Nitekim peygamberler de risâlet görevini azîm ve gayretle yerine getirdikleri için yüce mevkiyi hak etmişlerdir. Peygamberliğin sorumluluk gerektiren bir husus olmasından dolayı nebî kelimesinin meleklerden ziyade insanlar hakkında kullanımı daha uygundur.⁸

1. Nübüvvetin Gerekliği ve Hasen Oluşu

Allah tarafından teklif⁹ ile sorumlu kılınan insanın yapması ve yapmaması gereken davranışlar ile ilgili olarak O'nun tarafından aydınlatılması ilahî sistemin bir gereğidir. Allah bu görevi gerçekleştirmek üzere insanların içinden peygamberleri seçip göndermiştir.¹⁰ İnsanların sorumluluk alanındaki fiilleri aklen vâcip

⁷ Ebû Ali ve Kâdî Abdülcebâr nebî kelimesinin "makamı yüksek olan" anlamındaki kullanımını tercih etmişlerdir. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/ 14; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*, nşr. A. Nasri Nâdir (Beyrut :1985), 22-23.

⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 322-323; kezâ bk. Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, nşr. Es-Seyyid Mehdî er-Recâî (Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1404/1984), 155-165. Peygamber ve meleklerin mukayesesinde Ebû Ali meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu söyler. Bu görüşüne Kur'an'da geçen "Size ben meleşim de demiyorum" (el-En'am 6/50) âyetini delil gösterir. Bk. Fahreddîn Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-fikr li't-tibaâti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1981), 12/231.

⁹ Teklif, fayda verme veya zararı giderme maksadıyla, kendisinde zorluk bulunan bir fiili, yapma veya terketme şeklinde zorlama olmayacak bir biçimde mükellefe bildirilmesidir. Bk. Mânkdim, *Ta'lik*, 510; İbn Metteveyh, *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklif I.* (Kâdî Abdülcebâr'a izafetle), nşr. J. J. Houben (Beyrut: Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965), 1/310. Kâdî, teklifi "kulfet ve meşakkat olan bir şeyi emretmek ve irade etmektir." şeklinde tanımlar. Ebü'l- Hasan Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklif*, nşr. M. Ali en-Neccâr - Abdülhâlim en-Neccâr (Kahire: Dârü'l-Mısıriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts), 11/293-294.

¹⁰ Allah Kur'an'da "Biz peygamber göndermedikçe azap etmeyiz." (İsrâ, 17/15) buyurmaktadır.

fiiller¹¹ ve kabih fiiller¹² şeklinde belirlemiş ve peygamberleri vasıtasıyla bildirmiştir. Bu fiillerin Allah tarafından insanlara bildirilmesi (i'lâm), teklifin yerine getirilmesinin temel şartıdır.¹³

İnsanın teklif ile sorumlu olduğu ve kendisine bildirildiği fiillerin hasen ve kabih oluşlarını anlayabilme, birbirinden ayırt edebilme niteliğine sahip olduğu bir gerçektir. İnsan, akli sayesinde kendisine bildirilen fiillerin özelliklerini yani vâcip fiillerin hasenliğini, kabih fiillerin kabihliğini ilke olarak bilebilir. Ancak fiilleri daha iyi bilmemiz için bazen aklımız dışında daha başka bilgi kaynaklarına (adetler, tecrübeler gibi) ihtiyacımız olduğu gibi bir peygambere de ihtiyacımız olabilir. Bu noktadan hareket eden Murtazâ, fiillerin hasen veya kabih olma yönlerini daha iyi anlayabilmeleri ve birbirlerinden ayırt edebilmeleri için peygamberlerin gönderilmesinin (bi'set) gerekli olduğuna işaret eder. Bu durumda bi'set, insana fayda sağlayan hasen bir

¹¹ Vâcip fiil yapılması durumunda zemmin hakedilmediği fiildir. Bk. Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *Mûlahhas fî usûli'd-dîn*, nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî (Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1381), 306. Kâdî Abdülcebbarvâcip fiili şu şekilde tanımlamıştır: "Bazı durumlar dışında, yapmaya kadir olan failin yapmadığında zemmi hakettiği fiildir." Ebü'l- Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*, nşr. A. Fuâd el-Ehvânî (Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1962), 6(1)/43; 15/7; Mânkdîm, *Ta'lik*, 39; Jan Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî* (Leiden: E. J. Brill, 1976), 87. Kâdî'nin yaptığı vâcibin tanımındaki "bazı durumlar dışındaki" kaydı ile ilgili bk. Orhan Şener Koloğlu, *Kâdî Abdülcebbar'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 66.

¹² Kabih fiil bazı vecihler (yönler) nedeniyle failin zemmi hakettiği fiildir. Bk. Murtazâ, *Mûlahhas*, 306. Kâdî Abdülcebbarınkabih fiili tanımı şöyledir: "Bazı durumlar dışında, failin yaptığı zemmi hakettiği fiildir." Mânkdîm, *Ta'lik*, 41. Tanımdaki "bazı durumlar dışında" kaydı için keza bk. Koloğlu, *Adalet ilkesi*, 61.

¹³ Murtazâ, *Zahîre*, 323. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/26-29, 50, 56, 62; *Muğnî*, 6(1)/58; Mânkdîm, *Ta'lik*, 564; Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhtâsar fî usûli'd-dîn (Resâilü'l-adl ve't-tevhîd içinde)*, nşr. M. İmâre (Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971), 263-265; Rükneddîn İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-fâik fî usûli'd-dîn*, nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont (Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institute of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007), 382. Ayrıca bkz. Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, (Beirut: Müessesetü'l-Arabîyyetü'd-Dirasiyye, 1990), 96.

fiil olduğu için Allah'a vâciptir. Çünkü hasen olma özelliği bir fiilin vâcip oluşunun ayrılmaz bir parçasıdır.¹⁴

Peygamber göndermenin lütuf olduğuna dair bilimiz zorunlu değil, kesbîdir. Delillerden yola çıkarak aklımızla düşünerek edindiğimiz Allah'ın var olduğunun bilgisi (ma'rifet) lütuf kapsamında olup, istidlâlî/kesbî bilgi olma özelliğini taşır.¹⁵ Ma'rifet bilgisi ile bi'set bilgisinin lütuf olması yönünden aralarındaki paralellğine işaret eden Murtazâ, bi'set'in lütuf olduğu bilgisine ancak Allah'ın varlığını bildikten sonra ulaşabileceğimizi ifade eder. Buna göre peygamberliğe ilişkin bilgi, asıl bilgi olan ma'rifetullah bilgisinin ayrıntısı (fer') durumundadır. Çünkü temel bir konu hakkındaki bilginin kesbî olduğu bir durumda ayrıntı durumundaki bir konunun bilgisinin zorunlu olması söz konusu olamaz.¹⁶

Murtazâ, temel olarak insanın aklen sorumlu olduğu hasen ve kabih fiillerin özelliklerini bilebilme kapasitesinde olduğunu ancak buna rağmen insanın bilemediği, kavrayamadığı hususlarda vahyin yardımcı olduğunu belirtir. Allah peygamber göndermekle insana lütuf olarak yardım etmeyi ve onun zihnindeki bilgilerini pekiştirmeyi amaçlamıştır.¹⁷

¹⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 323; Ali b. Hüseyin Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-'amel*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâğî (Kum: Dâru'l-Usve, 1414), 169; Kadî Abdülcebbar bi'setin hasen olması nedeniyle lütuf ve vâcip fiil olduğunu söyler. Bkz. Kadî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/63-64; Mânkdm, *Ta'lik*, 564.

¹⁵ Bk. Mânkdm, *Ta'lik*, 65; Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmü'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/207; Fahreddîn Râzî, *Kitâbü'l-erbaîn fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 1/128.

Kelâm ilminde başta Mutezile kelâmcıları olmak üzere birçok kelâmcı tarafından kullanılan ve kâinattaki cisimlerin Allah tarafından sonradan yaratıldığına dair delil, hudûs delili olarak bilinmektedir. Hudûs delilinin teması tevhid ilkesidir. Mutezile'nin tevhid ilkesi bağlamındaki hudûs anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Fatih Özerol, *Mutezile'de Tevhid* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 54-74.

¹⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 323. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990), 356; Cârullah, *el-Mutezile*, 108.

¹⁷ Murtazâ, Ebu Ali'nin bu husustaki görüşünü aktarır. Onun görüşe göre Allah - beraberinde şeriat vermese de- peygamberleri insanların kesbî olarak akıllarıyla elde ettikleri sorumluluk alanındaki bilgileri pekiştirmek için göndermiştir. Bkz. Murtazâ, *Zahîre*, 323.

Bu durumda peygamberin getirdiği ilahî mesajlar sayesinde insanlar birtakım kolaylıklar elde edecektir. Böylelikle Allah'a itaat etme görevi abes olmaktan çıkarak vâcip fiil haline gelecektir. Peygamberin bir şeriat eşliğinde insanlara gönderilmesi ile peygamberin getirdiklerinin teklife konu olan bilgileri tekit etmesi arasında lütuf olma açısından bir fark yoktur ve abes olmaları söz konusu değildir. Peygamberin getirdiği ilkeler ile aklın öngördüğü ilkeler birbirine tezat teşkil etmediği gibi aksine birbirini tamamlar.¹⁸

Peygamberliğin insanlar için gerekliliğini temel ilke olarak ortaya koyan Murtazâ, peygamber olmanın bir gereği olan mucizenin abes olmayıp akla uygun olduğunu söyler. Ona göre mucize hakkında aklen düşünmek ve onu kavramak (nazar) abes değildir. Çünkü mucize aklın benimsediği ve abes görmediği ilkeleri getiren peygamberin eliyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla bu ilkeleri getiren peygamberin meydana getirdiği mucizenin de abes olması söz konusu olamaz. Murtazâ'ya göre peygamberin meydana getirdiği mucize üzerinde aklen düşünmenin mümkün olması, onun abes değil tam aksine hasen olduğunun delilidir.¹⁹

Murtazâ, Allah'ın peygamber göndermesinin ve peygamberin mucize izhar etmesinin hasen olduğunu belirttikten sonra bu konuyu İmâmiyye'nin hassasiyet gösterdiği imâmet meselesi ile irtibatlandırır. Ona göre vâcip olan tebliğ görevini işini yerine getirecek kimsenin yani peygamberin bulunmadığı zamanlarda, bu görevi üstlenen sorumlu bir kimsenin bulunması gerekir. İşte böyle zamanlarda dine davet etme görevini yerine getirecek kimse, imâm veya salih kişiden başkası değildir. Ayrıca peygamberin izhar ettiği mucize hakkında düşünmek nasıl vâcip ise, peygamber olmadığı halde davet görevini yerine getirmekle yükümlü olan imâm veya salih kişinin izhar ettiği mucize hakkında düşünmek de vâciptir.²⁰

İmâmlar hakkındaki bu yaklaşımın Murtazâ ve diğer birçok İmâmiyye kelâmcısında bulunması nedeniyle peygamber olmayan imamların -her ne kadar nebî olarak isimlendirilmeseler de- adeta birer

¹⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 324.

¹⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 324.

²⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 324.

nebî gibi algılandıkları görülmektedir.²¹ Nitekim Murtazâ, bu düşüncenin bir yansıması olarak peygamberlere özgü olan ismet sıfatının imamlarda bulunduğunu ve peygamberlere özgü olan mucizelerin onlardan sadır olmasını mümkün gördüklerini söylemiştir.²²

Murtazâ, imâmın peygamber olmadıkları halde bir bakıma nebî gibi görülmesine yol açan İmâmiyye'nin görüşünü temellendirirken lütuf ve maslahat kavramlarını öne çıkarır. Ona göre nebînin kendisi insanlara Allah'ın bir lütfu olup, bi'set onların maslahatını gözeten fiildir. Allah'ın isyankâr kullarının kesin bir şekilde ikâba çarptırılacağını haber veren bir kimseyi peygamber olarak göndermesi câizdir. Buna rağmen insan aklı isyankârların affedilmelerini uygun görebilir. Yani aklımızla cehennemde cezalandırılmayı hak eden bir kimsenin mutlaka cezalandırılacağını bilemeyiz. Cezayı hak edenin mutlaka cezalandırılacağına dair bilgiyi bize ancak peygamber verir. Yani, başka bir şey için olmasa bile sadece bu bilgiyi insanlara bildirmesi için bir peygamberin gönderilmesi gerekir. Dolayısıyla aklımızla düşünerek elde edemeyeceğimiz buna benzer birçok bilgiyi ancak peygamberin bize getirdiği mesajlar sayesinde öğrenebiliriz.²³

²¹ Murtazâ'nın kendisinden ders aldığı Şeyh Müfid'in "Şeriât imamlarımızı nübüvvetle nitelememizi menetse de peygamberler için zikrettiğimiz manayı taşımaları nedeniyle akli açıdan onları 'peygamber' olarak isimlendirmemize hiçbir engel bulunmamaktadır." Şeklindeki sözü İmâmiyye'nin imamları peygamber gibi telâkki ettiklerinin göstergesidir. Bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 47.

İlâhî nas ve tayine dayandırdığı imâmeti, nübüvvet makâmı veya onun bir uzantısı olarak gören İmâmiyye, nass ile tâyin, masûmiyet, meleklerle iletişim, mucize, efdâliyet, ilim ve kendisine itaatin vacip olması gibi peygamberlik özelliklerinde imâmeti nübüvvet ile ilişkilendirmiş ve özdeşleştirmiştir. Bk. Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 187; Nezir Maviş, "İmâmet Doktrininin Şiâ-İmâmiyye'nin Nübüvvât İncancına Etkisi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 6/33 (Ocak 2019), 490-521.

²² Murtazâ, *Zahîre*, 324. Mutezile İmâmiyye Şiâ'sının kabul ettiği Peygamber olmayan kimselerden mucize veya keramet türü olağanüstü fiilerin meydana gelmesinin mümkün olduğu yönündeki düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/217; İbnül-Melâhimi, *Fâik*, 317.

²³ Murtazâ, *Zahîre*, 324. Murtazâ, Behşemiyye'den bazı âlimlerin salt bu amaçla peygamber gönderilmesi düşüncesini kabul ettiklerini kaydeder. Bk. Murtazâ, *Zahîre*, 325.

Murtazâ'ya göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi (bi'set) hasen bir fiildir. Fiillerin hasen olmasının birtakım vecihlere (yönlere) sahip olması gerektiği yönündeki Mutezilî yaklaşımı²⁴ benimseyen Murtazâ, bu durumun bi'set için de geçerli olduğu kanaatindedir. Ona göre bi'set'in hasen fiil olmasına sebep olan birtakım vecihler bulunmaktadır. Bu vecihler ise şunlardır:

a. Peygamber sayesinde faydalı yiyecekleri ve zararlı (zehir içeren) yiyecekleri birbirinden ayırt ederiz.

b. Birbirimizle iletişim kurduğumuz lisan bilgilerini öğreniriz.

Murtazâ, bi'setin hasen oluşunun sebepleri olarak zikrettiği örneklerdeki faydalı bilgilerin kitaplarda yazılı olmasına rağmen sadece aklen düşünülerek ve okunarak öğrenilemeyeceğini, bu hususta toplumun kabul ettiği tecrübe ve alışkanlıklara da ihtiyaç duyulabileceğini belirtir. İnsanlar gündelik hayatlarında kendilerine lazım olan bazı bilgileri diğer insanların tecrübe ve alışkanlıklarını edindikten sonra öğrenirler. Bu tür bilgileri insanlardan öğrendikleri gibi peygamberlerden de öğrenebilirler.²⁵ Meselâ insanlar lisân bilgisini diğer insanlardan karşılıklı (muvâdaa) yoluyla öğrendikleri gibi bu hususta peygamberin getirdiği bilgiler sayesinde tevkîfî olarak da öğrenebilirler. Dolayısıyla bu tür bilgileri öğrenmelerini sağladığı için Allah'ın insanlara peygamber göndermesi (bi'set) -vâcip olmasa da- hasen bir fiildir.²⁶

Murtazâ, peygamberlerin risâlet görevini davranışlarının karşılığında elde ettikleri yönündeki yaklaşımı kabul etmez. Ona göre bunun kabul edilmesi durumunda bu hususta Berâhime'ye²⁷ yönelik

²⁴ Yaklaşım hakkında bilgi için bk. Koloğlu, *Adalet İlkesi*, 69-70; keza bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 6(1)/57-59; Mânkîdîm, *Ta'lik*, 564.

²⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/46; keza bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 456-457.

²⁶ Bk. Murtazâ, *Zahîre*, 325. Ebû Ali ve Ebû Haşim'e göre bi'set yani Allah'ın peygamber göndermesi hasen ve vacip olduğu görüşündedir. Kâdî, Ebû Haşim'in daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini ve bi'setin ancak lutuf ve maslahat nedeniyle hasen olduğunu söylediğini kaydeder. Koloğlu, *Cübbâiler*, 457/dp. 470; ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/20.

²⁷ Peygamberlik kurumuna insanın ihtiyacının olmadığını dolayısıyla lüzumsuz olduğunu savunan Berâhime'nin görüşleri ve yöneltilen eleştiriler için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/109 vd; Kâdî Abdülcebbâr, *Muhtâsar*, 235-236; Mânkîdîm, *Ta'lik*, 563-564; Ebû Bekr Bâkîllânî, *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza*

eleştirinin bir anlamı kalmayacaktır. Peygamberler risâlet görevini Allah tarafından seçildikleri için üstlenmişlerdir. Yani peygamberlik kesbî değil, vehbîdir. İnsanlar çektikleri sıkıntı ve zorlukların akabinde fayda elde ederler. Buna göre peygamberlerin de görevlerini yerine getirmelerinden dolayı sadece fayda elde etmeleri gerekir. Halbuki onlar hayatlarında birçok zorluk ve zahmetle karşılaşmışlardır. Ayrıca risâlet peygamberlere isteklerinin dışında ilzâm yoluyla verilmiştir. Dolayısıyla risâlet peygamberlere mükâfat olarak verilmiş bir görev değildir.²⁸ Buna rağmen peygamberler elbette sevap kazanmışlardır. Çünkü Allah'ın görevini layıkıyla yerine getirene, yaptığı amelin karşılığında sevap vermesi adaletin bir gereğidir.²⁹

Berâhime, insan aklının düşünerek peygamberlerin getirdiği ilkeleri bilebileceğini dolayısıyla risâletin lüzumsuz olduğunu iddia etmiştir. Buna göre peygamberin getirdiği ilkeler akla uygunsaydı, peygamberin gönderilmesine ihtiyaç kalmayacaktır. Peygamberin getirdiği bilgilerin akla aykırı olması halinde ise bunun Allah açısından kabih olacağını iddia eden Berâhime, Allah'ın kabih fiil işlemesinin mümkün olmadığını söyleyerek, her iki halde de peygamberliğin lüzumsuz olduğunu ileri sürmüştür.³⁰

Murtazâ, Berâhime'nin peygamberlik hakkındaki bu görüşlerini kabul etmez ve eleştirir. Ona göre dinin getirdiği ilkeler akıldaki temel bilgileri açıklamayı amaçlar. Dinin ilkeleri ile aklın öngördüğü bilgiler mana yönünden birbirleriyle çelişmezler. Nitekim dinin kabih olarak

ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile, nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 96-114; Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*, nşr. ve çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 161-162; Fahreddîn Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut - Kahire: Dâru İbn Zeydûn - Dâru'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 79 vd. Kelam ve mezhepler tarihinde Berâhime hakkında bilinenlerin değerlendirilmesi ile ilgili bk. Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (Ocak 2004), 159-193.

²⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 325. Ebû Ali'ye göre Allah peygamberliği dilediği kimseye verir. Bk. Eş'arî, *Makâlat*, 448. Abbâd b. Süleyman ise peygamberliğin, yaptığı davranışların karşılığı olarak kişiye verildiğini iddia etmiştir. Eş'arî, *Makâlat*, 448.

²⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 326.

³⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 326; kezâ bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/109-111.

nitelediği fiilleri akıl kabih olarak görür. Aynı şekilde dinen hasen olan fiilleri de hasen olarak bilir. Bu nedenle aklın öngördüğü bilgiler ile dinin ilkeleri arasında tezat değil, uygunluk vardır.³¹ Buna göre dinin ilkeleri insanların gündelik hayatlarında kabul ettikleri ve uyguladıkları adet, tecrübe gibi bilgilerin genişçe açıklamasıdır. Mesela din ve akıl temel olarak insana zarar veren şeylerden (alkollü içecek, pis ve murdar yiyecekler gibi) kaçınılmasını gerekli gördükleri gibi zulmün kabih olduğu ilkesini de benimserler.³²

Berâhime namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek gibi ibadetlerin aklen kabih olduğunu, dolayısıyla ibadetlerin zulüm ve yalan gibi kabih fiillerden bir farkının olmadığını ileri sürmüştür. Murtazâ, bu iddiaya aklen kabih olan fiiller hakkında bilgi vererek cevap vermiştir. Ona göre aklen kabih fiiller kendilerinde bulunan vecihlere (yönlere) bağlı olarak ikiye ayrılır:

a. Kabih oluşu hiç değişmeyen fiiller. Mesela yalan söylemek ve zulmetmek gibi. Bu fiillerde yalan ve zulüm vecihleri sürekli bulunduğundan her zaman kabihtirler.

b. Kabihliği değişken olan fiiller. Bu tür fiillerdeki vechin değişmesi ile fiillerin hasen veya kabih olma niteliği değişir.³³ Mesela bir insanın kendisinden zararı uzaklaştırması veya haksız bir şekilde meydana gelmemek kaydıyla bir şeye zarar verilmesi gibi fiiller gibi. Esasında zarar verme fiili kabihtir. Ancak haksızlığa sebep olmayacak şekilde birine zarar verme fiili gerçekleşmişse, bu fiil hasen olma özelliğini kazanır. Dolayısıyla kabih veya hasen olma hususunda değişkenlik arzeden bu tür fiillerin kabihliği, hiçbir zaman değişmeyen zulüm ve yalan gibi fiiller ile aynı kategoride değerlendirilmez.³⁴

³¹ Murtazâ, *Zahîre*, 326; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 15/112-113.

³² Murtazâ, *Zahîre*, 326; Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 15/114-115.

³³ Kâdî Abdülcebâr'a göre fiillerin kabih olması veya hasen olmasına sebep teşkil eden hususlara ilişkin geniş bilgi için ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 6(1)/61; George Fadlo Hourani, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, (Oxford: Clarendon Press, 1971), 69-70, 104; Peters, *God's Created Speech*, 269.

³⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 327. Ayrıca bk. Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*, nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî (Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1962), 13/316-317; Ebü'l-Hasan Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi evvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*, nşr. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 14/41; kezâ bk. Koloğlu, *Adalet ilkesi*, 72.

Murtazâ, namaz kılmak, oruç tutmak ve hacca gitmek gibi dinî emirlerin herhangi bir amaç veya bir fayda gözetmeksizin yerine getirilmesi durumunda aklen kabih olacağını ancak bu ibadetlerin Allah rızası için yapılması durumunda hasenlik özelliğini kazanacağını kaydeder.³⁵ Peygamberin tebliğ ettiği din yapmamız gereken ibadetleri vazederken, bu fiillerin yerine getirilmesinin karşılığında bizim için maslahat (Allah'ın rızasını kazanmak, cennet nimetlerine kavuşmak gibi) olduğunu bildirmiştir. Bizim bu ibadetlerin bize sağlayacağı maslahatları tam manasıyla bilebilmemiz mümkün değildir. Bunu peygamberin getirdiği ilkeler olmaksızın bilebilmiş olsaydık, bu fiilleri doğrudan kabih olarak görmeyip hasen fiil olarak nitelerdik.³⁶ Dolayısıyla insan akli - Berahime'nin iddia ettiği gibi- ibadetlerin hasen veya kabih olma vasıflarını bilme konusunda tam yetkin değildir. Peygambere ve onun getirdiği dini bilgilere muhtaçtır.³⁷

2. Mucize ve Peygamberliğe Delil Oluşu

Mucize sözlükte insanların yapmakta âciz oldukları olay olup; sonsuz kudret sahibi Allah'a ait bir fiildir. Mucize kendisini meydana getiren kimsenin doğruluğuna delalet eder.³⁸ Murtazâ'nın mucize ile ilgili yaptığı tanımda onu meydana getiren kişinin mutlaka peygamber olması gerekmediğinin izini görüyoruz. Çünkü Şia anlayışına göre mucize izharı sadece peygamberlere özgü olmayıp, imâm ve salih kimselerin elinden de mucize sadır olabilir. Murtazâ'ya göre mucizenin meydana gelmesinin birtakım şartları vardır. Bu şartlar ise şunlardır:

1. Mucizenin -başka varlıkların meydana getirmekten âciz olduğu- sadece Allah'a ait fiil olması,
2. Mucizeye konu olan fiilin tabiatta süregelen olayları tersyüz eder nitelikte olması,
3. Mucize izhar eden kimsenin bunu iddiasını doğrulamak (tasdik) amacıyla gerçekleştirilmesi gerekir.³⁹

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 15/116.

³⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 327.

³⁷ Murtazâ'nın Berâhime'ye verdiği cevaplar için bk. Murtazâ, *Şerhu cümeli'l-ilm*, 169-172.

³⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 328.

³⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 328; Murtazâ, *Şerhu cümeli'l-ilm*, 173-174. Kâdî'ye göre mucizenin şartları ise şunlardır: 1. Mucizenin Allah tarafından verilmiş olması gerekir. 2.

Murtazâ, mucizenin şartlarını belirttiikten sonra öncelikle mucizenin “Allah’ın fiili olması” hakkında bilgi verir. Ona göre peygamberliğini ilan eden kimse, iddiasını Allah adına ortaya koymuştur. Bu nedenle peygamberin Allah tarafından verilen mucize ile iddiasının doğrulanması gerekir. Böylelikle mucizeden amaçlanan gerçekleşmiş olacaktır. Ayrıca mucizenin peygamberin iddia ettiği konu ile alakalı olarak meydana gelmiş olması gerekmektedir. Aksi halde peygamberin iddiasında Allah tarafından desteklenmemesi ve doğrulanmaması ortaya çıkacaktır ki bu durumda peygamber görevini yerine getiremeyecektir. Böylesi bir durumda peygamberin, diğer insanlardan bir farkı kalmayacaktır. Bu nedenle mucizenin peygambere iddiasını doğrulamak üzere verilmesi elzemdır.⁴⁰

Mucize insanların yapamayacağı türden bir fiil olup, sadece Allah’a aittir. Mesela cansız bir şeye hayat kazandırmak veya bir cismi yaratmak gibi fiiller mucizevî olaylardır. Ayrıca dağların yürütülmesi, denizlerin kaynatılması gibi tabiatta cereyan eden hârikulâde olaylar da mucizeye örnek olabilecek olaylardandır.⁴¹

Murtazâ’ya göre bir olayın mucize olabilmesi için olağanüstü (hârikân li’l-âdet) yani tabiat kurallarına aykırı olarak cereyan etmesi şarttır. Mucizenin bu şekilde meydana gelmesi durumunda ancak peygamberin iddiasında doğru olduğu anlaşılır. Mesela bir peygamber doğruluğuna ilişkin güneşin doğudan doğmasını delil gösterse, bu olay onun doğruluğuna delâlet etmeyecektir. Çünkü güneşin doğudan doğması zaten meydana gelen olağan ve sıradan bir olaydır. Ancak bir peygamber güneşin batıdan doğmasını doğruluğuna delil olarak göstererek bunu gerçekleştirdiğinde, işte o zaman bu olay onun peygamberliğine delâlet eden bir mucize olacaktır. Aslında her iki olay tabiatta meydana gelmeleri yönünden aralarında bir fark olmasa da güneşin batıdan doğması sıra dışı bir olay olduğu için mucize olarak telakki edilecektir.⁴²

Mucizenin adete zıt olması (*nâkızu’l-âde*) gerekir. 3. İnsanların mucize benzeri bir olayı (hem çeşit hem de özellik itibariyle) meydana getirememesi gerekir. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/ 200-209.

⁴⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 328.

⁴¹ Murtazâ, *Zahîre*, 328-329.

⁴² Murtazâ, *Zahîre*, 329.

Murtazâ, tabiattaki olayların olağan (âdet) veya olağanüstü (hârikulâde) şeklinde nitelendirilmesinin insanların tabiata ilişkin edindikleri gözlem ve haberlere göre olduğunu belirtir. Ona göre tabiatta cereyan eden olaylar bir süreklilik içerisinde hiç değişmeden akıp giden özelliklere sahiptir. İnsanlar bu olayların meydana gelişlerinin birtakım temel kurallar yani âdetler çerçevesinde olduğunu düşünerek ve gözlem yaparak öğrenirler. Elde edilen bu bilgiler nesilden nesile haber olarak intikal eder. İşte bu bilgiler nedeniyle tabiattaki olayların cereyan oluşları zamanla insanlar nezdinde sıradanlaşır. Güneşin batıdan doğması veya erkek ve dişi hücre olmaksızın bir çocuğun dünyaya gelmesi imkânsız olarak addedilmeye başlar. Ancak bilinen bu bilgilere zıt olarak veya başka bir şekilde tabiatta bir olay cereyan ettiğinde, bu olay sıra dışı yani harikulade olarak nitelendirilir.⁴³

Mucizenin cins ve sıfat yönünden diğer insanların meydana getirmelerinin mümkün olmadığına dikkatleri çeken Murtazâ'ya göre, bu yönüyle mucize Allah'ın peygamberine bahşettiği fiildir. Ona göre mucizenin herkes tarafından yapılabilir olması insanlarda onu meydana getiren peygamberlere karşı güvensizliğe sebebiyet verecektir. Bu nedenle mucizenin cins olarak belirli bir olay olması ve sıfat itibariyle de sadece peygamberin gerçekleştirmesi gerekmektedir.⁴⁴

Mucizenin peygamberin doğruluğuna delil olması hususunda cins ve sıfat itibariyle diğer insanların gücünün erişemediği olay olması gerektiğini belirten Murtazâ'ya göre, mucizedeki bu iki husus (cins ve sıfat) aynı derecede önemlidir. Çünkü mucize cins ve sıfat yönünden diğer olaylardan ayrışır ve harikulade bir olay niteliğini elde eder. İnsanlar da ancak bu sayede peygamberlik iddiasında bulunan kişiye tam manasıyla güvenip inanırlar.⁴⁵

Ayrıca mucizenin iddia edilen şeye mutabık yani uygun olması gerekmektedir. Çünkü insanlar ancak bu şekilde davet ile mucize arasında bağlantı kurabilir ve peygamberin doğruluğunu tasdik ederler. Aksi halde mucizenin iddiaya uygun ve özellikli olmaması durumunda davetin kabulü ve tasdik edilmesi zorlaşır, hatta imkânsız hale gelebilir.⁴⁶

⁴³ Murtazâ, *Zahîre*, 329.

⁴⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 329-330.

⁴⁵ Murtazâ, *Zahîre*, 330.

⁴⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 330.

Murtazâ mucize ile ilgili bir hususu da özellikle belirtir. Ona göre peygamberin istediği mucizenin verilmesi Allah açısından zorunlu değildir. Ancak zorunlu olmamasına rağmen peygamber doğruluğuna delil olması için mucizeyi Allah'tan isteyebilir.⁴⁷

3. Hz. Peygamberin Mucizeleri

3.1. Kur'an-ı Kerim

Murtazâ'ya göre Hz. Muhammed'in peygamber oluşunun en açık delili Kur'an-ı Kerim'dir. O, Kur'an'ın mucize oluşu ile ilgili Nazzâm'ın öne sürdüğü sarfe teorisini benimsemiştir.⁴⁸ Bu görüşe göre Hz. Muhammed kendisini Allah'ın peygamberi olarak ilan etmiş ve Allah'ın kendisini Kur'an'la desteklediğini söylemiştir. Arap toplumuna Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri hususunda meydan okumuştur. Ancak edebî yönden ileri seviyede olmalarına rağmen, Arap toplumundan Kur'an'ın bir benzerini meydana getiren çıkamamıştır. Bu durum, Allah'ın Arap toplumunu Kur'an'ın bir benzerini meydana getirmelerinden alıkoyması/engellemesi (sarfe) nedeniyle olmuştur. Bir başka deyişle Allah Arap toplumundan nâzım ve fesâhata dair bilgileri almış ve onları Kur'an benzeri bir eseri meydana getirebilme gücünden mahrum bırakmış, onları bu işe tevessül etmekten alıkoymuştur. Murtazâ'ya göre Allah'ın alıkoyması/engellemesi olmasaydı, Arap toplumundaki edîpler sahip oldukları edebî bilgiler sayesinde Kur'an'ın bir benzerini meydana getirebilirlerdi.⁴⁹

Murtazâ, temelde Kur'an'ın fesâhat yönünden harikulade bir kitap olmadığı kanaatindedir. Ona göre Kur'an fesâhat yönünden harikulade bir kitap olmuş olsaydı, Arapların ortaya koyduğu fâsih kelâmdan benzeşmeyecek derecede apayrı bir özelliğe sahip olması gerekirdi. İşte o zaman sıradan olan Arapların kelâmı ile harikulade özellikteki Kur'an

⁴⁷ Murtazâ, *Zahîre*, 331.

⁴⁸ Sarfe teorisine göre Kur'an, içerdiği edebî özellikler bakımından Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize değildir. Arap edebiyatçılarının onun bir benzerini meydana getirmeleri mevcut bilgileriyle mümkündür. Ancak Allah müşrik Araplardan Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini alarak bu işi gerçekleştirmelerine mâni olmuştur. Bu sebeple Kur'an'ın mucize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkârcıları geri çevirmesi nedeniyledir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140.

⁴⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 378.

arasındaki fark ortaya çıkardı. Halbuki Kur'an'ın kısa süreleri ile fesîh Arap şiirleri arasında fesâhat yönünden görünürde çok büyük bâriz bir farklılık bulunmamaktadır.⁵⁰

Murtazâ, Mutezile ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarından farklı bir yaklaşım sergileyerek, Kur'an'ın fesâhat yönünden mucizevî bir kitap olduğu yönündeki genel düşünceye muhalefet etmiştir. Ona göre Kur'an, nâzım ve fesâhat özelliklerinin ileri bir seviyede olması, gayba dair bilgileri ihtiva etmesi ve en önemlisi onun bir benzerini meydana getirmek üzere yarışabilecek olan edîplerin Allah tarafından engellenmesi (sarfe) sonucunda mucize vasfını elde etmiştir. Murtazâ, Müslümanlar arasında Kur'an'ın mucize oluşunun mahiyeti hakkında birtakım farklı görüşlerin bulunduğunu ancak Kur'an'ın Hz. Muhammed'in doğruluğuna delil olma hususunda herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığını vurgular.⁵¹

3.2. Hz. Peygamberin Diğer Mucizeleri

Murtazâ'ya göre Hz. Muhammed'in izhar ettiği Kur'an-ı Kerim dışında birtakım hissî mucizeleri vardır. Bu mucizeler çokça kimse tarafından müşahede edilmiş ve tevâtür yoluyla aktarılmıştır. Bunlar, Hz. Peygamberin ağaca "gel" demesiyle ağacın gelmesi, sözleriyle toprağı ayırması ve daha sonra bir araya getirmesi, su kabına elini koyup parmaklarının arasından çıkan sudan çokça insanın su içmesi, az bir yemekle çok insanın karnını doyurması, üzerinde hutbe okuduğu hurma kütüğünü değiştirdiği zaman kütüğün üzüntüden inlemesi ve onu sakinleştirmesi, ayın ikiye ayrılıp, her bir parçasının iki ayrı yerde gözükmesi ve Hz. Peygamberin sonraki zamanlarda meydana gelecek bazı olayları önceden haber vermesi gibi olaylardır.⁵²

⁵⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 379.

⁵¹ Murtazâ, *Şerhu cümeli'l-ilm*, 179-180.

⁵² Murtazâ, *Zahîre*, 404-407. Kâdî Abdülcebbâr, hissî mucizelerin Ebû Hâşim ve Ebû Ali tarafından kabul edildiğini söyler. Onlara göre bu mucizeler Hz. Muhammed'in nübüvvetini tekid edicidir. Bk. Ebû'l-Hasan Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İcâzü'l-Kur'ân*, nşr. Emîn el-Hûlî, (Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1960), 16/151-152. Ayrıca bilgi için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 476-478.

4. Peygamber Olmayan Kişilerden Mucizenin Meydana Gelmesinin İmkânı

Mucizenin peygamber olmayan kimselerin elinden özellikle imamlardan sâdır olabileceği düşüncesi Şia'ya özgüdür. Şia'nın önde gelen kelâmcılarından biri olarak Murtazâ da bu görüşü benimsemiştir.⁵³

İmâmiyye Şia'sının bu konudaki görüşünü kabul eden Murtazâ, bu görüşü birtakım izahlarla açıklamaya çalışmıştır. Ona göre peygamber mucize göstererek davetinin doğruluğunu ortaya koymuştur. İmâmetini ilan eden imamın durumu da aynen peygamberliğini ilan eden kimse gibi olup, imâmetinin doğruluğuna dair delil ortaya koymuştur. Aynı şekilde salih ve faziletli bir mümin de doğruluğuna dair mucize izhar edebilir.⁵⁴

Murtazâ, mucizeyi imamların ve salih müminlerin izhar etmelerini mümkün gören yaklaşımın kabih olmadığı kanaatinde. Ona göre mucizenin bu kişiler vasıtasıyla meydana gelmesinde kabihlik arzeden bir yön yoktur. Bir fiilin kabih olmasına sebep olan yönlerden hiçbirisi mucizenin bu şekilde izharında mevcut değildir. Bir başka deyişle imamların mucize gerçekleştirilmesi yalan, zulüm türü bir fiil olmadığı gibi, kendisinde kabih olmayı gerektiren yönlerden hiçbirisi yoktur. Murtazâ, bunun aksini iddia eden yani imamlardan mucizenin sâdır olmasının kabih olduğuna dair bir yönünün bulunduğunu veya mefsedet

⁵³ Murtazâ, *Zahîre*, 332. Murtazâ, İmâmiyye dışında mucizenin salih kimselerden izharını câiz gören kesimin hadis ehli olduğunu söylemiştir. O bu görüşünü muhtemelen Eş'arî'nin *Makâlât*'ında geçen ve hadis ve sünnet ehli'nin kabul ettiği esaslar arasında zikrettiği "Allah'ın sâlih kimselere kendilerinde izhâr ettiği kerâmetleri (*âyât*) bahşetmesi câizdir." ifadesine dayandırmış olsa gerekir. Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşü için bk. Eş'arî, *Makâlât*, 296. Şia dışındaki mezhepler mucizenin peygamber olmayan kişilerin elinden meydana gelmesi görüşünü kabul etmezler. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/217-218; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 360; Mânkdîm, *Ta'lik*, 569-571; Nureddîn Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-din: Mâtürîdiyye Akaidi*, nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978), 109; Râzî, *Erbâin*, 2/199; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-din*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 2/288.

⁵⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 332. İmâmiyye, imâmeti nas ve tayine dayandırarak imama mutlak bir masûmiyet, üstün bir ilim ve yanılmazlık atfetmesinin bir sonucu olarak kendisine itaatın vücubiyeti, meleklerle iletişim (vahiy) ve mucize konularında da onu Hz. Peygamber'le özdeşleştirmektedir. İmâmet inancının bir sonucu olarak İmâmiyye, tüm özelliklerinde imamı peygambere ortak kılma yoluna gitmiştir. Bk. Maviş, "İmâmet Doktrininin Şiâ-İmâmiyye'nin Nübüvvât İnancına Etkisi", 491.

içerdiğini söyleyenlerin iddialarını ispatlamaları için delil getirmeleri gerektiğine işaret eder.⁵⁵

Mucizenin imamlar vasıtasıyla izhar edilmesinde kabih olmayı gerektiren hiçbir sebebin bulunmadığını ortaya koymaya çalışan Murtazâ, tam aksine mucizenin bu şekilde meydana gelmesinde birtakım fayda ve maslahatların bulunduğunu iddia eder. Bu durumda kendisinde fayda ve maslahat bulunan bir fiil olarak mucizenin kabih değil, bilakis hasen olması söz konusudur.⁵⁶

Mutezile kelâmcılardan Ebû Hâşim (ö. 321/933)'in, peygamber olmayan kişilerin elinden mucizenin izharını imkânsız gördüğünü belirten Murtazâ, onun bu görüşünü ve delillerini aktararak kritik eder. Ebû Hâşim'e göre mucize diğer deliller gibi olmayıp, sadece peygambere özellikli kılınması (tahsis) ve diğer insanların bu özelliğe sahip olmaması (ibâne) yoluyla peygamberliğe delalet etmektedir. Mucizenin tahsis ve ibâne yoluyla peygamberin elinden izharı vâciptir. Bu sebeple mucizenin sadece peygamberin ortaya koyduğu ve diğer insanların yapmalarının imkânsız olduğu bir fiil olması gerekir.⁵⁷

Ebû Hâşim'e göre mucize sadece peygambere özgü kılınıp onu bu özelliği nedeniyle diğer insanlardan ayırt ettiği için sadece peygamber tarafından gösterilmesi gerekir. Mucize benzeri sıra dışı olayları yapabilecek özelliğe sahip güçlü bazı insanlar mevcuttur. Bu kişiler üstün bazı özellikleriyle diğer insanların yapmayı beceremediği birtakım şeyleri yapabilmektedirler. Ancak peygamber yaptığı mucize sayesinde diğer insanlardan ayırt edilebilmektedir. İşte mucize onu meydana getiren peygamberin, diğer insanlardan farklı (ibâne) olduğunun ve sadece ona kendisine özgü (tahsis) kılındığının göstergesidir.⁵⁸

Ebû Hâşim, mucizenin ibâne yoluyla delil olması gerektiğini söyleyerek, mucizelerin çok olması durumunda da peygamberliğe delil

⁵⁵ Murtazâ, *Zahîre*, 332.

⁵⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 332-333.

⁵⁷ Ebû Hâşim mucizenin "ibâne" ve "tahsis" yoluyla peygamberliğe delil olduğunu savunur. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni*, 15/217-218; Koloğlu, *Cübbâiler*, 467/dp. 502; iki kavram ile ilgili geniş bilgi için bk. Kevser Bektaş, *Mutezile Kelâmında Keramet* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 74-76, 150-160.

⁵⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 333

olmaktan çıkacağını ileri sürmüştür.⁵⁹ Peygamberlik konusunda delil olarak ileri sürülen diğer deliller (sihir türü gizemli birtakım olayların gerçekleştirilmesi gibi) çok olduğu için ibâne yoluyla delil olan mucizenin delâleti gibi etkili olamazlar.⁶⁰

Murtazâ, Ebû Hâşim'in peygamber olmayan kişilerin elinden mucizenin izharının imkânsız oluşuna dair görüşünü değerlendirirken kendine özgü bir metod takip etmiştir. Bu metoda göre bir taraftan onun düşüncelerine katıldığı yönleri belirlerken, diğer taraftan bu düşünceleri İmâmiyye anlayışına uyarlamaya çalışmıştır. Temelde İmâmiyye'nin "imamlarının elinden mucizenin sadır olması" görüşünü eleştiren ve imkânsız gören Ebû Hâşim'in görüşünü Şia'nın tezine delil olarak kullanmıştır. Bunu yaparken Ebû Hâşim'in görüşlerine yönelik karşıt bir dil kullanmamaya özen göstermiştir.

Öncelikle Ebû Hâşim'in "mucizenin ibâne yoluyla peygamberliğe delil olduğu" yönündeki düşüncesini benimsediğini söyler. Ona göre peygamberler insanların maslahatlarını gözeten, bu konuda kendilerini sorumlu gören ve bu görevi üstlenen örnek şahsiyetlerdir. Kendini insanların menfaatine adayan peygamberin doğruluğunun tasdik edilmesi gerekecektir. İşte mucize ibâne yoluyla peygamberin doğruluğunun tasdik edildiğinin delilidir.⁶¹

Ebû Hâşim, mucizelerin çok olmasının mucizeyi tabiattaki yasalara aykırı bir olay olmaktan (intikâdü'l-âde) çıkarıp, sıradan ve normal bir olay konumuna düşüreceği endişesiyle mucizelerin çokluğunu kabul etmemiştir. Ona göre böyle bir durumda mucize peygamberliğe delil olmaktan çıkacaktır.⁶²

Murtazâ, bu düşünceye katıldığını ancak nübüvvet delâlet eden başka delillerin de olabileceğini ve mucize dışında başka delillerin

⁵⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 333; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 317-318.

⁶⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 333.

⁶¹ Murtazâ, *Zahîre*, 333.

⁶² Murtazâ, *Zahîre*, 334. Ebû Hâşim'in mucizenin peygamber dışındaki imam veya salih insanlar eliyle zuhur etmesinin mucizenin çok olmasına ve sıradan bir olay haline gelmesine neden olacağını söyleyerek İmâmiyye'nin tezine karşı çıkmıştır. Ayrıca evliyanın elinden kerametın sadır olmasını da caiz görmez. Bk. Kâdî Abdülcebâr, *Muğni*, 15/220; Takiyüddin Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksâ belâğânâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. Seyyid M. eş-Şâhid (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999), 354-355.

olmasının mucizenin delil olmasına bir engel teşkil etmeyeceğini ifade eder. Nitekim güçlü-kudretli olan bazı insanların yaptığı birtakım olağanüstü nitelikteki fiiller çokça meydana gelmesine rağmen mucizenin harikulade özelliğini değiştirememiştir. Çünkü mucizenin delâlet olma yönü hiçbir zaman değişmez.⁶³

Bir şeye delâlet etme yönünden delillerin az veya çok olmasının herhangi bir mahzurunun olmadığını belirten Murtazâ'ya göre, güçlü ve bilgili bazı kişiler yaşamlarında birtakım güzel ve sağlam (mûhkem) fiilleri yapabilme kabiliyetine sahiptirler. Yapılan bu tür fiiller az veya çok olabildiği gibi, delil olma yönünden aynı seviyede bulunmayabilirler. Dolayısıyla mucize veya harikulade olayların az veya çok oluşunun aynen güçlü ve bilgili insanların fiillerinde olduğu gibi birbiriyle çelişen olumsuz bir yönü söz konusu değildir. Bu durumda çok sayıdaki mucize arasında eşitlik de söz konusu olmayacağından, içlerinden bir tanesinin diğer mucizelerden farklı olarak yani ibâne yoluyla delâleti de gerçekleşmiş olacaktır.⁶⁴

Murtazâ, bu konuda durumu iyi analiz edebilme özelliğini ortaya koyarak -Ebû Hâşim'e de saygıda kusur etmeyerek- mucizenin ibâne yoluyla delil olma görüşünü imamların doğruluklarına delil teşkil edilmelerine teşmil etmiştir. Ebû Hâşim'in mucizenin ibâne yoluyla delil oluşuna dair görüşünün imamların doğruluğuna da delil oluşturduğunu söyler. Ona göre iddiasında doğru olan ile doğru olmayanı birbirinden ayırt edebilmek için ibâne metodunu kullanabiliriz. Mucize gerçekleştiren bir peygamberi ibâne yoluyla diğer insanlardan ayırt ettiğimiz gibi imamlık iddiasındaki bir kişinin doğruluğunu da mucize ile anlayabiliriz. Aynı şekilde salih bir mümin kişi davranışlarıyla dürüst olduğunu mucize yoluyla desteklediği zaman bu yolla onun salih bir kişiliğe sahip olup-olmadığını bilebiliriz.⁶⁵

İmâmet ile mucize arasında bağlantı kurarak imamların mucize izhar etmesini câiz gören Murtazâ'nın bu yaklaşımına, bazı imamların mucize göstermediğini dolayısıyla bunun bir tenâkuz olduğu yönünde itiraz gelmiştir. Bu iddiaya cevaben Murtazâ, bu durumun normal olduğunu ifade ederek imamların bazılarının imâmetle görevlendirildiği

⁶³ Murtazâ, *Zahîre*, 334.

⁶⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 334.

⁶⁵ Murtazâ, *Zahîre*, 334.

zamandan önce veya daha sonra mucize izhar etmiş olabileceğini kaydeder. Hatta imam mucize izhar etmemiş de olabilir. Sırf bu nedenden dolayı onun imâmetinin yok sayılması söz konusu olamaz.⁶⁶

Murtazâ'nın burada Ebû Hâşim'in dile getirdiği ibâne metodundan yola çıkarak bir kimsenin imâmetine delil olan mucizenin yokluğu durumunda, onun yerine başka bir delili gündeme getirdiğini görüyoruz. Şöyle ki; eğer bir imam kendisinin imâmetinin delili olarak mucizeden yoksun ise delil olma yönünden mucizenin yerini tutan nas ile tayin delili ile desteklenmiştir.⁶⁷ Mucize olmasa da onun yerini tutan delil olarak nassın olması imâmetin tasdiki açısından yeterlidir. Dolayısıyla mucize göstermemiş bir imamın imâmetinin delili nas ile belirlendiğinden, mucizenin olmaması onun imâmetin reddedilmesini gerektirmeyecektir. Murtazâ, bu düşüncesini Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerle ilgili verdiği örneklerle delillendirmeye çalışır. Hz. Peygamber'in mucize ortaya koyarak diğer peygamberlerden ayrı bir konuma sahip olduğunu belirtir. Buna rağmen kendisine mucize verilmeyen peygamberlerin bulunduğunu, bunların mucize izhar etmemeleri nedeniyle nebî olmadıklarını iddia etmenin yanlış olacağını söyler. Çünkü kendilerine mucize verilmeyen peygamberlerin nübüvvet görevi ile görevlendirildikleri Allah'ın nassı ile sabittir. Dolayısıyla nas ile tayin edilmiş olma durumu nasıl bir peygamberin nübüvvetinin doğruluğu için yeterli bir karîne ise, aynı şekilde nas ile tayin edilmiş olma durumu da imamın imâmetinin doğruluğuna dair bir karînedir.⁶⁸

⁶⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 335. Şia'da imamların gösterdiği mucizeler hakkında bk. Hanifi İnce, *Nübüvvetin Şia'daki İmamet Anlayışına Etkisi* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 62-64.

⁶⁷ İmâmiyye Şia'sına göre imamet imanın şartlarındandır. İmâmet, nübüvvetin devamıdır. Peygamberleri göndermek nasıl lütuf ise, Peygamberden sonra, onun yerine imam nasbetmek de lütufdur ve Allah'a vâciptir; bu bakımdan imâmet ancak Allah'ın nassı ile yahut o imandan önceki imamın, onun imâmetini beyanıyla gerçekleşir. İmâmet, insanların seçmesiyle veya istemesiyle olmaz; insanların dilediklerini imam olarak tâyin etmek veya dilediklerini azletmek hakkı yoktur. bk. Muhammed Rıza Muzaffer, *Şia İnançları*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı (İstanbul, 1978), 50-51; Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 129 vd.; İhsan İlâhî Zahîr, *eş-Şîa ve's-Sünne: Şia'nın Kur'an İmâmet ve Takıyye Anlayışı*, çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat (Ankara, 1984), 50 vd.

⁶⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 334, 335.

Murtazâ, nassın delâleti ile mucizenin delâleti arasında bağlantı kurarak imamların imâmetinin nübüvvet gibi vâcip olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Ona göre mucize bilgiyi gerektiren bir delil olduğu gibi, Hz. Peygamberin ifade ettiği nas da bilgiyi gerektiren bir delildir. Dolayısıyla imamın imâmetinin tasdiki için mucize izhar etmesi ile Hz. Peygamberin nassı arasında hiçbir fark yoktur. Her ikisi de birer delil olarak bilgi olma yönünden eşit derecededir.⁶⁹ İmamın imâmeti Hz. Peygamberin nassı ile sabit olması nedeniyle imâmetin delil oluşuna dair bilgi hiyerarşik olarak Hz. Peygamber'e ve O'nun doğruluğuna delil teşkil eden mucizeye dayanmış olmaktadır. Bu durumda Hz. Peygamber tarafından imâmete layık görülen ve nas ile tayin edilen imam, mucize ile doğruluğu tescillenmiş olan Hz. Peygamberin bu yönüyle de desteklenmiş olmaktadır.⁷⁰

Haliyle tüm bu izahların doğru olabilmesi için İmâmiyye Şia'sının imâmetin nas ile tayin edilmesi ile ilgili prensibinin dinen kabul edilmesine bağlı olduğunu da göz önünde bulundurmamız gerekir.

Murtazâ, Ebû Hâşim'in peygamber olmayan kişilerden mucize sadır olmasının imkânsız olduğunu kanıtlama amacıyla ileri sürdüğü farklı ve enteresan olan başka bir delilinden bahseder ve değerlendirir.⁷¹ Bu delile göre, peygamber olmayan kişilerin mucize sergilemesi, insanları peygamberlerin mucizeleri hakkında düşünmekten nefret etmelerine (tenfir) sebep olabilir. Şöyle ki; İnsanlar peygamber vasıtasıyla kendileriyle ilgili maslahatı kaçırmamak için teyakkuz halinde bulunurlar ve bu hususta korku ve endişe yaşarlar. Bu korku nedeniyle mucize hakkında düşünmenin gerekli olduğunu düşünürler. Ancak mucizenin peygamber olmayan sıradan bir kişinin elinden sadır olabileceğini mümkün görme durumunda, insanlar mucize sayesinde

⁶⁹ Murtazâ, *Zahîre*, 335.

⁷⁰ Murtazâ, *Zahîre*, 335.

⁷¹ Ebû Hâşim'in mucize ile ilgili ileri sürdüğü delil ile ilgili bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğni*, 15/223; Necrânî, *Kâmil*, 358; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Temhîdül-usûl fi ilmi'l-keîlâm*, nşr. Abdülmuhsin M. Ed-Dînî (Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1983), 320; Mutahhar Hillî, *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*, nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî, (Kum: Dârü'l-Üsve li't-Tibaâ ve'n-Neşr, 1415), 430; Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi tecridi'l-i'tikâd*, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd*'ıyla birlikte (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1988), 329.

elde edecekleri kendilerine yönelik bir maslahatın olmadığını düşünürler ve bu hususta korku veya endişe duymazlar. Bu durumda mucize hakkında düşünmenin vâcip olması ortadan kalkar.⁷² Yani mucizenin peygamber dışında başka bir kişi tarafından izharı, mucizeyi sıradanlaştırarak değerinin düşmesine neden olacaktır. Bu durumda mucize tahsis ve ibâne yoluyla gerçekleşmemiş olacaktır. Sonuçta bu durum peygamber ve peygamberliğin anlamının yitirilmesine yol açacaktır.

Murtazâ, Ebû Hâşim'in peygamber olmayan kişilerden mucizenin sadır olmasının mucize üzerinde düşünmenin insanlardaki korkuyu ortadan kaldıracığına dair görüşünün dayanaksız/yersiz olduğu kanaatindedir. Ona göre mucizenin imam veya salih bir kimseden zuhur etmesinin câiz görülmesi durumunda Ebû Hâşim'in iddia ettiği insanları mucize üzerinde düşünmekten alıkoyan korku ortadan kalkmayacaktır. Bunu özellikle belirten Murtazâ mucize veya sıradan olay ayrımı yapmaksızın izhar edilen olay üzerinde düşünmenin olup-olmadığını değerlendirir. Ona göre insanlar her durumda izhar edilen bir olay (harikulade veya âdetten olan bir olay) hakkında düşünürler. Bu olayı izhar eden kimse imam veya salih birisi olabileceği gibi yalancı veya hata yapan birisi de olabilir. Bu kimsenin yalan söylemesinin mümkün oluşu, onun izhar ettiği olay hakkında insanların düşünmesine herhangi bir engel teşkil etmez. İzhar edilen olay hakkında düşünmek isteyen düşünebilir, istemeyen de düşünmez. Bu nedenle mucize üzerinde düşünmek mümkün olup, insanların tercihine bırakılmış bir davranıştır.⁷³

Burada Murtazâ'nın sırf kendi düşüncesini (imamlardan mucizenin izharının mümkün olması) makul gösterebilmek için bir bakıma kelime oyunu yaptığını görmekteyiz. Çünkü bir insanın güvenilir ve doğruluğuna delâlet etmesi gereken mucize ile yalancı bir insan tarafından meydana getirilen bir olayı eşit şartlarda değerlendirmek tenâkuzdur.

Murtazâ, bu konuda tamamen mucize ve diğer olaylar arasında bir ayrım yapmaksızın, salt meydana getirilen olay hakkında düşünmenin imkânı üzerine odaklanmıştır. Ebû Hâşim'e cevap verirken onun

⁷² Murtazâ, *Zahîre*, 335-336.

⁷³ Murtazâ, *Zahîre*, 336.

önemsemediği mucize hakkında düşünmeyi gerektiren korkunun ana sebebini gözden kaçırmışa benziyor. Halbuki Ebû Hâşim, mucize hakkında düşünmenin vâcip olduğunu söylerken, mucizenin peygamberin kişilik olarak dürüst ve doğru olmasına delâlet ettiğini önemsemiştir. Ancak Murtazâ, mucize ve diğer olaylar arasında bir fark gözetmediği gibi gerçekleştiren kimsenin vasfını da göz önünde bulundurmamıştır. Sadece ortaya konulan fiil hakkında düşünmenin imkânı üzerinde durmuştur.

Peygamberlikte insanlar için maslahat olduğu gibi imamın imâmetinin bilinmesinde de insanlar için dinen maslahat olduğunu belirten Murtazâ'ya göre, insanlar dinî konularda birçok şeyi peygamberlerden öğrendikleri gibi imamların açıklamalarıyla da öğrenebilirler. Yine insanlar kendileriyle ilgili dinî maslahatların kaybolmasına yönelik korkuyu yaşarlar ve bu nedenle onun izhar ettiği mucize hakkında düşünürler. Dolayısıyla insanların kendilerine yönelik dinî maslahatların kaybolmasına dair kendilerinde oluşan endişe ve korku nedeniyle mucize hakkında düşünmek imamların gerçekleştirdiği mucizeler için de geçerlidir.⁷⁴

Kâfir bir kimsenin doğru bile olsa kendisinde mucizenin sadır olmasını mümkün görmediklerini söyleyen Murtazâ, bunun sebebinin açıkça ortada olduğunu söyler. İnsan mucize sayesinde tazim görür ve dinî açıdan mertebesi yüksek olur. Halbuki kâfir bir kimsenin küfrü nedeniyle dinen böyle bir özelliğinin bulunması söz konusu olamaz. Dolayısıyla kâfir bir kimsenin -küfür hali ile muttasıf olduğu sürece- elinden mucizenin sadır olması câiz değildir.⁷⁵

Günahkâr yani fâsık olan bir kimsenin elinden mucizenin sadır olmasını da câiz görmediklerini belirten Murtazâ, meseleyi kabihlik açısından değerlendirir. Mürcie⁷⁶ anlayışına göre günahkâr müminin

⁷⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 336.

⁷⁵ Murtazâ, *Zahîre*, 337.

⁷⁶ Siyasî ve itikadî bir fırka olarak Mürcie, Hz. Osman ve Hz. Ali başta olmak üzere, büyük günah işleyenlerin durumlarını Allah'a bırakıp, manevi sorumlulukları hakkında fikir beyan etmeyen topluluklara verilen ortak bir isimdir. Mürcie, yapılan davranışların imana bir etkisinin olmadığını, dolayısıyla büyük günah da işlese bir kimsenin kalbinde imanı olduğu sürece mümin olduğunu ileri sürer. Onlara göre amel

kalbinde iman bulunduğu söylene de doğru olan metot açısından günah bataklığına saplanıp kalmış, din ve dünya işlerinde kötülük yapmayı alışkanlık haline getirmiş insanların elinden mucizenin zuhuru söz konusu olamaz. Bunun sebebini açıklayan Murtazâ, mucizenin doğru bir kişinin dinen konumunu yüceltmek ve Allah indinde kıdem olarak önde bulunması amacıyla kendisine verildiğini vurgular. Bu nedenle günah işleme hususunda aşırıya kaçan insanların elinden mucizenin sadır olması câiz değildir.⁷⁷

5. Peygamberlerin İsmet Sıfatı

Risâlet ile görevlendirilen peygamberler insanlara getirdikleri dinin ilkelerini yaşayarak örnek model olmuşlardır. Örnek insan olmanın bir gereği olarak peygamberlerin günah işleme özelliklerinin olup-olmaması insan zihnini meşgul etmiştir.

Şia'ya göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük veya küçük günah cinsinden davranış yapmaları câiz değildir; çünkü onlar tam anlamıyla masumdurlar.⁷⁸ Şia dışındaki mezhepler ise peygamberlerin ismeti meselesindeki farklı birtakım görüşlere sahiptir. Mutezile, peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük günah işlemesini câiz görmez.⁷⁹ Ancak peygamberlerin tiksindirici/nefret

imandan bir cüz değildir. Bk. Sönmez Kutlu, "Mürchie", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/41.

⁷⁷ Murtazâ, *Zahîre*, 337.

⁷⁸ Murtazâ, *Zahîre*, 337-338; Şerif el-Murtazâ. *Tenzihü'l-enbiyâ ve'l-eimme*, nşr. İntişârâtü'ş-Şerif er-Radî, (Kum: y.y., 1376), 15. Murtâzâ, bu eserinde peygamberler hakkında Kur'an'da geçen ve günah işledikleri anlamına gelebilecek âyetleri değerlendirmiş ve onların günah işlemelerinin mümkün olmayacağı yönünde te'viller yapmıştır. İlgili eserinde başta Ehl-i Beyt'ten Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olmak üzere on iki imandan bazıları hakkında hata yaptıklarına dair meseleleri yorumlayarak, imamların da peygamberler gibi tüm günahlardan uzak olduklarını izah etmeye çalışmıştır. Murtazâ'nın peygamberlerin ismet sıfatıyla çelişir gibi gözükten âyetler ve yorumları hakkında keza bk. Celil Kiraz, *Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Mütteşâbihleri* (Bursa: Emin Yayınları, 2010), 413-456.

⁷⁹ Mutezile peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük günah işlemelerini câiz görmez. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/279, 281; Ebü'l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, nşr. A. Nasri Nader (Beirut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1957), 71; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Kalâid*, 114; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 355.

ettirici olmamak kaydıyla küçük günah işlemelerini ise mümkün görür.⁸⁰ Murtazâ'nın Haşviyye⁸¹ olarak nitelediği Sünnî kelâmcılara göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde küçük veya büyük günah işlemeleri câizdir.⁸² Bu kelâmcılar peygamberlerin günah işlemelerini mümkün görürken yalan söylemelerini kabul etmezler.⁸³

İnsanların peygamberlikle görevlendirilen kimseyi örnek almak ve onu tasdik etmelerinin gereği olarak ondan nefret edilmemesinin lüzumuna işaret eden Murtazâ, bunun gerçekleşebilmesi için peygamberlerin olumsuz davranışlardan uzak kalmaları gerektiğini vurgular. Buna göre peygamberler kabalık, hata yapmak ve diğer insanların yaptığı lüzumsuz iş ve çirkinlik türünden olumsuz davranışları yapmamaları gerekir. Ayrıca peygamberlerde insanların nefretini celbedecek tiksinti veren hastalıklardan da bulunmamalıdır.⁸⁴

⁸⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Muğnî*, 15/280; İbnü'l-Melâhimî, *Fâik*, 357.

⁸¹ Haşviyye her ne kadar teccim ve teşbih düşüncesindeki kimseler için kullanılmış olsa da Mutezile'den Cahız, Hayyât ve Kâdî Abdülcebbar ashabü'l-hadîs ve Ehl-i sünnet kelâmcılarını haşviyye olarak nitelemiştir. Bk. Metin Yurdağır, "Haşviyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/426.

⁸² Ehlî Sünnete göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde günah işlemeleri mümkündür. Kasten veya yüz kızartıcı günahlardan korunmuşlardır. Bk. Abdülkâhîr Bağdâdî, *Kitâbü usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 168; Cüveynî, *İrşâd*, 356; Sâbûnî, *Bidâye*, 122; Fahreddîn Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, nşr. Muhammed Hicâzî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986), 6; Sa'düddin Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 2/146; Ahmed Efendi Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdürrezzak (Karaçi: Zamzam Publishers, 2004), 319.

⁸³ Murtazâ, *Zahîre*, 338. Peygamberlerin tebliğ vazifesine ilişkin hususlarda yalan söylemek dışında her türlü büyük ve küçük günahı işleyebileceğine dair görüşler için bk. Ebû Muhammed b. Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1998), 5/74; Ebû Muhammed b. Hazm, *Kitâbü'd-dürre fimâ yecibü i'tikâdühû*, nşr. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Saîd b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1988), 379; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 5/50; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî, (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1907), 8/288; Ebû Abdullah Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye* (İstanbul: y.y., 1310), 82; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-merâm*, 320.

⁸⁴ Murtazâ, *Zahîre*, 338.

Murtazâ'ya göre peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük günah işlemeleri câiz değildir. Peygamberin nübüvvet öncesindeki durumu nübüvvet sonrasındaki durum kadar önemlidir. Çünkü insanlar önceki hayatında günah işleyen bir kimseye karşı güven duymazlar. Tam aksine onlara karşı nefret hissederler. Kendisine karşı nefret duyulan bir kimseye inanmanın zorluğu ortadadır. Bu nedenle insanlar psikolojik olarak inanmak istedikleri kişide masumiyetin bulunmasına dikkat ederler. Nitekim insanlar günah işlemeyen bir kişiyi peygamber olarak kabul etmeye ve inanmaya daha yakın ve meyilli olup; bu vasıftaki kimsenin davetini ve getirdiği ilkeleri de tereddütsüz benimserler.⁸⁵

İnsanlar doğruluğuna inandıkları peygamberlerin nübüvvetlerinden önce ve sonrasında büyük günahlardan uzak olmalarını arzuladıkları gibi küçük günahlardan da uzak olmalarını arzularlar. Murtazâ, küçük günah işleyen bir kimsenin yaptığı büyük bir sevap karşılığında yok edileceğine dair yaklaşıma sıcak bakmaz. Çünkü yapılan günah küçük de olsa sonuçta kabihtir. Fâilin yaptığı nafîle bir davranış nedeniyle işlenen kötülük günah olmaktan çıkmaz. Dolayısıyla peygamberlerin büyük günahlardan kaçındıkları gibi küçük günahlardan da uzak olmaları gerekir.⁸⁶

Sonuç

Peygamber ve peygamberlikle ilgili konulardaki görüşlerini değerlendirdiğimiz Şerif el-Murtazâ'ya göre Allah'ın peygamber göndermesi hasen ve vâciptir. İnsanlar peygambere muhtaçtır. Onlar yapacakları davranışların hasen veya kabihliğini temel olarak bilebilirler. Ancak bu bilgiler genel bilgilerdir. Bu davranışlara ilişkin detay bilgileri ve kavrayamadıkları hususları peygamberin getirdiği ilahî mesajlar sayesinde öğrenebilir. Peygamberler getirdikleri mesajlarla insanlara birtakım bilgileri öğretirken, bu bilgiler sayesinde aklın elde ettiği bilgileri pekiştirmişlerdir. Peygamberlerin getirdiği ilkeler ile aklın verileri arasında tezat bulunmadığı gibi bilakis birbirlerini tamamlarlar.

⁸⁵ Murtazâ, *Zahîre*, 339; Ayrıca bk. Ali b. Hüseyin Şerif el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâid ve dürerü'l-kalâid*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 2/188.

⁸⁶ Murtazâ, *Zahîre*, 340.

Peygamberleri desteklemek üzere onlara Allah tarafından verilen mucize insanların yapmakta âciz kaldıkları hârikulâde olaydır. Mucizenin cins ve sıfat yönüyle diğer insanların gücünün yetmediği türden olay olması elzendir. Mucizenin peygamber olmayan imam veya salih müminlerden sadır olması mümkündür. Mucize peygamberin davetinin doğruluğunu ortaya koyan delildir. İmâmetini ilan eden imamın durumu aynen peygamberliğini ilan eden peygamberin durumu gibidir. Bu nedenle mucizeler, imam veya salih mü'minin davetinin açık ve faydalı olduğunu ortaya koyan delillerdir.

Hz. Muhammed'in izhar ettiği en büyük mucizesi, Kur'an-ı Kerim'dir. Murtazâ'ya göre, Kur'an'ın kendine özgü fesâhati ve gayba dair bilgileri kapsamı ve sarfe nedeniyle mucizevî bir kitaptır.

Peygamberlerin nübüvvet öncesinde ve sonrasında küçük veya büyük günah işlemeleri câiz değildir. Günah işlemenin peygamberlerin davetine olumsuz etkisi olacaktır. Bu olumsuz etki nedeniyle insanların peygamberlerden nefret etmeleri söz konusu olacağından, peygamberlerin tüm günahlardan uzak kalmaları yani mâsum olmaları elzendir.

Murtazâ'nın peygamberlik ile ilgili düşüncelerine dair şu tespitimizi yapabiliriz. O, peygamber olmayan ve kendisine şeriât verilmeyen imamları adeta bir peygamber gibi telakki etmiştir. Nitekim bir peygamberde bulunması gereken tüm özelliklerin (nasla tâyin, mucize izharı, küçük ve büyük günahlardan uzak olma gibi) imamlarda da bulunması gerektiğini söylemiştir. Murtazâ'nın imâmet ve peygamber anlayışı arasında benzeşme yönünde bir etkileşimin olduğunu görmekteyiz. Hatta onun düşünce sisteminde bu benzeşme öyle bir noktaya evrilmiştir ki peygamberlik anlayışının imâmete yansımalarının bir sonucu olarak peygamber ile imam arasında benzeşmenin ötesinde bir özdeşlik ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*. Nşr. Hasan M. Abdüllatif. Kahire: Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1971.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitabü usûlü'd-din*. nşr. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. nşr. Yusuf Abdürrezzak. Karaçi: Zamzam Publishers, 2004.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *et-Temhîd fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. nşr. Mahmud Muhammed el-Hudayrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Bektaş, Kevser. *Mutezile Kelâmında Keramet*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Cârullah, Zühdi Hasan. *el-Mu'tezile*, Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyyeti'd-Dirasiyye, 1990.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. nşr. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1979.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. nşr. M. Bedreddin en-Na'sânî. 8 Cilt. Kahire: Matbaatü's-saâde, 1907.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rifât*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*. nşr. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.
- Devvânî, Ebû Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*. İstanbul, y.y., 1310.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. nşr. Muhyiddin Abdülhamîd. I-II (tek cilt halinde). Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd: İtikadda Orta Yol*. nşr. ve çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbni'r-Râvendî el-Mulhid*, nşr. A. Nasri Nader. Beyrut: el-Matbaatü'l-Kâtûlikiyye, 1957.
- Hillî, Allâme Mutahhar. *Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-i'tikâd* (Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-İtikâd*'ıyla birlikte). Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-matbûât, 1988.
- Hillî, Allâme Mutahhar. *Menâhicü'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. Nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Dâru'l-Üsve li't-Tibaâ ve'n-Neşr, 1415.
- Hourani, George Fadlo, *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford: Clarendon Press, 1971.

- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. nşr. Muhammed İbrahim Nasr-Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed. *Kitâbü'd-dürre fimâ yecibü i'tikâdühû*. nşr. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed-Sâid b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1988.
- İbn Manzûr, Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Ali Şîrî. 18 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır. 1992.
- İbn Metteveyh, Necrânî. *Kitâbü'l-mecmû' fi'l-muhît bi't-teklîf I*. (Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle), nşr. J. J. Houben. Beyrut: Matba'atü'l-Katûlikiyye, 1965.
- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn. *Kitâbü'l-fâik fi usûli'd-dîn*. Nşr. Wilferd Madelung – Martin McDermont. Tahran: Iranian Institute of Philosophy – Institûte of Islamic Studies, Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü'l-Kalâid fi tashîhi'l-akâid*. nşr. A. Nasri Nâdir. Beyrut, 1985.
- İcî, Adudüddin. *el-Mevâkîf fi ilmi'l-keâm*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İnce, Hanifi. *Nübüvvetin Şia'daki İmamet Anlayışına Etkisi*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-ta'dîl ve't-tecvîr*. nşr. A. Fuâd el-Ehvânî, 6/1 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Teklîf*. nşr. M. Ali en-Neccâr – Abdülhâlim en-Neccâr. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Lutf*. nşr. Ebü'l-Alâ Afîfî. 13 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1962.

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Aslah, İstihkâku'z-zem, et-Tevbe*. nşr. Mustafa es-Sekkâ. 14 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: et-Tenebbüât ve'l-mu'cizât*. nşr. M. M. Kâsım- İ. Medkûr. 15 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Mısıryye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: i'câzü'l-Kur'ân*. nşr. Emîn el-Hûlî. 16 Cilt. Kahire: eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1960.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan. *el-Muhtâsar fi usûli'd-Dîn (Resâilü'l-adl ve't-tevhid içinde)*. nşr. M. İmâre. Kahire: Dârü'l-Hilâl, 1971.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Kiraz, Celil. *Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'an Müşkilleri ve Müteşâbihleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Kâdî Abdülcebbâr'ın Düşüncesinde Adalet İlkesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004), 159-193.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie" *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/41-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mânkdim, Şeşdîv. *Ta'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse. Şerhu'l-usûli'l-hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. Abdülkerim Osmân. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1965.
- Nezir, Maviş, "İmâmet Doktrininin Şiâ-İmâmîyye'nin Nübüvvât İncancına Etkisi". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 6/33 (Ocak 2019), 490-521.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Şia İnançları*. çev. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: Zaman Yayınları, 1978.
- Necrânî, Takiyüddin. *el-Kâmil fi'l-istiksâ belaganâ min kelâmi'l-kudemâ*. nşr. Seyyid M. eş-Şâhid. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fi usûli'd-din*. nşr. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Özerol, Mehmet Fatih. *Mutezile'de Tevhid*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.

- Peters, Jan. *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*. Leiden: E. J. Brill, 1976.
- Râzî, Fahreddîn. *et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtiḥû'l-gayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr li't-Tibaâti ve'n- Neşr ve't-Tevzi', 1981.
- Râzî, Fahreddîn. *İsmetü'l-Enbiyâ*, nşr. Muhammed Hicâzî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddîn. *en-Nübüvvât ve mâ yetealleku bihâ*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrût - Kahire: Dâru İbn Zeydûn-Dâru'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbü'l-Erbaîn fî usûli'd-dîn*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtürâdiyye Akaidi*. nşr. ve çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1978.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *ez-Zahîre fî ilmi'l-Kelâm*. nşr. Ahmed Hüseyinî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Tenzîhü'l-enbiyâ ve'l-eimme*. nşr. İntişârâtü's-Şerîf er-Radî, Kum: y.y., 1376.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Mülâhhas fî usûli'd-dîn*. nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî Kummî. Tahran: Ketâbhâne-i Meclis-i Şûra-yı İslâmî, 1381.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin. *Şerhu cümeli'l-ilm ve'l-'amel*. nşr. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merâgî. Kum: Dâru'l-Usve, 1414.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin Ali. *Emâli'l-Murtazâ: Gururü'l-fevâid ve durerü'l-kalâid*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. Hüseyin Ali. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. nşr. Es-Seyyid Mehdî er-Recâî. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1404/1984.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhib ve'l-muhtârât*. nşr. Mehdî Muhakkık. Tahran: Tehran University Press, 1993.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. nşr. Adnan Derviş. Beyrut: Mektebetü Dâri'l-Beyrûtî, 2005.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.

- Tehânevî, Muhammed. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1995.
- Tûsî, Ebû Ca'fer. *Temhîdü'l-usûl fi ilmi'l-keîâm*. nşr. Abdülmuhsin M. Ed-Dînî. Tahran: Dânişgâh-ı Tahran, 1983.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. "Haşviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zahîr, İhsan İlâhî. *Şia'nın Kur'an İmâmet ve Takiyye Anlayışı*. çev. Sabri Hizmetli - Hasan Onat. Ankara, 1984.
- Zebîdî, Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. nşr. Ali Şîrî. 20 Cilt. Beyrut: 1994.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 147-181

Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme

Süleyman PAK

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Tokat Gaziosmanpaşa University,

Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsîr

Tokat, Turkey

suleyman.pak@gop.edu.tr

orcid.org/0000-0002-4440-4627

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 1 Temmuz / July 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 9 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 147-181

Atıf / Cite as: Pak, Süleyman. "Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme [An Evaluation of the Nature of the Concept of "Nusuk" in the Qur'an]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 147-181

<https://doi.org/10.18498/amailad.960895>

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

An Evaluation of the Nature of the Concept of Nusuk in the Qur'an

Abstract

The Qur'an is the final divine book that was revealed in Arabic. It is also a masterpiece of Arabic literature because it reflects the living language and literary arts of the period in which it was revealed in the best way as well as being a divine word. The fact that most of the words and terms in the Qur'an belong to the language that was used by the society to which they were revealed is also the condition of its eloquence. Because the word is eloquent to the extent that it covers the requirements of the addressee. Although the Qur'an has a linguistic structure in which the dialect of Quraysh was dominant, it also borrowed words from other tribes and communities. For this reason, words or concepts that are difficult to understand are still faced because of the fact that some words were sometimes used differently by tribes, sometimes the Qur'an adds new meanings to some words, and sometimes the words contain more than one meaning in terms of having a strong linguistic and structural richness of expression. Analyzing these words and concepts in terms of semantics has great importance in terms of understanding the intended meaning of verses. In the present study, an analysis was performed on the concept of nusuk, which was not alien to the pre-Islamic society in the sense of sacrifice but gained other meanings over time. In terms of word derivations, nusuk is mentioned in seven places in the Qur'an, twice in the form of mensek and menasik, and once in the form of nasik. The first of the verses in which the word was mentioned in the order of revelation is in the Surah An'am. Commentators interpret this word in different ways. Although the meaning of nusuk was associated with sacrifice and pilgrimage in the periods of the Companions and Tabiun by commentators such as Tabari and Ibn Kathir, it is seen that the explanation of it in relation to worshipping in a more general sense has become widespread. Today, the meaning of worshipping is still preferred in the majority of the existing commentaries. However, there is a consensus among the commentators on the use of the word in the sense of sacrifice, as stated in the Hadiths in the 196th Verse of the Surah al-Baqara, where the word is used in the same form. The word mensek is mentioned twice in the surahs of Baqara and Hajj, which are among the Madani surahs. Commentators consider the word as an infinitive, temporal, or place name, and therefore, they attach it to the words such as sacrificing, place, and time of sacrifice, places of pilgrimage, place and time of worship, and religion. Menasik, as the plural of mensek, is only mentioned in two verses in the Surah al-Baqara in the Qur'an. The use of the

word in relation to Abraham also shows that it is associated with pilgrimage and sacrifice, according to which the commentators explain the word as rituals and places of pilgrimage, places of sacrifices and slaughter, and places of worshipping. However, the use of the word in relation to pilgrimage has become more common over time. It is possible to explain the word as pilgrimage practices because the word allows to be evaluated together with pilgrimage and sacrifice. Menasik, which is mentioned in the 128th verse of Surah al-Baqara, has been mostly translated as places, forms, and methods of worshipping independently of the pilgrimage. On the other hand, it is mostly associated with pilgrimage in the 200th verse of the same surah, and the word is given meaning as pilgrimage worshipping. The word is mentioned in the nasik form once in the Surah of Hajj, in the semantic association with mensek. As the adjective of mensek, nasik means "those who are obliged to fulfill the sacrifice" in the verse. Metaphorically, although the word means zahid who worships a lot, it should not be considered independent of mensek here, and the meaning given was formed in this direction. As a conclusion, the purpose of the present study was to examine how the word nusuk and its derivatives are interpreted in different ways according to the verses in which it is included, and to determine what the reasons for the preferred meaning are. The translation of the words and their derivatives in Turkish translations was also compared here.

Keywords: Commentary, Nusuk, Sacrifice, Hajj, Worshipping.

Kur'an'da Geçen Nüsük Kavramının Mahiyetine Dair Bir Değerlendirme Öz

Kur'an Arapça nazil olmuş son ilahi kitaptır. İlahi kelimeler yanında, nazil olduğu dönemin yaşayan dilini ve edebi sanatlarını en güzel şekilde yansımasıyla da o Arap edebiyatının şaheseri durumundadır. Kur'an'da yer alan kelime ve ıstılahların büyük çoğunluğunun kendilerine nazil olduğu toplumun kullandığı dile ait olması, onun belîğ olmasının bir gereğidir. Çünkü söz muhatabın ihtiyacına cevap verdiği oranda belîğdir. Her ne kadar Kur'an, Kureyş lehçesinin baskın olduğu dilsel yapıya sahip olsa da diğer kabile ve topluluklardan da kelimeler almıştır. Bu yüzden dilsel ve yapısal olarak güçlü bir ifade zenginliğine sahip olması yönüyle, kelimenin bazen kabilelerce farklı kullanımı, bazen Kur'an'ın bazı kelimelere yeni anlamlar katması, bazen de kelimelerin birden çok anlamı bünyesinde barındırması sebebiyle içinde anlaşılma gücü çeken kelime veya kavramlarla karşılaşmaktadır. Bu

kelime ve kavramların semantik açıdan çözümlenmeye tabi tutulması ayetlerin muradını anlama yönünden büyük önem arz etmektedir. Bu çalışmada İslam öncesi toplumun kurban anlamında kullanımına yabancı olmadığı ancak zamanla başka anlamlar da kazanmış olan nüsük kavramı üzerine bir değerlendirme yapılmaktadır. Kelime türevleri itibariyle, nüsük, mensek, menâsik olarak her biri ikişer kez ve bir de nâsik formunda olmak üzere Kur'an'da toplam yedi yerde geçmektedir. Nuzül sırasına göre kelimenin nüsük olarak yer aldığı ayetlerin ilki En'âm suresindedir. Müfessirler bu kelimeyi farklı şekillerde yorumlamaktadır. Sahabe ve tabiin dönemlerinde genellikle kurban ve hacla ilişkilendirilen nüsükün, her ne kadar Taberi ve İbn Kesir gibi müfessirlerce kurban anlamı tercih edilmiş olsa da sonraları daha genel bir anlamda yani ibadetle bağlantılı şekilde açıklanmasının yaygınlık kazandığı görülmektedir. Günümüzde mevcut meallerin çoğunluğunda yine ibadet anlamı tercih edilmiştir. Buna karşılık kelimenin aynı formda geçtiği Bakara sûresi 196. ayette hadislerde de beyan edildiği üzere kelimenin kurban anlamında kullanımı hususunda müfessirlerin görüş birliği bulunmaktadır. Mensek kelimesi medeni sûrelerden olan Bakara ve Hac sûrelerinde olmak üzere iki kez geçmektedir. Müfessirler kelimeyi masdar, zaman veya mekân ismi olarak değerlendirmekte, buna göre sözcüğe kurban kesme, kurban kesim yeri ve vakti, hac yerleri, ibadet yer ve zamanı, din gibi anlamlar vermektedirler. Mensekin çoğulu olarak menâsik, Kuran'da sadece Bakara sûresinde iki ayette yer almaktadır. Kelimenin Hz. İbrahim'le ilişkili kullanımı yine onun hac ve kurbanla bağlantılı olduğunu göstermekte, buna göre müfessirler kelimeyi haccın ritüelleri ve mekanları, kurban ve kesim yerleri, ibadet yerleri şeklinde açıklamaktadır. Ancak zamanla kelimenin hacla ilgili kullanımı daha yaygınlık kazanmıştır. Kelime, hac ve kurbanla birlikte değerlendirmeye imkân verdiğinden onu hac uygulamaları olarak açıklamak mümkündür. Bakara Sûresi 128. ayette geçen menâsik, meallerde çoğunlukla hacdan bağımsız olarak ibadet yer, şekil ve yöntemleri şeklinde çevrilmiştir. Buna karşılık aynı surenin 200. ayetinde ise çoğunlukla hacla ilişkilendirilmekte ve kelimeye hac ibadetleri olarak anlam verilmektedir. Kelime mensekle anlam bağı içerisinde olmak üzere nâsik formunda bir kez Hac Sûresinde geçmektedir. Ayette mensekin sıfatı olarak nâsik "kurban ibadetini yerine getirmekle yükümlü olanlar" anlamına gelmektedir. Her ne kadar kelime mecazi olarak çok ibadet eden zahit anlamı taşısa da burada mensekten bağımsız düşünülmemelidir ve verilen anlam da bu doğrultuda oluşmuştur. Sonuçta bu çalışmada nüsük kelimesi ve türevlerinin, yer aldığı ayetlere göre nasıl farklı

şekillerde yorumlandığı incelenmekte ve tercih edilen anlamın gerekçelerinin neler olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca kelime ve türevlerinin Türkçe meallerde nasıl çevrildiği de karşılaştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nüsük, Kurban, Hac, İbadet.

Giriş

Bir dile ait kelime ve kavramlar birdenbire oluşmadığından onların bir tarihi geçmişi, sosyal ortamı ve kullanıldığı yere göre kazandığı farklı anlamları bulunmaktadır. Bu nedenle Kur'anî kavramların etimolojik ve epistemolojik yönden incelenmesi, ayet bağlamı içerisinde yüklediği anlama ulaşılmaya çalışılması, ayetlerin doğru anlaşılması yanında diğer dillere çeviride de büyük önem taşımaktadır. Ayrıca bu husus dinin temel kaynağının, nüzul dönemi ile arasına uzun asırlar girmiş bulunan nesillerce anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Bu yüzden vahiy öncesinden günümüze kadar kavramların geçirdiği süreçler üzerinde yapılacak semantik çalışmalarda ayetlerin nüzul ortamını bizzat yaşamış olan sahabeden gelen açıklamalara ve rivayetlere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sayede kavramların zaman içerisinde anlam değişikliğine uğrayıp uğramadığı ve farklı dönemlerdeki müfessirlerin anlam tercihleri belirlenmiş olacaktır.

Ayetleri oluşturan kelimelerin büyük bir bölümü muhatap toplum tarafından -müşriklerin gizli gizli Kur'an'ı dinlemelerinden anlaşıldığı gibi- günlük konuşmalarda kullanılan sözcük ve deyimlerden oluştuğundan Kur'an'ın nazil olduğu dönemde sahabenin genel olarak inen ayetlerdeki murad-ı ilahiyi anlaması güç değildi. Ancak her insanın kavrama kabiliyeti aynı olmadığından sahabe anlama zorluğu yaşadığı durumlarda meseleyi, vahyin mübelliği ve mübeyyini Resulullah'a sorar ve öğrenirlerdi. Bir de Kur'an sadece Kureyş lehçesinde nazil olmadığından içerisinde farklı kabilelerin kullandığı kelimelerin bulunması da anlama güçlüğüne yol açmaktaydı. Nihayetinde az kullanımı veya teknik anlam içermesi sebebiyle ilave açıklama gerektiren Kur'anî kelime ve kavramlar, ayetin bağlamı, nuzülü esnasında taşıdığı anlam veya anlamlar çerçevesinde değerlendirilmek durumundadır. Aslında bu sadece kutsal metinlere özgü bir husus olmayıp amaç metni sağlıklı anlamaktır. Nihayetinde bağlamından koparılmadan sözün

söylendiği yer, zaman, muhatap ve kültür dikkate alınarak sahih anlama ulaşılabileceğinden, Arapların örf ve âdetlerine ait deyim ve terimlerin farklı kullanışlarına dair bilgiler, Kur'an kavramlarını anlamada önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Nüsük kavramının mahiyeti ve meallere yansımalarına dair akademik bir araştırma bulunmadığından, bu çalışma nüsükü etimolojik yönden incelemeyi amaçlamaktadır.

1. Kur'an'da Geçen N-s-k Kökü ve Türevleri ile Anlam Bakımından Onlarla İlişkili Kavramlar

1.1. N-s-k Kelimesi ve Türevleri

N-s-k kökü ve türevleri sözlükte, kurban kesmek, sürekli kulluk ve ibadet etmek,¹ yıkamak, temizlemek, altın ve gümüşü arındırarak saf hale getirmek, ibadet için zühd hayatı yaşamak demek olup, masdarı nusk, nesk olarak kullanılmaktadır. (Allah için kurban etme amacıyla hayvan kesti) demektir.² Nüsük ise kesilen ve kanı akıtılan kurbanı verilen özel isme veya hayvan boğazlama, kurban etme anlamında nesîkenin çoğulu olup aslen cahiliyye devrinde kesilen hayvanlara denmektedir. Bir kimseye ait kurbanı ifade etmede هذه نسيكك فلان (Bu falanın kurbanlığıdır) denilir. Nitekim kelime Züheyr'in (ö. 609?) divanında kurbanlıklar anlamında geçmektedir.³ Ayrıca İslam'ın başında haremde kesilen koyuna denmekteyken, bu uygulamanın udhiyye ile neshedildiği söylenmektedir.⁴ Geçmişte de her ümmete Allah'a yaklaşmak için kurban kesme emredilmiştir. Bu yüzden Allah'ın şereflendirdiği Mekke'de kesilen her kurban nüsük olarak

¹ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, "nusk", *Kitâbu'l-'ayn* (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-'İlmiyye, 2003), 3/218.

² Ebubekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, "nusk", *Cemheratu'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 1987), 856-857; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "nusk", *es-Sihah* (Beyrut: Dâru'l-'Alem li'l-Melâyîn, 1984), 1/1612; Ebu Kâsım Cârullah Mahmûd b. 'Umer b. Ahmed ez-Zemahşerî, "nusk", *Esâsu'l-belâğâ* (Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-'İlmiyye, 1998), 2/267; İbn Manzûr, "nusk", *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 4412-4413; Mecdü'd-dîn Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâîfi'l-Kitâbi'l-Azîz* (Kahire: y.y., 1996), 5/48; Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîrî el-Hîrî, *Vücûhü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1995), 323; Abdü'r-Raûf b. el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârif* (Kahire: 'Alemü'l-Kütüb, 1990), 324.

³ "Başına kadar, kesilen kurban kanlarıyla dolmuş sunak gibi". Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 5/48; Münâvî, *Tevkîf*, 324; 'Ûde Halîl Ebü 'Ûde, *et-Taavvuru'd-dilâli* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.), 240; Zuheyr b. Ebi Sülmâ, *Dîvânü Zuheyr b. Ebi Sülmâ* (b.y. Dâru Sâdir, 1964), 50; Ahmed Muhtâr 'Umer, *el-Mu'cemü'l-mevsû'î* (Riyad: Müessesetü't-Türâs, 2002), 442,1139.

⁴ İbn Dureyd, "nusk", 756-757; 'Ûde, *Tataavvuru'd-dilâli*, 240-242; A'şâ Meymûn b. Kays, *Dîvânü'l-A'şâ*, (Beyrut: el-Mektebü's-Şarkî, 1968), 173.

adlandırılmıştır.⁵ Zemahşerî (ö. 538/1144), kelimenin Allah için kurban kesme ve hac ibadetleri (menâsikü'l-hac) anlamında kullanıldığını söylemektedir. Ayrıca kelimenin mecazi olarak ibadet ehli ve çok ibadet eden (nâsik-nüssâk) anlamında kullanımı da vardır. Kelimeye yüklenen anlamlar arasında أرضٌ مَنْسُوكَةٌ (toprağı gübreleme) ve أرضٌ نَائِبِكَةٌ (yağmurla yerin yeşil olması) da yer almaktadır.⁶ İbn Manzûr (ö. 711/1311) ise nûsk veya nûsük kelimesini daha genel anlamda tanımlamakta, oruç da dahil olmak üzere Allah'a yaklaştıran her türlü ibadet ve taatin bu kelimenin anlam alanına dahil olduğunu söylemektedir.⁷ Kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı her ibadete⁸ ve Allah'ın hakkı olan her şeye nûsük denmektedir. Aslında nûsük mecaz olarak ibadette son seviyeye varmayı ve çok ibadet etmeyi (nâsik) ifade etmektedir. Daha sonra hacdaki külfetten ve ibadetin zorluğundan dolayı kelimenin hac için kullanımı yaygınlaşmıştır. Ayrıca kelime şeriatın emrettiği her şey için de kullanılmaktadır.⁹ Bu yüzden olsa gerektir ki nsk ve türevlerinin Kur'an'da sadece bir yerde¹⁰ hakiki, diğer altı yerde ise,¹¹ mecazi anlamda olduğu söylenmektedir. Bunlar da ibadet ve dini şeâir yani semboller anlamındadır.¹² "Mensek" nûsk anlamında mimli mastar, zaman ve mekân ismi olarak kurban kesme, kurban kesim yeri ve zamanı, ibadet yer ve zamanı, yol, yöntem anlamlarında kullanılmaktadır. Çoğulu menâsik, nesk yerleri ve amelleri anlamına gelmektedir.¹³ Ayrıca dini semboller, alametler (şeâir), özellikle hac ve umrede ihram, tavaf, vakfe ve Mina'da konaklama gibi ikisine ait ibadetlerden sayılan ameller için kullanılmaktadır. Bu hacda ibadet yapılan yerleri ve o sırada kesilen kurbanı da kapsamaktadır.¹⁴ Bu anlamıyla menâsik, hac zikredilince

⁵ İbn Manzûr, "nsk", 4413.

⁶ Zemahşerî, "nsk" 2/267; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 5/48.

⁷ İbn Manzûr, "nsk", 4412; Benzer açıklama için bk. Münâvî, *Tevkîf*, 324; Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 887, 910.

⁸ Kefevî, *Külliyât*, 887, 910; İbrahim es-Sâmerrâî, *fil-Mustalahi'l-İslamî*, (Beyrut: Dâru'l- Hadâse, 1990), 31; Aḥmed Muḥtâr, "nsk" 442, 1139; Hîrî, *Vücûh*, 323.

⁹ Kefevî, *Külliyât*, 887, 910.

¹⁰ el-Bakara 2/196.

¹¹ el-Bakara 2/128, 200; el-En'âm 162; el-Hac 22/34, 67.

¹² 'Ûde, *Tatavvuru'd-dilâli*, 240-242.

¹³ Münâvî, *Tevkîf*, 324.

¹⁴ Kefevî, *Külliyât*, 887, 910; Sâmerî, *Mustalah*, 31; Aḥmed Muḥtâr, "nsk", 442, 1139.

Müslümanların zihnine gelen bir kavram halini almıştır ve haccın farklı amellerini ifade etmektedir.¹⁵

N-s-k'nin yıkama anlamından hareketle, tıpkı suyun elbisedeki bütün kirleri akıtıp temizlediği gibi mecazen ibadetle manevi kirlere arınan abide de nâsik denmiştir. Yine gümüşün eritilerek içindeki bütün tortudan arındırılmış ve kalıba dökülmüş her bir külçesine nesîke denmesi de bu anlama işaret etmektedir.¹⁶

Sözlük anlamı itibariyle nüsükün özelden genele kurban, hac uygulamaları ve ibadet olmak üzere üç anlam üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir.

İslam öncesi dönemde kurban kesme yani kan akıtma anlamında kullanılan kelime sonraları Hac menâsiki, ardından da türevleriyle birlikte bütün ibadetleri kapsayacak şekilde daha geniş bir anlama kavuşmuştur.

1.2. Kurban

Kelime sözlükte uzağın zıddı olarak yakın olmak, yaklaşmak, kabın ve midenin dolmaya yaklaşması, kılıcın kını, atın koşmaya yakın halde yürümesi, suyun başına ulaşmak için develerin gece yürütülmesi, suyu yakın olan kuyu, bir işte orta yolu tutma anlamına gelmektedir. Bu kelimenin kullanıldığı yerler zaman, mekân, soy, konum, itibar ve güçle ilgili hususlardır. Kurban ise, yakın olma arzusundan dolayı kendisiyle Allah'a yaklaşılana şeye denmektedir. Örfte ise bu kelime kesilen kurban anlamında kullanılmaktadır.¹⁷ Allah'ın kula kurbiyyeti ona bol nimet vermesi ve ihsanda bulunması, kulunki ise faziletli vasıflara ulaşmaya çaba sarf etmesiyle hasıl olmaktadır.¹⁸

¹⁵ 'Ûde, *Tatavvuru'd-dilâli*, 240-242.

¹⁶ Cevherî, "nsk", 1/1612; İbn Manzûr, "nsk", 4413.

¹⁷ Halîl b. Ahmed, "kurb", 3/370-371. Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa* (b.y. Daru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964), 3/370; 9/124; Cevherî, "kurb", 1/199; Ebu Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Mâriفة, ts.), "kurb", 398-400; İbn Manzûr, "kurb", 3566-3570; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, "kurb", *Tâcu'l-'arûs* (Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l- Kuveyt, 1965), 4/9-12.

¹⁸ İsfehânî, "kurb", 399.

Kur'an'da kurbanla ilgili nüsük,¹⁹ hedy,²⁰ nahr,²¹ zibh,²² bedene²³ gibi farklı kelimeler bulunmakta, kurban için ayrıca udhiyye terimi de kullanılmaktadır.

Hedy, kelime anlamı itibariyle hediye etmek, evi göstermek, hidayet etmek, izinden gitmek, açıklamak, bir şeyi yollamak, demektir.²⁴ Terim olarak ise, hac ve umrede haremde kesilen kurbanlara verilen addır. Bu tanımıyla kelime Kur'an'da beş yerde²⁵ geçmektedir. Hac ve umrede Allah rızası için kesilen kurbanı nafil, hacıların kesmek zorunda olduklarına ise vacip hedy denmektedir.²⁶ Hacda kurban edilmek üzere işaretlenen hayvanlara hedy ve kılâde adı verilmektedir.²⁷

Nahr, göğsün gerdanlık gelen yeri, devenin boğazından kesilmesi, namazda elleri göğüs üzerine koyma, göğsünü kibleye çevirme gibi anlamalarda kullanılmaktadır.²⁸ Kur'an'da Kevser suresinde geçen salat Kurban Bayramı namazı, nahr ise bayram günlerinde deve gibi hayvan kurban kesme olarak açıklanmaktadır.²⁹

Zibh, hayvanı boğazdan kesmek, yarmak, kurban kesmek, nüsük için kurbanlık koyun, mecazen boğmak, helak olmak gibi anlama gelmektedir.³⁰ Zibh, hayvanın gırtlaktan, nahr ise gerdandan kesilmesini ifade etmektedir.³¹

Bedene, besili, iri vücutlu ve besili deve demek olup daha çok deve ve sığır gibi büyük baş hayvanlar için kullanılmaktadır, çoğulu "büdün"dür. Hac veya umrede Kabe'ye adanan deveye denmektedir.³²

¹⁹ el-Bakara 2/196; el-En'âm 6/162.

²⁰ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Fetih 48/25.

²¹ el-Kevser 108/2.

²² Sâffât 37/107.

²³ el-Hac 22/36.

²⁴ Halîl b. Ahmed, "hedy", 4/299-300; İsfehânî, "hedy", 541-542.

²⁵ el-Bakara 2/196; el-Mâide 5/2, 95, 97; el-Fetih 48/25.

²⁶ Salim Ögüt "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/156.

²⁷ Salim Ögüt "Kılâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25/396.

²⁸ Halîl b. Ahmed, "nahr", 4/197-198; İsfehânî, "nahr" 485.

²⁹ Nâsiruddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't- Turasi'l-Arabi, ts.), 5/342.

³⁰ Halîl b. Ahmed, "zibh", 2/66; İsfehânî, "zibh", 177; Zebîdî, "zibh", 6/367-370.

³¹ Zebîdî, "zibh", 6/367-368.

³² Halîl b. Ahmed, "bdn", 1/122; İsfehânî, "bdn", 39-40.

Ayrıca bazı ihram yasaklarının ihlali sonrasında kesilmesi gereken deve veya sığır cinsinden hayvana bedene denilmektedir.³³

Udhiyye, sözlükte kurban anlamında olup, kuşluk vaktine istinaden Kurban Bayramı günlerinde Allah'a yakın olmak için Mina'da veya diğer yerlerde kurban olarak kesilen hayvanlara verilen isimdir.³⁴ Yaygın görüşe göre Kurban Bayramı'nda kesilen udhiyyenin ayetten delili Kevser suresindeki nahr emridir.³⁵ Müfessirler bu emri kurban kesme olarak açıklamaktadır.³⁶

1.3. İbadet

Abd kökünden kulluk etme, boyun eğme, teslim olma ve tevazu ve rıza gösterme anlamına gelen ubudiyetten daha ileri derecede olup, boyun eğme ve itaatin en üst seviyesini ifade etmektedir.³⁷ İbadet, Allah'ın sevgi ve rızasını kazanmak için belirli tutum ve davranışları yerine getirmek suretiyle ona karşı sevgi ve bağlılığını göstermek demektir. Aslında Allah'ın rızasını kazanmak üzere yapılan her davranış ibadet olarak nitelendirilmektedir. Zaman içerisinde ise ibadetin dinde sınırları belirlenmiş düzenli uygulamalarını ifade eden anlamı yaygınlık kazanmıştır.³⁸ Yine ibadet kavramı kurbet ve taat ile de yakın manalar taşımaktadır.³⁹

1.4. Zühd

Rağbetin zıddı olarak, terk etmek, yüz çevirmek, bir şeye arzu ve istek duymamak veya çok azla yetinmek demektir.⁴⁰ Buna göre zühd, dünya sevgisini kalpten çıkarma, yalnız Allah'ın rızasını kazanmaya yönelme ve tevekkül ehli olmaktır. Böyle davranan kimseye zâhid denir. Nitekim haram olan şeylerde zühd şart, helallerde fazilet sayılmıştır.⁴¹

³³ Abdulaziz Bayındır, "Bedene", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/302.

³⁴ Halîl b. Ahmed, "dhv", 3/10, Zebîdî, "dhv", 38/456; Vehbe Zühayli, *el-Fıkhü'l-islâmî* (Dimaşk: Dâru'l-fıkr, 1989), 3/594.

³⁵ Zuhaylî, *Fıkh*, 3/594.

³⁶ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5/342.

³⁷ İbn Manzûr, "abd", 2776, 2778; İsfehânî, "abd", 319; Zebîdî, "abd", 8/230-231.

³⁸ Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233; Ferhat Koca "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/240.

³⁹ Koca, "İbadet", 19/241.

⁴⁰ İbn Manzûr, "zhd", 1876; Zemahşerî, "zhd", 1/427; Zebîdî, "zhd", 8/151; İsfehânî, "zhd", 215.

⁴¹ Zühdle ilgili açıklamalar için bk. Ebu Nasr Serrac Tûsî, *el-Lüma' (İslâm Tasavvufu)*, çev. H. Kâmil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 45-46; Abdulkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risalesi*, haz.

1.5. Şeâir

Hissetme ve farkında olma anlamındaki şa'r kökünden türeyen şâirenin çoğulu olarak şeâir, işaretler, semboller, yerine getirilmesi gereken işler demektir. Hacla ilişkili olarak onun nişanları, işaretleri, menâsiki ve uygulamalarını ifade etmektedir. Meş'arın çoğulu olan meşâ'ir ile aynı anlama gelmektedir.⁴² Buna göre şîâr, Allah'a kulluk etme vesilesi olarak saygı gösterilmesi ve korunması gereken ve Allah tarafından konulan ibadet, işaret ve alametlere denmektedir. Kelime Kur'an'da Allah lafzıyla tamlama biçiminde hacca dair uygulamalardan söz edilen dört yerde geçmektedir.⁴³ Tefsir kaynaklarında kapsamı genişletilerek ibadet ve taate dair hürmet duyulan alamet ve fiillerin tamamını kuşatan bir terim halini almıştır.⁴⁴

2. N-s-k Kelimesinin Kur'an'da Kullanılış Şekilleri

N-s-k kökü ve türevleri nüsük, mensek, menâsik ikiye, nâsik ise bir kez olmak üzere Kur'an'da yedi yerde geçmektedir.⁴⁵ Nuzül sırasına göre kelimenin geçtiği ilk yer olan En'âm suresi Mekki, Bakara ve Hac sureleri ise Medenidir.

2.1. Kelimenin Nüsük Formunda Kullanımı

Nüsük, nuzül sırasına göre ilk defa En'âm suresi 162. ayette geçmekte olup meallerde ekseriyetle "ibadet" olarak çevrilmektedir. Bağlamı itibariyle ayetin siyakında Allah'ın önceki topluluklara kitap ve elçiler gönderdiği, ancak onların vahye uyma yerine ayrılığa düştükleri haber verilmekte, özellikle müşriklere Hz. İbrahim gibi Resulullah'ın da tevhide çağırdığı yönünde bir uyarı yapılmaktadır. Ayette özellikle Hz. İbrahim'in zikredilmesi müşrikler açısından dikkat çekicidir. Çünkü onlar bir yandan Hz. İbrahim'in dini üzere olduklarını iddia ederken, bir yandan da tevhid, hac, kurban gibi dinin bütün öğretilerine aykırı şekilde Kabe'yi putlarla doldurma, ıslık çalma, el çırpma ve çıplak tavaf etme,

Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 252-257; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1990), 199-203; Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530-532.

⁴² İbn Manzûr, "ş' ar", 2276-2277; İsfehânî, "ş' ar", 262; Zebîdî, "ş' ar", 12/190-192; Zemahşerî, "ş' ar", 1/510.

⁴³ el-Bakara 2/158; el-Mâide 5/2; el-Hac 22/32, 36; el-Bakara 2/198.

⁴⁴ M. Sait Özervarlı, "Şiâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/123-124.

⁴⁵ el-Bakara 2/128, 196, 200; el-En'âm 162; el-Hac 22/34, 67.

putlara kurban adama gibi kendilerine göre putperest bir inanış oluşturmuşlardı. Ayetin sonrasında ise her şeyin tek olan Allah'ın izni ile olduğu ve ondan başka ilah olmadığı vurgulanmaktadır.

Nüsük sözlükte birçok anlama gelmektedir. İslam öncesi dönemde de kullanılan bu kelimenin Kur'an'da geçtiği iki yerde hangi anlama geldiği üzerinde bir değerlendirme yapmadan önce tefsirlerde yapılan yorumları görmek yerinde olacaktır. En'âm suresinde yer alan nüsükle ilgili açıklamalar şöyle sıralanabilir:

1.Kurban: Kendisiyle Allah'a yakınlaşılan şey anlamında nüsük, tekil veya çoğul isim olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirilmektedir. Buna göre müfredi nesîke olup, Allah'a yaklaşmak için kurban kesme demektir.⁴⁶ Ayrıca bu Allah için kesilen hayvana bir nevi özel isim olmuştur.

Nüsük ve türevlerinin nüzul dönemi ve sonrasında nasıl anlaşıldığına dair ilk dönem müfessirlerince yapılan açıklamalar büyük önem arz etmektedir. Onlar kelimenin burada kurban anlamına geldiğinde neredeyse görüş birliği içerisindeyler.⁴⁷ Örneğin tâbiin müfessirlerinden Mücahid'e (ö. 103/721) göre ayette geçen nüsük, hac ve umre sırasında kesilen kurban anlamına gelmektedir.⁴⁸ Ayrıca Taberî (ö. 310/923) ayetin bağlamıyla birlikte müşriklerin putlara ibadet etme hususunda Resulullah'ın kendilerine uymalarını istemelerine bir cevap olduğunu söylemekte ve anlamı, "namazım ve kurbanım, hayatım ve ölümüm yalnız Allah içindir, sizlerin taptığı putlara değil, yalnızca Allah'a kulluk ederim" şeklinde olmaktadır.⁴⁹ Sâbûnî (ö. 1443/2021), Taberî'nin görüşünü tercihe şayan bularak "kestiğim kurbanım"

⁴⁶ Ebu Ubeyde Ma'mer b. Musennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/209; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Küteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 174; Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebubekir el- Kurtubî, *el-Câmi' li-âhkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 9/138.

⁴⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Müessesetü't- Târihi' Arabî, 2002), 1/600; Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989), 1/223; Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997), 1434; Mekkî, *Hidaye*, 3/2264; Kurtubî, *Câmi'*, 9/138.

⁴⁸ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru'l- imâm Mucâhid b. Cebr* (b.y. Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1989), 332; Sa'lebî, *el-Keşf*, 4/212.

⁴⁹ Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Hicr, 2001), 10/46-48.

anlamını vermiştir.⁵⁰ Ayrıca nüsük kelimesine kurban anlamıyla birlikte haccı da ilave edenler bulunmaktadır.⁵¹ İbn Abbas, İbn Kuteybe (ö. 276/889) gibi müfessirler Kevser suresindeki ayet bağlamında kelimeyi Allah için kesilen kurban olarak açıklamışlardır.⁵² İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kelimeyle ilgili anlam sıralaması ise kurban, din, ibadet, hac şeklindedir.⁵³ Şii müfessir Tûsî (ö. 460/1067) de ayette geçen nüsük kavramına dair klasik tefsir kaynaklarında zikredilen yorumları yukarıdakine benzer şekilde aktarmıştır.⁵⁴

Ayette kurbanın özellikle zikredilmesinin hikmetlerinden birisi şudur: Kafirler putlara yakınlaşma amacıyla kurbanı ibadetlerin en büyüklerinden saydıklarından, bu ayette tıpkı Kevser sûresindeki gibi Allah, elçisine namaz ve kurbanın Allah'a has kılınarak yerine getirilmesi gereken bir görev olduğunu bildirmiştir.⁵⁵ Nüsükle kurban veya haccın kastedilmesinin sebebi, diğer ibadetlere göre bunlarda şirkin belirgin olmasıdır. Nitekim müşrikler ilahlarına yakınlaşma için kurban keserken, Ehl-i Kitap Allah için kesmeleri gereken kurbanı, aslından uzaklaştırarak farklı amaçlarla kesmeye yönelmişti.⁵⁶

Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre zahiren salât, beş vakit namaz; nüsük Allah'a yaklaştıran bütün ibadetler ve kurban; işârî yönden ise namaz, kulun Allah'a miracı; nüsük ise kişinin nefsinin kurban etmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷ İbn Atiyye (ö. 541/1147) ayette tahsis yoluyla kurbanın

⁵⁰ Muhammed Ali es-Sâbü'nî, *Safvetü't-telefâsîr* (İstanbul: Dâru'l- Ensâr, 1987), 1/321.

⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 1434; Ebu Hüseyin b. Mes'ûd el- Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1989), 3/211; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Yy., ts.), 2/259-260; Muhammed b. Yusuf Ebu Hayyân el-Endelusi, *el-Bahru'l-muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/262-263.

⁵² Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 4/262-263. Kaynaklarda ayetin kurbanla ilişkilendirilmesi bağlamında Resulullah'ın kızı Hz. Fatıma'ya kurban kesim sırasında En'âm suresi 162. ayetini okumasını söylediğine dair bir rivayet yer almaktadır. Celâlüddin es- Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Kahire: Hicr, 2003), 6/307.

⁵³ Ebu Ferec Cemâlüddin Abdurraman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrut: el- Mektebetü'l-İslamî, 1984), 3/161.

⁵⁴ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4/335; Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/195.

⁵⁵ Bazı alimler burada geçen nüsükü, kurbanı da içine alan bütün ibadetler olarak değerlendirmektedir. Muhammedü'l- Emîn b. Muhammed Muhtar eş-Şinkîti, *Advâü'l-beyân* (b.y. Dâru Alemi'l-Fevâid, ts.), 2/335.

⁵⁶ Muhammed 'Abduh- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Mısır: Matbaatü Menâr, 1338), 8/242-243.

⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (b.y. Matbaatü Osmaniyye, 1330), 3/128-129.

(nüsük) zikredilmesinin anlama uygun düştüğü kanaatindedir.⁵⁸ Hasılı ayette geçen nüsükün kurban anlamının öncelenmesi, kendisiyle Allah'a yakınlaşılan ibadetlerin en şerefliyelerinden sayılması yönüyledir.⁵⁹ Bu sebeple ayetlerde geçen nüsük ve türevlerinin anlam yönüyle özellikle kurban ve hac üzerinde yoğunlaşması bu yüzden olsa gerektir.

2. *İbadet*: İlk dönemlerde nüsük kelimesi anlam bakımından kurban, daha sonraları hac uygulamaları ile bağlantılı olarak açıklanırken, Zemahşerî'de kelimenin anlam genişlemesi yaşadığı ve genel olarak ibadet manasıyla öne çıktığı görülmektedir. Ona göre bu kelime ibadet ve Allah'a yaklaştıran bütün ameller anlamındadır.⁶⁰ Ebussuud (ö. 982/1574), Zemahşerî'yi izleyerek kelimeye öncelikle ibadet anlamını vermekte, ardına "kîle" kalıbıyla kurban ve hac yorumunu eklemektedir.⁶¹ Zeccâc'ın (ö. 311/923) görüşü doğrultusunda kelimeye öncelikle ibadet anlamı veren Âlûsî'ye göre (ö. 1270/1854) burada nüsükün namazın ardından gelmesi hâs üzerine âmmın atfı dolayısıyladır.⁶² Ancak Zeccâc'ın, nüsükü Allah'a yaklaşmak için yapılan her tür ibadet olarak açıklamasının ardından, kurbanı özel bir vurgu yaptığı görülmektedir.⁶³ İbn Âşûr (ö. 1393/1973) da nüsüke ibadet anlamı verirken⁶⁴ Elmalılı (ö.1942) ise ibadetler veya kurbanlar şeklindeki iki yorumu da zikretmektedir.⁶⁵

3. *Hac*: Nüsüke verilen anlamlardan biri de hacdır. Aslında nüsük, İslam'ın başlarında haremde kesilen kurbanı anlatan bir kavram iken, haccın farz kılınmasıyla birlikte onun sembolleri ve ibadetleri anlamındaki "hac menâsiki" kullanımı yaygınlaşmış ve ekseriyetle bu

⁵⁸ Ebu Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye el- Endelusi, *el-Muharraru'l-veciz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, 2001), 2/369.

⁵⁹ Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (b.y. Dâru'l- Fikr, 1981), 5/164.

⁶⁰ Cârullah Ebu Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü'l- Abeykân, 1998), 2/419; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 2/191; Ebu Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Beyrut: Dâru'l-Müfîd, 1983), 2/184; Râzî, *Tefsîr*, 14/12-13.

⁶¹ Ebu's-Su'ûd, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 2/315.

⁶² Ebu İshak İbrahim b. Serrî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbu* (Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, 1988), 2/310; Ebu Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 8/70.

⁶³ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/310; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3/161.

⁶⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 8/201; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), 8/90.

⁶⁵ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 3/2114.

biçimde kullanılır olmuştur.⁶⁶ Neticede kurban, hacla iç içe geçmiş ve onunla yakın ilişkisi olan bir ritüeldir. Kurbanın bayram günlerinde kesilmesi, bunun en somut göstergesidir. Yine her ikisi müşriklerin bariz tahrifine maruz kalmış ve Hz. İbrahim'in getirdiği esasların zıddına içine şirk bulaştırılan dini mükellefiyetlerdendir. Bu yönüyle her ikisinin tashihi büyük önem taşımaktadır.

4. *Din*: Bu görüş, Hasan Basrî'ye (ö. 110/728) nispet edilmektedir. Mâtürîdî (ö. 333/944), nüsükün din anlamına geldiği görüşü aktarmakta, sırasıyla, her yerde Allah için kesilen kurban ve ibadet anlamlarına yer vermektedir.⁶⁷ Aslında Hasan Basrî nüsük ve türevlerine her yerde aynı anlamı vermeyi tercih etmektedir.

Ayette geçen nüsük kavramına yapılan teviller temelde kurban, ibadet, din ve hac üzerinde yoğunlaşmaktadır. İlk dönemde kelimeye kurban ve hac anlamı verilirken, Zeccâc tarafından kelimenin ibadet anlamı öne çıkarılmış, Zemahşerî'yle birlikte de bu yaygınlık kazanmış görünmektedir. Ancak sonraki dönemlerdeki tefsirlere bakıldığında İbn Kesir (ö. 774/1373) gibi nüsükü kurban anlamında açıklamayı tercih edenler de bulunmaktadır.⁶⁸ Buna göre kavramın belirgin bir şekilde Zemahşerî'yle anlam genişlemesine uğramış olduğu söylenebilir. İlginçtir ki, Zemahşerî tefsirinde bu yönde açıklamalara yer verirken, *Esâsü'l-Belâğ'a* da nüsükü Allah için kesilen kurban olarak açıklamaktadır. İbadet anlamı ile ilgili ise sadece mecazi olarak çok ibadet eden kimseye âbid yani nâsik dendiğini belirtmektedir.⁶⁹

Meallerde nüsuke⁷⁰ verilen anlamlara gelince, bazı farklı ilaveler bulunmakla birlikte meallerin büyük çoğunluğu, tekil veya çoğul formunda onu "ibadetim" yahut "ibadetlerim" şeklinde çevirmektedir.

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/419.

⁶⁷ Ebu Mansur Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 5/277.

⁶⁸ Ayette geçen nüsük kavramına meal verilmesi bağlamında burada bir hususa değinmek yerinde olacaktır. İbn Kesir tefsirinde nüsükün sadece kurban anlamı üzerinden açıklandığı görülmektedir. Ancak tefsirin Türkçe çevirisinde, yapılan bu açıklamadan bağımsız olarak kelimeye ibadetler anlamı verilmiştir. Metin içerisinde nüsük, ibadetler olarak çevrilirken açıklamalarda sadece kurbandan söz edilmesi kendi içerisinde tutarlı durmamaktadır. Halbuki metin içi bütünlüğün sağlanması adına ayetteki nüsük kavramına kurban anlamı verilmesi daha uygun düşerdi. Karşılaştırma için bk. İbn Kesir, *Tefsîr*, 1/184; İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 6/2883-2885.

⁶⁹ Zemahşerî, "nusk", 2/267.

⁷⁰ el-E'nâm 6/162.

Ancak bazı meallerde nüsük ile salatın benzer anlamda değerlendirilmesiyle iki kavrama “namaz ve diğer ibadetler” şeklinde anlam verildiği gibi, tekrara düşmeme kaygısından olsa gerek, salat kelimesine yönelik, dua, istek ve arzu şeklinde anlam verenler de bulunmaktadır. Nüsükü, Ahmet Tekin “kurbanım, ibadetim”, Bayraktar Bayraklı, Ali Özek vd. “kurbanım” şeklinde çevirmektedir. Ancak bu mealin 1987 Medine baskısında kavrama “ibadetlerim” manası verilirken,⁷¹ Kur'an Yolu tefsirinde “(her türlü) ibadetim” olarak çevrilmiştir.⁷² Bunlar dışında nüsük kavramına Yaşar N. Öztürk “kulluk”, Besim Atalay “niyaz”, Bahaeddin Sağlam ise “hac” anlamı vermektedir.⁷³ Sonuçta kelime, muhtemel anlamlarından sadece biri seçilerek çevrilmiştir.

Ayette geçen nüsük kavramı ile ilgili değerlendirmede gerek kelimenin Cahiliyye döneminde kurbanla ilgili kullanımının yerleşmesi ve ayetlerin bağlamından müşrik Arapların tevhidi bozacak şekilde putlar adına kurban kesmelerinin Hz. İbrahim üzerinden tevhide aykırılığının vurgulanması, gerekse İbn Abbas gibi nüzul ortamını bilen sahabenin veya onların yetiştirdiği tâbiîn müfessirlerinin bu anlamı vermesi, haklı olarak Taberî gibi bir müfessiri kurban anlamında tercih yapmaya götürmüştür. Bizim kanaatimiz de nüsük kelimesine kurban anlamı vermenin diğer anlamlara nazaran daha uygun düşeceği yönündedir. İbadet anlamı içerisinde elbette kurban kesme yer almaktadır. Ancak burada tevil yoluyla genel anlama varılmış olsa da meallendirmede kelimenin semantik açıdan değerlendirilmesine göre hareket edilmesi büyük önem arz etmektedir. Ayetin yer aldığı En'âm suresinin Mekki olduğu düşünüldüğünde, müşriklerin bozuk inanç ve uygulamalarının tevhid ekseninde tekrar sağlam bir zemine kavuşturulması amacıyla putlara adanan ve kurban edilen hayvanların Allah adına kesilmesi hususunun öne çıkarılması daha bir anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda Resulullah'ın çağrısının Hz. İbrahim'le aynı doğrultuda olduğunun zikredilmesi de dikkate alınması gereken başka bir husustur. Nitekim Razi'nin (ö. 606/1210) de dediği gibi Arabın örfünde nüsükün kesilen kurban anlamında kullanıldığı bilinmektedir.

⁷¹ Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi* (Medine, 1987), 149.

⁷² *Kur'an Yolu* (Erişim 13 Eylül 2021), el-E'nâm 6/162.

⁷³ *Türkçe Kur'an Mealleri* (Erişim 13 Eylül 2021).

Ayrıca bu kavrama yüklenen gasl ve sebk gibi diğer anlamlar mecazi olup tevil yoluyla yapılan genellemeye dayanmaktadır.⁷⁴

Nüsükün geçtiği ikinci yer, hac ve umreyi konu alan Bakara suresi 196. ayetidir ve burada hem “hedy”, hem de “nüsük” kavramları birlikte geçmektedir. Hedy, bir engelle karşılaşılması sebebiyle haccını yapamayan kimselerin Kabe’ye gönderdikleri veya hacla birlikte umre yapan hacıların hacda kestikleri hayvana denmektedir.⁷⁵ Müfessirler buradaki nüsükün kurban edilen bir koyun olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Kaza umresi senesi Hudeybiye’de Resulullah’ın Ka’b b. Ucre’ye başındaki bir eziyet sebebiyle saçını tıraş etmesini söylediği ve ayetin bunun üzerine nazil olduğu nakledilmektedir.⁷⁶ Ayetten ihramlı birinin hastalık gibi bir nedenden dolayı vermesi gereken fidyenin oruç, sadaka ve nüsük⁷⁷ yani kurban olduğu, rivayetlerden ise nüsükle bir koyun kurban etme murat edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin Mücahid, bir rivayete dayanarak kelimeyi Mekke veya Mina’da bir koyun kesme olarak açıklarken,⁷⁸ Mukatil (ö. 150/767) böyle bir kimsenin kesilecek hayvanda muhayyer olduğunu ve etini Mekke’de fakirlere dağıtması gerektiğini ancak ondan kendisinin yiyemeyeceğini söylemektedir.⁷⁹ Nüsükle ilgili rivayetleri değerlendiren Taberî, Katade gibi⁸⁰ bunun koyun olduğu kanaatine varırken, ayette yer beyan edilmediği için kurbanın her yerde kesilebileceğini söylemektedir.⁸¹ Nitekim Tûsî ve Şevkânî nüsükün koyun olduğu hususunda alimler arasında görüş birliği bulunduğunu söylemektedir.⁸² Buna göre ayette oruç, sadaka ve kurban mutlak gelmiş, nüsükü koyun olarak sünnet tahsis etmiştir.⁸³ Ancak

⁷⁴ Râzî, *Tefsîr*, 14/12-13.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini*, 2/712.

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/172; Râzî, *Tefsîr*, 5/163; Suyûtî, *Dürr*, 2/355-356.

⁷⁷ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ آذَى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ

⁷⁸ Mücâhid, *Tefsîr*, 226. Ayetin nüzul sebebi olarak nakledilen ve nüsükü koyun olarak açıklayan rivayet için bk. Buhari “Tefsir” 24, “Muhsar” 8; Müslim, “Hacc” 80; Ebu Davud “Menâsik” 42.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/172; Râzî, *Tefsîr*, 5/164; Begavî, *Meâlimü’l-tenzîl*, 1/223.

⁸⁰ Abdurrezzak, *Tefsîr*, 1/75. Benzer görüş için bk. Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/403-404; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/391-392; Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Semerkindî, *Tefsîru’s-Semerkindî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993), 1/192; Mâverdü, *Nüket*, 2/256.

⁸¹ Taberî, *Tefsîr*, 3/387-406.

⁸² Tûsî, *Tibyân*, 2/158; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1/353.

⁸³ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, 2/84.

Resulullah'tan gelen rivayette fidye ile ilgili ilk sırada koyun, ardından oruç ve sadaka yer almaktadır.⁸⁴

Kelimenin masdar veya nesîkenin çoğulu, nüsük veya nesâik şeklinde geldiğini söyleyenler de vardır.⁸⁵ Ebu Ubeyde (ö. 209/824) de nüsükü nesîkenin çoğulu olarak değerlendirmekte, buna göre Allah için kurban kesme olarak açıklamaktadır.⁸⁶

Bakara suresi 196. ayette geçen nüsük, masdar veya isim olarak Allah için kurban kesmeyi, kan akıtmayı ifade etmekte, bir rivayette bu şekilde yer almaktadır.⁸⁷ Kelimenin sözlük ve ıstılah anlamının hacla bağlantılı olarak kurban kesmeyi ifade ettiği açıktır ve Kur'an'ın nazil olduğu dönemde kelime bu anlamda kullanılmaktadır. En azından burada geçen nüsükün kurban olduğu ile ilgili görüş birliği bulunması, kelimenin anlaşılması ve kavramlaşması bakımından önemlidir. Nevar ki ayette geçen hedy ile nüsükün her ikisi meallerde kurban olarak çevrilirken, aralarında bir farkın bulunup bulunmadığına dair herhangi bir beyan yer almamaktadır. Bu durumda ya kelimeler özgün haliyle hedy ve nüsük olarak verilip parantez içi açıklamalara yer verilmeli veya kelime açıklayıcı notlarla anlaşılır kılınmalıdır. Nitekim Elmalılı, hedy kelimesini aynen almış, nüsükü kurban olarak meallendirmiştir. Ancak mealin sadeleştirilmiş nüshasında hedyin kurban olarak değiştirilmesiyle müellifin aradaki farka dikkat çekmeye yönelik gayreti kaybolmuş görünmektedir. Esed ve Yüksel ise diğer meallerin aksine, ayetlerdeki nüsük kelimesine ibadet anlamı verilmesinden olsa gerek, burada⁸⁸ da yine oruç ve sadakanın dışında "diğer ibadetlerden" anlamı vermektedir. Bayraklı ise En'âm 162. ayette geçen nüsük kelimesine kurban anlamı verirken, burada "başka bir ibadet" anlamı vermeyi tercih etmiştir.⁸⁹

⁸⁴ Abdurrezzak, *Tefsîr*, 1/ 75; Ebu Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî; *Esbâbî nüzü'lî'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 60-62; Suyûtî, *Dürr*, 2/356.

⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/403-404; Tûsî, *Tibyân*, 2/158; Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/84; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseî, *Tefsîru'n-Neseî* (Beirut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/168.

⁸⁶ Ebu Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/70. Benzer açıklama için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/206.

⁸⁷ "Ünsük nesiketen." Ebu Davud, "Menâsik" 42.

⁸⁸ el-Bakara 2/196.

⁸⁹ Türkçe Kur'an Mealleri (Erişim 13 Eylül 2021).

2.2. Kelimenin Mensek Formunda Kullanımı

Mensek kelimesi Kur'an'da iki yerde (Hac 34,67) geçmektedir. 34. ayetin öncesinde kurbanlık hayvanlardan bahsedilmesinin ardından, elçi gönderilmiş her mümin topluluğa kurban kesmenin emredildiği haber verilmektedir.⁹⁰ Nitekim kurban emri sadece Resulullah'a değil, önceki ümmetlere de Allah'a yakınlık amacıyla emredilmiş, özellikle kurbanlıklar Allah'ın şeâiri olarak nitelendirilmiş, kesilirken Allah'ın adının zikredilmesi ve onlara gereken saygının gösterilmesi istenmiştir. Amaç Allah'ın kendilerine verdiği bu rızıklara karşı şükretmektir. Zira müşrikler kurbanlarını putlara kesmekteydi. Nitekim Resulullah kurban hakkında soru soran sahabeye bunun Hz. İbrahim'in sünneti olduğunu söylemiştir.⁹¹

Ayette geçen mensek kelimesi, nesk anlamında mimli masdar, zaman ve mekân ismi olarak değerlendirilmektedir. Buna göre mensek, kurban kesme, kurban kesme zamanı ve yeri anlamına gelmektedir. Allah'a yakınlaşma için belirli yer ve zaman içerisinde kurban kesmeyi ifade etmektedir. Kelimeyi mensik şeklinde okuyanlar da bulunmaktadır. Buna göre anlam mekân ismi olarak kurban kesme yeri demek olur. Mensek ise kurban kesme anlamında masdar kabul edilmektedir.⁹² Ayrıca menseki ibadet olarak yorumlayanların yanında,⁹³ ibadet yeri şeklinde açıklayanlar da vardır.⁹⁴ Mücahid kelimeyi kan akıtma (kurban kesme) olarak açıklarken, bunu bayram ve hacle yorumlayanlar bulunmaktadır. Müfessirlerin ekseriyeti mensek için Allah'a yakınlaşma amacıyla onun adını anarak kurban kesme (kan akıtma) anlamını tercih etmektedir. Buna göre ayetin anlamı "biz sizden önceki iman ehli topluma

⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/153; Kurtubî, *Câmi'*, 14/391.

⁹¹ Merâgî, *Tefsîr*, 17/111-113; Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1995), 2/57.

⁹² Sa'lebî, *Keşf*, 7/22.

⁹³ Bu görüşe göre mensek neskten alınmış masdardır. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/58; Şa'râvî, buradaki menseki En'âm 162. ayette geçen nüsûkle aynı anlamda değerlendirmektedir. Ayetin devamındaki "Allah'ın adının anılmasını" genel anlamda nimetlere şükür olarak açıklamaktadır. Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî*, 16/9814.

⁹⁴ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/385; Zemaşerî, *Keşşâf*, 4/ 195; Mekki, *Hidâye*, 7/4888; İbn Atiyye, Hamza ve Kisâi tarafından kesreli okuyuşun şâzz olduğunu söylemektedir. İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-vecîz* 4/121; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/153; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2/57.

Allah için kurban kesmesini emrettik”⁹⁵ şeklinde olmaktadır. Sonuçta mensek, üzerine Allah'ın adını anarak kurban kesmeyi ifade etmektedir.⁹⁶ Mensekle ilgili Kurtubî'nin (ö. 671/1273) görüşü de bu doğrultudadır.⁹⁷ Kelimenin hacla ilişkilendirilmesi, Arapların aşına oldukları yerleri mensek olarak adlandırmalarından kaynaklanmaktadır ve hac yerleri için bu anlamda mensek (menâsik) kelimesi kullanılmıştır.⁹⁸ Aslında kurbanın bayram günlerinde kesilmesi ve bunun da hacla bağlantılı olması bakımından bu ifadeler birbirine yakın anlamlar içermektedir. Buna karşılık Hasan Basri, 67. ayetteki gibi menseke, minhâc ve şeriat anlamı vermekte ve ayeti, Allah geçmişte her ümmete bir şeriat kılmıştır, şeklinde açıklamaktadır.⁹⁹

Zemahşerî'ye göre kurban kesmedeki maksat, Allah'a yaklaşımdır. Bundan dolayı Allah her ümmete kendi adına kurban kesme sorumluluğu getirmiştir. Bunun meşruluğunun göstergesi de kesilen kurbanlar üzerinde Allah'ın adının anılmasıdır.¹⁰⁰ Nitekim ayette kesilen kurbanların üzerine Allah'ın adının anılması istenmekte, behîmeden de kurbanlık hayvanlar anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Kelimeye¹⁰² meallerde genellikle kurban kesme anlamı verilmiştir. Bunun yanında mekân ve zaman ismi şeklinde alanlar da bulunmaktadır. Mesela Varol “ibadet yeri (veya kurban kesme yeri)”, Yavuz “ibadet ve kurban yeri”, Atalay “bir kesenek yarattık”, Yüksel “bir ibadet biçimi”, Elmalılı, “bir ma'bed”, Bilmen “kurban kesecek yer”, Süleymaniye Vakfı (Heyet) “mensek (kurban ve kurban kesme zamanı)”, Öztürk “bir kurbanlık hayvan kesme zamanı/kurbanlık hayvan kesme yeri/kurbanlık

⁹⁵ Taberî, *Tefsîr*, 16 /549-550; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/209; Mekkî, *Hidâye*, 7/4888; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/33; Kurtubî, *Câmi'*, 14/443; Muhammed Cemalüddin el-Kasimî, *Mehâsinü't-te'vil* (b.y. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi,1957), 12/4343; Ebu Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî, *Tefsîru Süfyânî's-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 213; Heyet, *el-Medhal ile'l-mevsû'ati't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 15/128-129.

⁹⁶ Mücâhid, *Tefsîr*, 481; Mukâtil, *Tefsîr*, 3/172; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 2492-2493; Taberî, *Tefsîr*, 16/550; Mâverdî, *Nüket*, 4/35; Mekkî, *Hidâye*, 7/4887; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/33; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2/57; Suyûtî, *Dürr*, 10/492-494.

⁹⁷ Kurtubî, *Câmi'*, 14/391- 392.

⁹⁸ İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 2492-2493; Mâverdî, *Nüket*, 4/35.

⁹⁹ Tûsî, *Tibyân*, 7/315.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/195; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/195.

¹⁰¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/385; İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-vecîz*, 4/121.

¹⁰² el-Hac 22/34.

hayvan kesme tarzı", Bünyadov- Memedaliyev "kurbangah (veya mabed) (veya kurban kesme)".¹⁰³

Ayetin bağlamından konunun kurbanla ilgili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Bu yüzden mensek kelimesini de bu doğrultuda anlamak gerekecektir. Nitekim ayet bir yandan üzerine hayvanları rızık olarak veren Allah'ın adının anılarak kurbanların kesilmesini bildirirken, bir yandan da müşriklerin putlara kurban kesmelerinin bâtıllığına işaret etmektedir. Böylece kurban ve hac gibi ibadet şekillerini tamamen bozarak putları merkeze alan bir uygulamaya dönüştüren müşriklere İslam'ın bu uygulamalarla ilgili tevhid eksenli kuralları beyan edilmiştir. Kurbanla ilgili en önemli husus da kesim sırasında Allah'ın adının anılması olmaktadır. Buna göre mensek, biçim, yer ve zaman yönüyle kuralları bizzat Allah tarafından konulan kurban etme olarak açıklanabilir ve ayete "biz her ümmete bir mensek (kurban etme) görevi tayin ettik" şeklinde anlam verilebilir.

Hac suresinin 67. ayetinde n-s-k kökünden türeyen iki kelime yer almaktadır. İlki masdar, ism-i zaman veya mekân olarak mensek, diğeri de ism-i fail kalıbında nâsik kelimeleridir. Râzî, ayetin başında atıf vâvının hazfedilmesini, ayetin öncekilerle konu bakımından bir bağlantısının olmamasına bağlamakta ve dolayısıyla ayeti kendi içerisinde anlamlandırmaktadır.¹⁰⁴ Ancak mensek kelimesine yapılan yorumlara bakıldığında ise çoğunluk bunu bağlam yönüyle masdar formunda kurban kesmeyle ilgili bir kavram olarak açıklamaktadır. Mesela İbn Abbas ayette geçen tartışma konusunu kurban, menseki bayramda kurban kesme olarak açıklarken, Mücahid Mekke'de akıtılan hedy kurban kanı, şeklinde izah etmektedir.¹⁰⁵ Mukatil de benzer görüşü kabul etmekte, menseki, nüsükle aynı anlama almaktadır. Katade ise kelimeyi kurban ve hac olarak yorumlarken, Abdurrezzâk (ö. 211/826) da yine bu görüşü benimsemektedir.¹⁰⁶ Neticede ayette geçen "menseken hüm nâsikûhü" ifadesi, "zibhan hüm zâbihûhü" (her ümmetin yerine

¹⁰³ Türkçe Kur'an Mealleri (Erişim 13 Eylül 2021).

¹⁰⁴ Râzî, *Tefsîr*, 23/65. Benzer görüş için bk. Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 4/41.

¹⁰⁵ Suyûtî, *Dürr*, 10/537; Râzî, *Tefsîr*, 23/65; İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-vecîz*, 4/121.

¹⁰⁶ Mücâhid, *Tefsîr*, 483; Mukâtil, *Tefsîr*, 3/136; Abdurrezzâk, *Tefsîr*, 2/41; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîr*, 2504; Suyûtî, *Dürr*, 10/537; Heyet, *Medhal*, 15/215.

getirmekle yükümlü olduğu kurban kesim işi) şeklinde açıklanmış olmaktadır.¹⁰⁷

Taberî'ye göre bu kelime Kurban Bayramı günlerinde Mina'da kurban kesmeyi ifade etmektedir. Ona göre müşrikler bu günlerde kan akıtma konusunda Resulullah'la tartışmaya kalkışmıştı. Bu yönüyle menâsikin hedy ve kurban edilen hayvanlar, mensekin de kurban kanı akıtma yani kesme olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸ Zemaşerî de ayeti müşriklerin kurban kesme üzerinden tartışmasını esas alarak açıklamakta, kelimeyi kurban kesme anlamında yorumlamaktadır.¹⁰⁹ Nitekim En'âm 121. ayette geçen "câdelûke" (seninle tartışmaktadırlar) den maksat, şeytanın dostlarına yani müşriklere telkiniyle Resulullah'la ölü hayvan eti ile kurban arasında bir farkın olmadığını tartışmalarıdır. Oysa ayetler hayvanları rızık olarak veren Allah'ın adının anılarak kesilmesini emretmektedir.¹¹⁰

Mensek kelimesine yüklenen anlamlardan biri de din yani İslam'dır. Bu görüş Hasan Basri'ye ait olup ona göre ayetin anlamı "biz her ümmete davet edildikleri tek bir din, yani İslam tayin ettik" demektir. Bu kelimeye Maide suresinin 48. ayetinin esas alınması doğrultusunda şeriat anlamı verenler de olmuş, ancak tevil ehlinin neredeyse geneli bunu kurban ve bayram olarak yorumlamıştır. Nitekim kurban kesme bütün milletlerde Allah'ın sünneti ve şeriatıdır.¹¹¹ Mensek kelimesine uyulan şeriat ve yol¹¹² anlamı verenler bunu Atâ'nın İbn Abbas'tan aktardığı rivayete¹¹³ dayandırmakta olup, Râzî de bu yönde bir kanaate

¹⁰⁷ Suyûtî, *Dürr*, 10/536- 537; Heyet, *Medhal*, 15/214-215.

¹⁰⁸ Taberî, *Tefsîr*, 16/625- 627.

¹⁰⁹ Zemaşerî, *Keşşâf*, 4/209- 210; Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/357; Heyet, *Medhal*, 15/216.

¹¹⁰ En'âm suresi 121. ayet hakkındaki rivayetler için bk. Suyûtî, *Dürr*, 6/185-191.

¹¹¹ Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/405-406. Mücahid, Resulullah'la tartışmaya kalkışanların müşrikler ve konunun da kurban olduğunu söylemektedir. Suyûtî, *Dürr*, 10/537.

¹¹² el-Mâide 5/48. Bu yönde açıklama için bk. Ebu's-Su'ûd, *İrşâd*, 4/41. Âlûsî'nin açıklamaları neredeyse birebir Ebussuud'unki ile aynıdır. Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 17/195; Bursevî, *Rûhu'l- beyân*, 7/58; Kurtubî, *Câmi*, 14/443; Merâgî, *Tefsîr*, 17/138. Şa'râvî, ayetlerde geçen nsk ile ilgili kelimeleri ibadet olarak açıklamaktadır. Şa'râvî, *Tefsîr*, 16/9922.

¹¹³ Mensek kelimesine dair kaynaklarda İbn Abbas'tan gelen farklı açıklamalar yer almaktadır: Ümmetlerin amel ettikleri kurban, şeriat ve bayram. Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/398; Suyûtî, *Dürr*, 10/537.

sahiptir. Ona göre mensek, nüsükten alınan ve bütün ibadetleri kapsayan genel bir kavramdır.¹¹⁴

İbn Âşûr'a göre kelime hac yerleridir ve ayet, "seninle tartışmasınlar" ifadesiyle birlikte anlaşılmalıdır. Bu da Allah'ın birliğinin delili olmasını ve başka ilahların iptalini gösterir. 34. ayette kurban yeri kastedilmişken, buradaki anlamı hac yerleridir.¹¹⁵ "Nâsikûhü", "nâsikûne fîhi" demektir. Nitekim Araçların farklı yerlerde vakfeye durmaları ve bunu aralarında tartışmaları üzerine ayetin nazil olduğu rivayet edilmektedir. Müşriklerin Hz. İbrahim'in dini üzere oldukları iddialarına karşılık ayet onların şüphelerini ortadan kaldırmak üzere haccın gerçek bir mensek ve tevhidin sembolü olduğunu beyan etmektedir. Bunun anlamı artık hac üzerine tartışmayınız, demektir ve kelimedeki aid zamirinin müşriklere hamledilmesi daha uygundur.¹¹⁶

Bazılarına göre ayette geçen mensek mekân ismi değil, mastardır. Çünkü ayette "nâsikûne fîhi" (kurban emrini belirlenen kesim yerinde yerine getirenler) değil, "nâsikûhü" (kurban kesim işini yerine getirenler) şeklinde yer almaktadır. Her ne kadar ibadet edilen yer veya kurbanlar yorumu yapılmış olsa da burada tahsisi gerektiren bir durum yoktur.¹¹⁷ Ancak Ferrâ (ö. 207/822) menseki Araçların bildikleri, aşına oldukları yer, menâsiki de hacıların hac ve umrede bildikleri belirli ibadet yerleri için kullandıklarını zikretmektedir.¹¹⁸ Nitekim burada bir tahsis değil, ayete konu olan tartışmanın kurban üzerinden sürdürülmesi durumu mevcuttur.

Meallere gelince Gölpınarlı "din", Bilmen, Çantay "şariat", Bayraklı "ibadet şekli", Atay-Kutluay "yerine getirmeleri gerekli ibadetler", Esed "ibadet tarzı", Ateş "uydukları bir mensek (ibadet yöntemi), Süleymaniye Vakfı (Heyet) "kurban ibadeti (mensek)", Öztürk "bir ibadet şekli/bir

¹¹⁴ Râzî, *Tefsîr*, 23/65; İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-vecîz*, 4/132; İbn Cüzey, *Teshîl*, 2/63; Kasımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 12/4377-4378.

¹¹⁵ Benzer bir görüş için bk. Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 5/398. Ayette geçen menseki, ism-i mekân olarak almanın (fîhi değil, hü kullanılmıştır) gramer açısından mümkün olmadığı, masdar anlamında olduğu söylenmektedir. İbn 'Atiyye, *Muharraru'l-vecîz*, 4/132; Kurtubî, *Câmi'*, 14/443.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *Tahrîr*, 17/327-329.

¹¹⁷ Bu sağlıklı açıklama olmayıp fiilin mef'ûlünde genişlik olduğu gibi ism-i failde de vardır. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 6/357; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 2/636-638.

¹¹⁸ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1983), 2/230. Krş. Râzî, *Tefsîr*, 23/65.

ibadet yeri belirleme”, Elmalılı “ibadet yolu” anlamını tercih etmektedir.¹¹⁹

Görüldüğü gibi meallerin nerdeyse tamamına yakınında kelime ibadet yol yöntem ve tarzı, din ve şariat anlamında çevrilmiştir. Az da olsa kelimenin kendisini zikrederek kurban ibadeti (mensek), mensek (ibadet yöntemi), din, şeklinde farklı anlamlandıranlar bulunmaktadır. Ayetin bağlamı, gelen rivayetler ve ilk dönem müfessirlerinin yorumları dikkate alındığında mensekin yukarıda açıklamalarına yer verilen 34. ayetle aynı çerçevede değerlendirilmesinin daha uygun düşeceği anlaşılmaktadır.

2.2.1. Mensekin çoğulu Menâsik Formunda Kullanımı

N-s-k kökünden türeyen ve “mensek”in çoğulu olan “menâsik”, iki yerde¹²⁰ geçmektedir.

Bakara suresi 128. ayette¹²¹ geçen menâsik, mensek/mensikin çoğulu olup kelimeye mastar, ism-i zaman veya mekân formunda kurban, kurban kesim yerleri, hacda ibadet yapılacak yerler ve ibadet şekil ve biçimleri gibi anlamlar verilmiştir.¹²² Aslında kelime hac ve umrede insanların sürekli geldiği, ibadetlerini yaptığı ve bu yüzden de ünsiyet kazandığı yerler olarak açıklanmaktadır.

Ayetin siyak ve sibakı olayın Hz. İbrahim ile ilgili bir kıssada yer aldığını göstermektedir. İçerisinde menâsik kelimesinin geçtiği bu ayetin Kâbe'nin inşası sırasında yapılan duada yer alması, bağlamından hareketle bunun hac ile ilişkili olduğuna dair bir kârîne taşımaktadır. Burada Mekke'li müşrikler, Kâbe ve onunla ilgili şeâire karşı saygılı olmaları ve hac ile ilgili menâsiki, örnek aldıklarını iddia ettikleri Hz. İbrahim'in daveti üzerinden yapmaları gerektiği hususunda uyarılmaktadır. Bu da Hz. İbrahim'in davetinin esaslarına dair hatırlatmalar üzerinden yapılmaktadır. Yapılan yorumlara bakıldığında menâsik kelimesine nüsûke benzer anlamlar yüklendiği görülmekte ve bunlar da üç noktada yoğunlaşmaktadır: Hac yapılış şekilleri, Kurban ve kesim yeri, genel anlamda ibadet ve yeridir.

¹¹⁹ Türkçe Kur'an Mealleri (Erişim 13 Eylül 2021).

¹²⁰ el-Bakara 2/128, 200.

¹²¹ وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا

¹²² İbn Manzur, “nsk”, 4412.

İlk dönem müfessirlerinden gelen rivayetler, ayetin bu çerçevede anlaşılmasına dair yorumları içermektedir. Şöyle ki, Mücahid, Atâ (ö. 114/732) ve Katade'ye göre bu kelime Allah için kesilen kurbanların kesim yerleri demektir ve bu açıklama şöyle bir rivayete dayanmaktadır: Hz. İbrahim'in duasına karşılık, Allah Cebrail'i göndermiş o da tek tek hac sırasında yapılacak işleri ve yerlerini ona göstermiştir.¹²³ Taberî'nin menâsikle ilgili zikrettiği rivayetlere göre kelimeye tavaf, sa'y, şeytan taşlama, Arafat, Mina gibi hacla ilgili ibadet ve alametler ve onların yerleri, kurbanlar, kesim yeri ve kesim biçimi şeklinde birbirine yakın anlamlar verilmiştir. Aslında kelimeye yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere bu kurban ve hacla iç içe olan bir kavramdır.¹²⁴ Kurbanların putlar adına kesilmesi müşriklerin hacla ilgili uygulamaları arasında yer aldığından, ayetler Hz. İbrahim üzerinden hem hacca hem de kurbanla dair sahih uygulamalara dikkat çekmektedir. Taberî'nin kavramla ilgili aktardığı rivayetlerin ardından yaptığı değerlendirmeye göre menâsik, mensikin çoğulu olarak Allah'a ibadet, yakınlık ve onun rızasını kazanmak için her bir güzel amelin yapıldığı yer anlamına gelmektedir. Bu kurban, namaz, hacda tavaf ve say gibi her salih ameldir. Aslında haccın meşâiri, onun menâsiki demektir. Çünkü bunlar insanların hac için alışık oldukları ve sürekli yanına gidip geldikleri semboller ve yerlerdir. Mensik Arapçada bilinen, aşına yer için kullanılır.¹²⁵ Hac için menâsik de insanların Allah'a yakınlık kazanmak için alışık oldukları ve yapageldikleri hac ve umre ve sair ibadetler için kullanılmaktadır. Taberî'ye göre burada hacla ilgili fiillerin uygulama yerleri kastedilmektedir.¹²⁶ Zemahşerî'nin menâsik kelimesine iki farklı anlam yüklediği anlaşılmaktadır. İlki hacla ilgilidir ve buna göre ayetin açıklaması şöyledir: "Bize hacla ilgili ibadet şekillerimizi göster ve bunları bize öğret." Kurban yeri anlamına göre ise ayet "bize kurban kesme yerlerimizi göster" şeklinde anlaşılır.¹²⁷ İmam Mâtürîdî, mensek ile nüsükün kurbet anlamında olduğunu, hac uygulamalarına da bu yüzden

¹²³ Mücâhid, *Tefsîr*, 214; Mukâtil, *Tefsîr*, 1/139; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 235.

¹²⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/106.

¹²⁵ Taberî, *Tefsîr*, 2/570.

¹²⁶ Taberî, *Tefsîr*, 2/566-570. Begavî bunu dinin hükümleri ve haccın alametleri olarak açıklamaktadır. Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/151.

¹²⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/322; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/106.

menâsik dendiğini söylemektedir.¹²⁸ Şevkânî'ye göre burada hac menâsiki, yani yapılaş şekilleri anlamındadır, kurban kesim yerleri veya ibadet yerleri olarak da açıklanmaktadır.¹²⁹ Şii müfessir Tûsî, Zeccâc'a atıfla her ibadet yerine mensek; onun çoğulu olan menâsikin ibadet yerleri demek olduğunu söyledikten sonra Cübbâi'nin, (ö. 303/916) kelimenin Allah'a yaklaştıran hedy veya kurban cinsinden olan ya da hac ve umre ile ilgili her şeyi kapsadığına dair görüşüne yer vermektedir. Ayrıca Atâ'nın menâsikin kurbanla ilgili olduğuna dair açıklamasının yanında Tûsî, tercihini Katade'nin yorumundan yana kullanmakta ve bunu daha kuvvetli bulmaktadır. Ona göre kelime tavaf, say, vakfe ve şeytan taşlama gibi hacca dair uygulamaları ifade etmektedir.¹³⁰

Açıklamalardan da anlaşıldığı üzere mensekin çoğulu olarak menâsik, daha çok hac ve kurbanla bağlantılı şekilde tevil edilmektedir. Buna göre İslam'ın ilk yıllarında kurbanla ilgili bir kelime iken, daha sonra hac ibadetine dair ayetlerin nüzülüyle ve hadislerde geçtiği şekliyle onun uygulamalarını ifade eden bir kullanım kazanmış, müfessirlerce kurban kesme ve kesim yerleri, hac ritüelleri ve yerleri, genel anlamda da ibadet ve yerleri anlamlarıyla açıklanmıştır. Neticede mensik (mescid-mesâcid kalıbında) veya mensekin çoğulu olarak menâsik, aslen mekân anlamında, umumiyetle ibadet edilen yerlere denmektedir. Mesela menâsikü'l hac denmesi, insanların içerisinde hayırlı fiiller yapmayı alışkanlık edindikleri Arafat, Mina vb. yerler olmasından dolayıdır.¹³¹ Buna karşılık Mukatil ayeti "bize ibadetlerimizi öğret, bizde sana o şekilde ibadet edelim, namaz kılalım" şeklinde açıklamakta, buna delil olarak, Cebrâil'in Hz. İbrahim'e gelip Allah'ın istediği ibadetleri nasıl yapacağını ona gösterdiğine, böylece Allah'ın menâsik ve meşâiri kendisine öğrettiğine dair rivayeti göstermektedir.¹³² Ancak burada ayetin bağlamının Kâbe'nin inşası sırasında yapılan duayla ilgili olduğu hususu hatırdta tutulmalıdır.

Bu açıklamalara göre kelimeye meallerde nasıl anlam verildiğine bakalım: Meallerin büyük bir bölümü menâsik kelimesini¹³³ "ibadet yer,

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/237.

¹²⁹ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/273.

¹³⁰ Tûsî, *Tibyân*, 1/464-465.

¹³¹ Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 1/560; Mekki, *Hidâye*, 444-447; İbnu'l-Cevzî, *Zâdû'l-mesîr*, 1/145.

¹³² Mukâtil, *Tefsîr*, 1/139; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/151.

¹³³ el-Bakara 2/128.

şekil ve yöntemleri" olarak çevirmiştir. Mesela; Yavuz "ibadet yolları ve hac vazifeleri", Ateş, Bayraklı, Öztürk "ibadet yerleri", Atalay "ödev", Elmalılı, Esed, Atay-Kutluay "ibadet yolları", Altuntaş-Şahin "ibadet yerleri ve ilkeleri", Özek vd. "ibadet usulleri", Çantay "ibadet yerleri (hac amelleri), Hayrat (Heyet) "(hac ve kurban gibi) kulluk usulleri, İzmirli "menâsik (amâl-i hac, taabbüdât), Türk "ibadet şekli (ve yeri)", Bilmen "haccın usulü", Süleymaniye Vakfı (Heyet) "menâsik (hac ve umre ibadetlerinin yerleri)".¹³⁴

Kelimenin sarf yönüyle masdar, zaman ve mekân ismi olmasıyla birden çok anlama ihtimali bulunduğundan, Çantay'ın yaptığı şekilde, menâsik (kurban, hac ve umre uygulamalarının yeri ve şekli) gibi mealde parantez içi bir açıklama yapılması daha uygun görünmektedir. Nitekim yukarıda Mücahid'den aktarılan rivayet bu şekildeki yorumu desteklemektedir.

Kur'an'da kelimenin aynı formda geçtiği diğer bir yer de Bakara suresinin 200. ayetidir. İlk dönemden itibaren müfessirlerin kelimeyi yine kurban ve hac bağlamında açıkladıkları görülmektedir. Mesela Mücahid, menâsiki kanı akıtılan kurbanlar olarak açıklarken, Atâ hac, Hasan Basri hacda yapılması emredilen işler, şeklinde anlam vermeyi tercih etmiştir. Bu yüzden olsa gerek İbn Ebi Hâtim (ö. 327/938) iki görüşü birleştirerek, kelimeye kurban ve hac ibadeti açıklamasını yapmaktadır. Ayrıca bunu genel anlamda ibadetler olarak değerlendirenler de bulunmaktadır.¹³⁵

Taberî ayete "hac ibadetlerinizi bitirip kurbanlarınızı kestiğinizde Allah'ı anınız" anlamı vermiş, tercihini Mücahid'in görüşü doğrultusunda yapmıştır. Nitekim benzer bir görüş Katade'den gelmekte olup, o da "Mina'da kurban kesiminden sonra..." şeklindedir.¹³⁶ Beğavî, (ö. 516/1122) "hacçı bitirdiğinizde ve kurbanlarınızı kestiğinizde..."¹³⁷ Zemahşerî hac ibadetleri,¹³⁸ olarak açıklamaktadır. Ayetteki zikri kurban kesimi sırasında Allah'ın adının anılması olarak yorumlayanlar da bulunmaktadır. Buna göre ayet "Arafat'tan ayrılıp Mina'ya hareket ettiğinizde Allah'ı tazim ve senâ edin" demektir.¹³⁹ Şevkânî ise, menâsiki

¹³⁴ Türkçe Kur'an Mealleri (Erişim 13 Eylül 2021).

¹³⁵ Mâverdi, *Nüket*, 1/191, 262.

¹³⁶ Taberî, *Tefsîr*, 3/534- 537. Benzer yorum için bk. Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/231.

¹³⁷ Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/231.

¹³⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/412.

¹³⁹ Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 2/111.

hac ibadetleri ve amelleri olarak açıkladıktan sonra gerekçesini Resulullah'tan gelen bir rivayete dayandırmaktadır: "Huzû annî menâsikeküm"¹⁴⁰(hac menâsikini (uygulamalar) benden alınız). Buna göre ayetin anlamı "hac görevlerinizi bitirdikten sonra Allah'ı zikredin" demek olur.¹⁴¹

Meallerin çoğuna göre ayetteki¹⁴² menâsikin anlamı "hac ibadetleri"dir, ancak kavramı farklı çevirenler de bulunmaktadır: Esed, "ibadetler", Varol "hac görevleri", Sağlam "kurban ve ibadetler", Atalay "hac", Yüksel "tören", Elmalılı "menâsik", Çantay, "menâsik (hacca ait ibadetler), İzmirli "hac ibadetleri (yahut kurban kesme)", Öztürk, "gerekli ibadetler", Bunyadov - Memmedeliyev "Hac merasimi". Ayrıca menâsike, tekil olarak "hac ibadeti" şeklinde anlam verenler de vardır.¹⁴³

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, haccın uygulamaları için yaygın kullanılan bir isim olması hasebiyle meallerin büyük bir kısmında menâsik kelimesine hac ibadeti veya ibadetleri anlamı tercih edilmiştir. Ancak hac ibadeti, içerisinde farklı mekanlarda yerine getirilmesi gereken ritüeller barındırmaktadır. Bu yüzden menâsikin çoğul olarak ibadetler şeklinde çevrilmesi lafzi tercüme kaygısıyla ortaya çıkan bir amelîyedir. Zira hac kavramı içerdiği bütün ritüelleri kapsamaktadır. Buna göre kelimeye ibadet anlamı verilecekse menâsikin hac ibadeti olarak çevrilmesi daha uygun düşecektir. Nitekim mensek, ruku, kıyam, secdeden her birine namazın rüknü dendiği gibi, tavaf, say, vakfe, kurban gibi haccın genel çerçevesi içerisinde yer alan farklı fiillerin her birini ifade etmektedir. Nitekim meşâir kelimesinin menâsik olarak açıklanmasının nedeni de bu olmalıdır. Buna göre kelimeyi menâsik olarak zikretmek ve tefsiri tercüme olarak "hac ve kurbanı dair rükünleri yerine getirdiğinizde..." şeklinde açıklamak daha uygun olacaktır. Ayette hac veya kurbanın yerine menâsik kelimesinin zikredilmesi, hem bunların her birinin ayrı ayrı değer ifade etmesi yönüyle onlara verilen önemi gösterme, hem de müşriklerin Hz. İbrahim'den kaldığını iddia ettikleri hacla ilgili bozuk uygulamalarını tashih etme hikmetini taşıyor olmalıdır. Nitekim kelimenin aslının özelde

¹⁴⁰ Müslim, "Hac" 310; Ebu Davûd, "Menâsik" 77; Nesâî, "Menâsik" 220; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/318, 337.

¹⁴¹ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/365-367.

¹⁴² el-Bakara 2/200.

¹⁴³ Türkçe Kur'an Mealleri (Erişim 13 Eylül 2021).

kurbanla ilgili bir anlam taşıması, haccın akabinde fakat ondan bağımsız olarak düşünüldüğünde, ondaki bu manaya işaret edecek bir ifadenin yüklenmesini gerekli kılmaktadır. Buna göre ayetin anlamının “haccın rükünlerini-yükümlülüklerini yerine getirip bunu kurbanla sonlandırdığımızda...” şeklinde olması bize göre daha uygun düşmektedir.

2.3. Kelimenin Nâsik Formunda Kullanımı

Kurban kesen veya ibadet eden zahit anlamındaki nâsik, ism-i fail kalıbında tek bir yerde ve anlam bakımından kendisiyle ilişkili olduğu mensekle aynı ayet içerisinde yer almaktadır.¹⁴⁴ Buna göre “mensek emrini yerine getiren geçmiş ümmetler” olarak ifade edilebilir. Nâsikle Resulullah dönemindeki Yahudi ve Hristiyanların kastedildiği söylenmişse de bunun bir dine mensup olan ve ona göre ibadet eden geçmişteki bütün ümmetleri içine aldığı görüşü genel kabul görmüştür.¹⁴⁵ “Hüm nâsikûhü” (mensek emrini yerine getirenler) ifadesi, mensekin sıfatı olarak açıklanmaktadır. Buna göre Yahudilerin uydukları ve kendisiyle amel ettikleri Tevrat, Hristiyanların tabi oldukları ve amel ettikleri İncil ve tek bir ümmet olarak, bi’setten kıyamete kadar geleceklerin tamamının uyup amel ettikleri Kur’an olmaktadır.¹⁴⁶ “Nâkisûhü”, “kendisiyle amel edenler” anlamında “âmilûne bihî” demektir.¹⁴⁷ İlk dönem müfessirleri, kelimenin kurbanla ilgili olduğunu kabul ederek “hüm nâsikûhü”yü “hüm zâbihûhü” yani “kurban kesme emrini yerine getiren kimseler” olarak açıklamıştır.¹⁴⁸ Buna göre ayetin anlamı “Biz her ümmete yerine getirmekle yükümlü oldukları kurban kesmeyi emrettik” şeklinde olmaktadır.

Sonuç

Kur’an kavramlarının İslam öncesi ve sonrasında kendilerine yüklenen anlamlar doğrultusunda anlaşılmasının meal ve tefsir açısından büyük önem arz ettiği bir gerçektir. Kur’an, kullandığı kelimeleri, içine nazil olduğu toplumdan seçmiş, bazen birebir, bazen de ona yeni anlamlar yükleyerek yeni bir form kazandırmıştır. Nitekim o günün Arap

¹⁴⁴ el-Hac 67. لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ.

¹⁴⁵ Râzî, *Tefsîr*, 23/65.

¹⁴⁶ Râzî, *Tefsîr*, 23/65, Ebu’s-Su’ûd, *İrşâd*, 4/41-42; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 17/195.

¹⁴⁷ Merâgî, *Tefsîr*, 17/138.

¹⁴⁸ Suyûtî, *Dürr*, 10/536-537.

toplumu çok tanrılı bir inanışa sahip olmakla beraber, Kâbe ve onunla ilgili uygulamalara bu inanış içerisinde ayrı bir değer atfetmekteydi. Haram aylar, putlara kurban adama, Kâbe'yi tavaf gibi kendilerince Hz. İbrahim'e dayandığını iddia ettikleri ibadetleri, aslında ondan kalıntılar taşımakla birlikte büyük oranda putperest akideye uyarlanmıştı. Kur'an, Kâbe ve diğer kutsal olarak kabul ettikleri yerlerle ilgili tashihleri onların kullandıkları kelime ve kavramlarla açıklamaktadır. Bu açıdan menşei Hz. İbrahim'e dayanan hac, umre ve kurbanla ilgili alamet ve uygulamalar, kavramsal olarak toplumda bilinen ve aşına yerlendirdi.

Bu çalışmanın konusu olan "Nüsük"ün İslam öncesi kullanımından hareketle, öncelikle onun kurbanla ilişkili bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. İslam'ın ilk döneminde bu kullanım sürmüş, haccı konu alan ayetler ve hadislerdeki bağlamı itibariyle zamanla hac uygulamalarını (hac menâsiki) ifade etme bakımından kurban anlamının önüne geçmiştir. Bu kullanımın yaygınlaşmasında Arapların, bilinen ve sürekli gidilip gelinmesiyle aşına olunan herhangi bir yeri mensek olarak ifade etmelerinin de etkisi olduğu söylenebilir. N-s-k kök ve türevleri Kur'an'da yedi yerde geçmekte, bunlara yapılan açıklamalar daha çok kurban ve hac menâsiki çerçevesinde yoğunlaşmaktadır. Kelimenin türevlerinin sarf yönüyle değerlendirilmesi sonucu birbirinden farklı anlamlandırmaların yapıldığı görülmektedir. Nuzül sırasına göre kelimenin ilk geçtiği yerdeki formu nüsüktür. Bu kelime kurban anlamında özel isim kabul edildiği gibi nesîkenin çoğulu olarak da açıklanmaktadır. İlk dönem müfessirlerince kelime kurban anlamında yorumlanırken, -her ne kadar bazı tefsirlerde bu anlama yer verilse de- sonraki dönemlerde ibadet anlamı yaygınlık kazanmış, meallerde de çoğunlukla sözlük anlamları içerisinde daha genel olan ibadet anlamı tercih edilir olmuştur. Biz bu yorumun Zeccac'la başlayıp Zemahşerî'yle yaygınlık kazandığı kanaatindeyiz. Ancak az da olsa Taberî'nin yorumunu yani kurban anlamını esas alıp tercih edenler de bulunmaktadır. Bize göre de kurban anlamı hem ayetin bağlamına hem de ilk dönem müfessirlerinin açıklamalarına uygun düşmektedir. Kaldı ki Bakara suresi 196. ayette aynı kelime yer almakta ve bunun kurban anlamında olduğu hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Ayrıca Hac suresi 34. ayette mensek formunda geçen kelimenin de kurbanla ilişkili olarak açıklanması doğrultusunda müfessirlerin büyük çoğunluğu aynı

düşünce dedir. Yine aynı surenin 67. ayetinde geçen menseki, 34. ayetle aynı doğrultuda yorumlayanlar olduğu gibi, kelimeyi bağımsız olarak şeriat, yol, ibadet tarzı anlamı verenler de bulunmaktadır. Bize göre de kelimenin 34. ayetle birlikte bağlamı ve rivayetleri dikkate alarak kurbanla ilişkili şekilde açıklanması daha uygun görünmektedir. Kelime ayetlerde iki yerde mensekin çoğulu olarak menâsik formunda geçmektedir. Her ikisinin de Hz. İbrahim ile ilgili olmak üzere hacla ilişkili olduğu görülmekte, ancak yine kelimenin kurbanla anlam bakımından bağı olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden olsa gerek kelimeye yapılan açıklamalar özellikle haccın ritüelleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Hac uygulamalarına dair kullanımının yaygınlık kazanmasının bunda etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim bu kelimeyi kurbanla birlikte değerlendiren açıklamalar da mevcuttur. Bu yüzden kelimeye meal verilirken her iki anlamı kapsayacak bir yorumun yapılmasının daha isabetli olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca kelimeyi genel anlamda ibadetle bağlantılı olarak açıklayan meal ve tefsirler de bulunmaktadır. Aslında kelimenin sözlük anlamı ve dil kuralları çerçevesinde tefsirlerde farklı yorumlanması tabii bir durumdur. Ancak başka dillere çevrilirken kelimenin tek anlamı esas alınarak meal verilmesinin meydana getireceği mahzurları bertaraf etme adına Elmalılı'da olduğu gibi ya kelimenin özgün olarak zikredilmesi veya parantez içi diğer açıklamalara yer verilmesi daha isabetli bir yöntem olarak görülmektedir. Aksi halde hedy ile nüsük kavramının geçtiği ayette her ikisine kurban anlamı verildiği düşünüldüğünde bu okuyucuda kelimelerle ilgili bir belirsizlik oluşturacaktır. Bu olumsuzluğun giderilmesi için kelimenin aslı ve çevirisinin birlikte verilmesi ve aralarındaki farkı gösteren bir açıklama yapılması gerekir.

Kelimenin nâsikûn olarak ism-i fail kalıbında kullanımı sadece Hac suresi 67. ayette geçmektedir ve aynı ayette yer alan mensek ile anlam bağı bulunmaktadır. Ayette "kurban ibadetini yerine getirmekle yükümlü olanlar" anlamına gelen bu kelime, kendinden önce geçen menseke sıfat olmuştur. Her ne kadar kelime mecazi ifadeyle çok ibadet eden zahit anlamı taşısa da burada mensekten bağımsız düşünülmemelidir ve verilen anlam da bu doğrultuda oluşmuştur.

Kaynakça

- Ahmed Muhtâr 'Umer, *el-Mu'cemu'l-mevsu'î*. Riyad: Müessesetü't-Türâs, 2002.
- Âlûsî, Ebu Fadl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- A'sâ Meymûn b. Kays, *Dîvânü'l- A'sâ*. Beyrut: el-Mektebü'ş-Şarkî, 1968.
- Bayındır, Abdulaziz. "Bedene" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/302. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Begavî, Ebu Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1989.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. b.y. Matbaatü Osmaniyye, 1330.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah*. Beyrut: Dâru'l-Âlem li'l- Melâyîn, 1984.
- Ceyhan, Semih. "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarîkatler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1990.
- Ebu Hayyân el- Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhît*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Su'ûd. *Tefsîru Ebi's- Su'ûd (İrşâdu'l-'akli's-selîm)*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. b.y. Daru'l-Kavmiyyeti'l-Arabiyye, 1964.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l- 'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l- 'İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-dîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâîfi'l-Kitâbi'l- 'azîz*. Kahire: yy., 1996.
- Heyet, *el-Medhal ile'l-mevsû'ati't-tefsîri'l-me'sûr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.

- Hîrî, Ebu Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîrî. *Vücûhü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Dimaşk: Dâru's-Sekâ, 1995.
- İsfehânî, Ebu Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgib. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali Muhammed. *Zâdu'l-mesîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1984.
- İbn Dureyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemheratu'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-Âlem li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Razî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Riyad: Mektebetü Nizar Mustafa, 1997.
- İbn Küteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Atiyye, Ebu Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebu Kasım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesîr, Ebu Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1983.
- İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. 16 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Kasimî, Muhammed Cemalüddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. y.y. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1957.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyüb b. Musa el-Hüseyinî. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Koca, Ferhat. "İbadet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/240-247. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b Ebubekir. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 13 Eylül 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kuşeyri, Abdulkerim. *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.

- Mâverdî, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebu Talib, Ebu Muhammed Kaysî. *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*. 13 Cilt. Câmîatü's-Şârîka, 2008.
- Merâği, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâği*. 30 Cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*. 12 Cilt. Mısır: Matbaatü Menâr, 1338.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mücahid b. Cebr, *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*. b.y. Dâru'l-Fikri'l-İslamî, 1989.
- Münâvî, Abdü'r-Raûf. *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîru'n-Nesefî*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öğüt, Salim. "Hedy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/156. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öğüt, Salim. "Kılâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/396. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Özek, Ali, vd. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi*. Medine, 1987.
- Özervarlı, M. Sait "Şiâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/123-124. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32. Cilt. Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Ensâr, 1987.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 2002.
- Sâmerrâî, İbrahim. *fi'l-Mustalahi'l-İslamî*. Beyrut: Dâru'l-Hadâse, 1990.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim. *Tefsîru's-Semerkindî (Bahru'l-'ulûm)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- Sevrî, Ebu Abdullah Süfyân b. Saîd b. Mesrûk. *Tefsîru Süfyâni's-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Suyutî, Celalüddin. *ed-Dürri'l-mensûr*. 16 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr, 2003.
- Şa'râvi, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvi*. 20 Cilt. y.y. Kahire: 2017.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 5 Cilt. yy., ts.
- Şinkîti, Muhammedü'l-Emin b. Muhammed Muhtar. *Advâü'l-beyân*. b.y. Dâru Alemi'l-Fevâid, ts.
- 'Ûde Halîl Ebu 'Ûde. *et-Tatavvuru'd-dilâlî*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, ts.
- Vâhidî; Ebu Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbi nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî (Câmi'u'l-beyân 'ante'vîli âyi'l-Kur'ân)*. 24. Cilt. Kahire: Hicr, 2001.
- Tûsî, Ebu Nasr Serrac. *el-Lüma'* (İslam Tasavvufu) çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Türkçe Kur'an Mealleri*. Erişim 13 Eylül 2021. www.kuranmeali.com
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10. Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hükûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zeccâc, Ebu Ishak İbrahim b. Serrî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*. Beyrut: Âlemü'l- Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullah Ebu Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. 6. Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abeykân, 1998.
- Zemahşerî, Ebu Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zuheyr b. Ebi Selmâ, *Dîvânü Zuheyr b. Ebî Selmâ*. b.y. Dâru Sâdır, 1964.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî*. 8. Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1989.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 183-220

**Bir İslam Sosyolojisi Denemesi:
Seyyid Ahmet Arvasi'nin *İlm-i Hal* Adlı Eseri**

Abdulhamit BUDAK

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor, Amasya University, Faculty of Theology,

Department of Sociology of Religion

Amasya, Turkey

abdulhamit.budak@amasya.edu.tr

0000-0003-4253-2315

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 12 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 183-220

Atıf / Cite as: Budak, Abdulhamit. "Bir İslam Sosyolojisi: Seyyid Ahmet Arvasi'nin *İlm-i Hal* Adlı Eseri [An Essay on Islamic Sociology: Sayyid Ahmed Arvâsi's Work Called *İlm-i Hâl*"]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 183-220

<https://doi.org/10.18498/amailad.981489>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

**An Essay on Islamic Sociology: Sayyid Ahmed Arvâsî's Work Called
*İlm-i Hâl***

Abstract

In this article, it is focused on the basing of an assumption that Sayyid Ahmed Arvâsî's work *İlm-i Hal* may be an essay on Islamic sociology. As many Muslim sociologists have stated, sociology and its sub-discipline sociology of religion, which dominates the thought life of nineteenth-century Europe, have emerged in a mediocre positivist, influenced by this atmosphere in terms of method and subject matter. In addition, due to the fact that the dominant religion in the society where the sociology of religion appeared is Christianity, the image of this religion in terms of subject and content is also revealed as a reality in which it gains intensity. Although this is the case, sociology and sociology of religion the topics it deals with and the method it adopts have attracted the attention of Muslim scientists and have been seen as a branch of science that could not be neglected. In particular, sociology was seen as a science of salvation by Muslim intellectuals who were looking for a way out of the social, political, economic and religious depressions that Muslim societies were in, and solutions were created in the context of the methodology of this science. However, the fact that this science emerged in the Western cultural environment and shaped its methodology in the context of the culture it has been rejected by Muslim scientists and forced them to search for different things. As a result of these searches, the idea of creating a sociology in accordance with its own historical realities and in accordance with its own cultural heritage has emerged in the Islamic world. In particular, the fact that some Islamic societies have developed social development programs and sought an identity after their liberation from the colony has accelerated such efforts. In these searches, the issue of the source of science was discussed as the main problem, and instead of Western science and knowledge, Islam's efforts to produce information arising from its own dynamics manifested themselves. These efforts have focused on the field of sociology as the leading science in the field of social sciences, and this branch of science has come to the fore.

Muslim scientists who want to create the sociology of their religion in the context of the sociology of religion, a sub-discipline of sociology, have called this science "Islamic sociology". But the formation of a branch of science is not a subject that will arise only with the wishes and social obligations. For this, intensive and long methodological studies, conducted and published scientific productions are

required. In this sense, Islamic sociology is a field of science that is supported by studies, is slowly shaped and trying to create a certain accumulation, so to speak, which is still in its infancy. Every work done in this field, every sentence written will contribute to the field that has been made with sincere effort.

Sayyid Ahmet Arvâsî is a scientist and thinker who has thought about the concept of Islamic sociology that he personally touched on in his works and the topics that he discussed in these works in this field, and his mind has been diligent in this field. Arvâsî, who has enough knowledge of sociology to write a book on the sociology of education, and Islamic subjects with his knowledge from family culture, especially underlined this issue and showed this with his works. The topics covered in his work *İlm-i Hal* and his method of processing these topics take this work beyond being a classic catechism book. Calling the study a stand-alone Islamic sociology may be an ambitious statement, but it is possible to see it as an essay that is more than a contribution to the study of Islamic sociology conducted in Turkey. In the studies of Islamic sociology to be carried out, Arvâsî's view of social, cultural, political and religious issues should be taken into account in this work, and the method that he reveals in this work should be considered as a contribution to the field. Thus, the contribution of this work and its author will be revealed in the literature of Islamic sociology that will be formed. It is believed that this work will contribute to the slow, painstaking, but persistent progress at the stage of the formation of the science of Islamic sociology and will be an effort to put a brick on the wall.

In this study, it is claimed that the work is a study of an essay on Islamic sociology, and this claim is being verified by examining the subjects it deals with. The works related to the subject will be scanned using the documentation method and the obtained data will be subjected to content analysis.

Keywords: Sociology of Religion, Sociology of Islam, Catechism, Sayyid Ahmed Arvâsî.

Bir İslam Sosyolojisi Denemesi: Seyyid Ahmet Arvâsî'nin *İlm-i Hâl* Adlı Eseri

Öz

Bu makalede, Seyyid Ahmet Arvâsî'nin *İlm-i Hâl* adlı eserinin bir İslam sosyolojisi denemesi olabileceğine dair bir varsayımın temellendirilmesi üzerinde durulmuştur. Pek çok Müslüman sosyoloğun dile getirdiği gibi sosyoloji ve onun bir alt disiplini olan din sosyolojisi 19. yüzyıl Avrupa'sının

düşünce hayatına hâkim olan müfrit pozitivist vasatta ortaya çıkmış, yöntem ve konusu itibariyle bu atmosferden etkilenmiştir. Bunun yanında din sosyolojisinin ortaya çıktığı toplumda hâkim olan dinin Hristiyanlık olması nedeniyle konu ve içerik itibariyle bu dinin görüntüsünün yoğunluk kazandığı da bir gerçeklik olarak ortaya konulmaktadır. Her ne kadar böyle olsa da sosyoloji ve din sosyolojisinin ele aldığı konular ve benimsediği metot, Müslüman bilim adamlarının dikkatini çekmiş ve ihmal edilemeyecek bir bilim dalı olarak görülmüştür. Özellikle Müslüman toplumların içinde oldukları sosyal, siyasi, ekonomik ve dini buhranlardan çıkma yolu arayan Müslüman aydınlar tarafından sosyoloji bir kurtuluş bilimi olarak görülmüş, bu bilimin metodolojisi bağlamında çözümler üretilmiştir. Ancak bu bilimin Batının kültür ortamında ortaya çıkması ve metodolojisini sahip olduğu kültür bağlamında şekillendirmesi Müslüman bilim adamları tarafından yadırganmış ve onları farklı arayışlara mecbur bırakmıştır. Bu arayışların sonucunda İslam dünyasında kendi tarihi gerçeklerine uygun ve kendi kültürel mirasına uyumlu bir sosyoloji oluşturma düşüncesi ortaya çıkmıştır. Özellikle bir kısım İslam toplumlarının sömürgeci kurtulmalarının akabinde toplumsal gelişme programları geliştirme ve bir kimlik arayışı içinde olmaları bu tür gayretleri hızlandırmıştır. Bu arayışlarda temel problem olarak bilimin kaynağı konusu ele alınmış Batı kaynaklı bilim ve bilgi yerine İslam'ın kendi dinamiklerinden doğan bir bilgi üretme gayreti kendini göstermiştir. Çabalar toplum bilimleri alanında öncü bilim olarak sosyoloji alanında yoğunlaşmış ve bu bilim dalı ön plana çıkmıştır. Sosyolojinin bir alt disiplini olan din sosyolojisi bağlamında kendi dininin sosyolojisini oluşturmak isteyen Müslüman bilim adamları bu bilimi "İslam sosyolojisi" olarak isimlendirmişlerdir. Fakat bir bilim dalının teşekkülü sadece istekler ve toplumsal mecburiyetlerle ortaya çıkacak bir konu değildir. Bunun için yoğun ve uzun metodolojik çalışmalar, bilimsel üretimler gerekmektedir. İşte bu anlamda İslam sosyolojisi yapılan çalışmalarla desteklenen, yavaş yavaş şekillenen ve belli bir birikim oluşturulmaya çalışılan, tabiri caizse daha emekleme aşamasında olan bir bilim dalı alanıdır. Bu alanda yapılan her çalışma yazılan her cümle samimi bir gayret içerisinde olunan alana katkı sunacaktır. Seyyid Ahmet Arvâsî yazdığı eserlerde bizzat değindiği "İslam sosyolojisi" kavramı ile ve bu eserlerde ele aldığı konularla bu alanda kafa yormuş, zihnî gayret içinde bulunmuş bir bilim adamı ve düşünürdür. Eğitim sosyolojisi kitabı yazacak kadar sosyoloji bilimine, aile kültüründen getirdiği birikimle İslami konulara vakıf olan Arvâsî bu konunun altını özellikle çizmiş, eserleriyle de

bunu göstermiştir. *İlm-i Hâl* adlı eserinde ele aldığı konular ve bu konuları işlemedeki metodu bu eseri klasik bir ilmihal kitabı olmaktan öteye taşımaktadır. Çalışmayı tek başına bir İslam sosyolojisi olarak isimlendirmek iddialı bir ifade olabilir ama Türkiye’de yapılan İslam sosyolojisi çalışmalarına bir katkı daha ötesinde bir deneme olarak görmek mümkündür.

Yapılacak İslam sosyolojisi çalışmalarında Arvâsî'nin toplumsal, kültürel, siyasi ve dini meselelere bakışına bu eser dikkate alınarak yer verilmeli, onun bu eserde ortaya koyduğu yöntem alana katkı olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece oluşacak İslam sosyolojisi literatüründe bu eserin ve yazarının katkısı ortaya konulmuş olacaktır. Bu çalışmanın İslam sosyolojisi biliminin teşekkülü aşamasında yavaş, meşakkatli fakat sebatkar ilerleyişe katkı sağlayacağı ve duvara bir tuğla koyma gayreti olacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmada eserin bir İslam sosyolojisi denemesi çalışması olduğu iddia edilmekte ve ele aldığı konular incelenerek bu iddia doğrulanmaya çalışılmaktadır. Konu ile ilgili olan eserler dokümantasyon yöntemi ile taranacak elde edilen veriler içerik analizine tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, İslam Sosyolojisi, İlmihal, Seyyid Ahmet Arvâsî.

Giriş

İslam sosyolojisinin mümkün olup olmadığı hala tartışılan ve sonuçlanmamış bir konudur. Tartışmaların ve ortaya konulan eserlerin alanla ilgili bir bilgi birikimi meydana getirdiği muhakkaktır. Bu bilgi birikiminin İslam sosyolojisini sosyoloji ilminin bir özel alanı haline getirip getirmeyeceği zaman içerisinde kendini gösterecektir. Bu alanla ilgili araştırma ve tartışma yapan bilim adamlarının ürettiği bilgilerin ve ortaya koyduğu eserlerin belli bir kaliteye ve yoğunluğa ulaşması ile İslam sosyolojisinin kaderi belli olacaktır. Özellikle tartışılan konu, alan ve yöntem problemleri gibi hususlar, yapılacak bu çalışmalarla belirlenecek ve sonuca ulaştırılacaktır.¹

Seyyid Ahmet Arvâsî yazdığı eserlerde ortaya koyduğu fikirler ile Türk düşünce hayatında önemli izler bırakmış bir düşünürdür. Özellikle Türkiye’deki Milliyetçi düşüncenin geçirdiği fikrîsel aşamalarda onun

¹ Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2005), 200, 201.

etkisi belirgin şekilde öne çıkmış; yetmişli ve seksenli yıllarda ülkücü harekete yön vermiştir. Sadece yazdığı kitaplar ile düşünsel anlamda aksiyoner bir kişiliğe sahip olmayan Arvâsî toplumsal ve siyasi alanlardaki eylemci kişiliği ile de tanınmıştır.²

Yazdığı eserlerle Türkiye'deki milliyetçi düşüncenin İslamileşmesinde önemli bir rolü olan Arvâsî, "Türk İslam sentezi" olarak anılan söylemin "Türk İslam ülküsü" olarak adlandırılmasını ve yaygınlaşmasını sağlamıştır.³ 1980 öncesi Ülkü Ocakları adı altında teşkilatlanmış milliyetçi gençlik kadrolarının düşünsel yapısını etkilemiş, onların Nihal Atsız⁴ çizgisindeki milliyetçi yaklaşımdan İslami yönü ağır basan bir düşünceye evrilmelerinde etkin rol almıştır.⁵

Teorisyenlik yönüyle beraber Arvâsî aynı zamanda eğitim bilimlerinde de uzman bir akademisyendir. Ülkenin değişik bölgelerinde uzun süre öğretmenlik yapmasının yanında öğretmen yetiştiren Eğitim enstitülerinde eğitim bilimleri dersi vermiş ve pek çok öğretmen yetiştirmiştir.⁶

Tanınmış bir mutasavvıf olan Abdülhakim Arvâsî ile aynı aileden olan Arvâsî seyyid sülalesinden olup dini alanda da iyi bir eğitim almıştır. Bu birikimini yazdığı eserlerle ortaya koymuş; sosyoloji, psikoloji, pedagoji gibi alanlarla birleştirerek İslami bir bakış açısıyla toplumsal sorunları tahlil etmiş, çözüm yolları üretmeye çalışmıştır.⁷

İlm-i Hâl adlı eseri böyle bir çabanın sonucu olup; ilmihal yazımına ayrı bir yaklaşım getirmiş, konuları klasik ilmihal tasnifinden farklı ele almış, değindiği meselelere sosyolojik, psikolojik, pedagojik yaklaşımlarla güncel çözümler ortaya koymuştur. Bireyin ve toplumun

² Tanıl Bora - Kemal Can, *Devlet Ocak Dergâh* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 299.

³ Seyyid Ahmet Arvâsî, *Türk İslam Ülküsü* (İstanbul: Bilgeoğuz, 2009), 1/13.

⁴ Türkçü fikir adamı, tarihçi, Türkolog, şair ve roman yazarı. bk. Ömer F. Akün "Nihal Atsız" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/ 87-91.

⁵ Hakkı Öznur, *Ülkücü Hareket, Portreler* (Ankara: Alternatif Yayınları, 2008), 6/496, 497.

⁶ Hüdavendigâr Onur, *Arvâsî Hocayla Baş başa* (İstanbul: Biyografi. Net yayınları 2007), 9.

⁷ Hakkı Öznur, S. *Ahmet Arvâsî* (Ankara: Alternatif Yayınları, 2002), 14, 15.

ihtiyaçlarını sadece ibadet boyutuyla ele almamış, günlük yaşantının getirdiği pek çok sosyal problemi inceleyerek öneriler ortaya koymuştur.⁸

Din sosyolojisi alanındaki İslam sosyolojisi tartışmalarına bakıldığında bu eserin bir İslam sosyolojisi denemesi niteliğinde olduğunu söylemek mümkündür. Arvâsî "İslam sosyolojisi" kavramını diğer eserlerinde kullanmakla birlikte bu eserinde ona daha çok vurgu yapmaktadır. Eserini bir tür ilmihal olmanın ötesinde İslam sosyolojisi çalışması tarzında düzenlediği görülmektedir. Eserde bir insanın doğumundan ölümüne kadar etkileşim içerisinde bulunduğu toplumda karşılaşacağı durumlar ve bu durumlar karşısında alacağı tavırlar İslam dini bağlamında ele alınarak işlenmiş, toplumun İslami anlamda nasıl şekilleneceği anlatılmıştır. Özellikle aile kurumu İslam sosyolojisinin temeli olarak görülmüş önemi ile ilgili açıklamalarda dini kaynakların yanında Batılı sosyologların görüşlerine de yer verilmiştir.

Arvâsî'nin eserinde ortaya koyduğu farklı üslup, konuları ele alırken sergilediği yaklaşım, tercih ettiği tasnif gibi diğer ilmihal kitaplarından ayrılan yönleri ile aslında bir İslam sosyolojisi yapma çabası içinde bulunduğunu en azından buna bir teşebbüsü olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada bu söylem ele alınıp incelenecek ve eserin nasıl bir İslam sosyolojisi çalışması olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Böylece akademik camiada yapılan İslam sosyolojisi tartışmalarına katkı sağlanmış olunacak ve bir örnek olarak *İlm-i Hâl* adlı eser tanıtılacaktır.

1. İslam Sosyolojisinin İmkânı Problemi

Sosyoloji biliminde bir İslam sosyolojisinden bahsedilip bahsedilemeyeceği konusu uzun süreden beri sosyologlar arasında çözüme kavuşturulmamış problemlerden olup konuyla ilgili tartışmalar günümüzde hala devam etmektedir. Din sosyolojisi çalışmalarında böyle bir tartışmanın ortaya çıkmasının temel nedeninin Müslüman sosyologların Batıda ortaya çıkan ve gelişen sosyoloji biliminin yöntem ve tekniklerine yönelik eleştirileri olduğunu söylemek mümkündür. Sosyoloji ilminin ortaya çıktığı coğrafyada Hristiyanlığın hâkim din

⁸ Nail Karagöz, "Seyyid Ahmet Arvâsî'nin İhmal Edilmiş Bir Eseri: "İlm-i Hal" ve Düşündürdükleri" *II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*, ed. Mehmet Ak (Elâzığ: Asos Yayınevi, 2017), 242, 243.

olması ve sosyoloji ilminin ilk kurucularının pozitivist bir anlayışla meseleleri ele alması gibi hususlar dinin sosyal bir olgu olarak ele alınırken Batı düşünce merkezli hareket edildiği düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Batılı sosyologların kendi kültürel tecrübelerinden hareketle ortaya koydukları yaklaşımların başta İslam olmak üzere diğer dinleri ve kültürleri anlatamadığı ve açıklayamadığı düşüncesi gitgide gelişmiş ve hâkim bir kanaat haline gelmiştir. Bu metodolojik problemi aşma konusunda özel bir sosyoloji alanı olarak İslam sosyolojisinden bahsedilmeye başlanmış ve bu konudaki çalışmalar yoğunlaşmıştır.⁹

Din sosyolojisinden ayrı farklı dinlere ait özel sosyolojilerin olup olmayacağı hakkında uzlaşmış bir söylemin olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Din sosyolojisinde önemli bir isim olan Joachim Wach, böyle bir yaklaşımı eleştirmekte ve metodolojik bir problem olarak görmektedir. Ona göre bir toplumun normatif bakış açısıyla sosyoloji arasındaki farkı ortaya koymak gerekir. Yahudi, Hristiyan, İslam sosyal felsefelerinin varlığından bahsetmek mümkünken bunların sosyolojisinden bahsetmek mümkün değildir. Bu dinlere izafeten ortaya konulan sosyolojiler normatif bir yaklaşıma sahip olup sosyoloji ilminin metotlarına aykırıdır. Wach böyle bir girişimi sosyolojinin deskriptif karakterine ihanet olarak değerlendirmekte ve bilimsellikten uzak bulmaktadır.¹⁰ Bunun yanında ülkemizin önemli sosyologlarından olan Amiran Kurtkan Bilgiseven ülkemizde yapılan din sosyolojisi çalışmalarının İslami içerikli olması gerektiğini söylemekte ve bir nevi bu alanda özel sosyoloji çalışmalarını desteklemektedir.¹¹ Hatta kendi yazdığı *Din Sosyolojisi* eseriyle de bunun pratiğini ortaya koymaktadır.¹² Aynı şekilde Ünver Günay da özel din sosyolojileri bağlamında İslam din sosyolojisi yapmanın din sosyoloğunun görevi olduğunu söylemekte, İslam inancı ve gelenekleriyle dolu bir toplumda Müslüman toplumun sorunlarıyla ilgilenmeyi temel uğraşı alanı olarak görmektedir.¹³

⁹ Yümni Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş* (İstanbul: Turan Kültür Vakfı, 1994), 26-33.

¹⁰ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1995), 30.

¹¹ Mesut İnan, *Türkiye'de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010), 80-81.

¹² Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitapevi, 1985), 1.

¹³ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 59.

Bir İslam sosyolojisi olup olamayacağı konusunda tartışmaların hala devam ettiğini ve bu konuda farklı görüşlerin ortaya konulduğunu söylemek mümkündür. Böyle olmasına rağmen gerek dışarda gerekse ülkemizde bazı sosyologların bu konuda eserler verdiği ve bazı deneme ve giriş örnekleri ortaya koydukları görülmektedir. Günümüz İslam sosyolojisi oluşturma çalışmalarını İsmail Râcî Farukî'nin "Bilginin İslamileştirilmesi" diye adlandırdığı projesine dayandırmak mümkündür. Bu çalışmada Fârukî İslam dünyasındaki olumsuz durumun nedenlerini eğitim alanındaki eksikliğe dayandırmakta ve tek başına Batı kaynaklı eğitim yaklaşımının İslam toplumunun kültürel değerleri ile uyuşmadığı için bir başarısızlığın söz konusu olduğu tespitini yapmaktadır. Müslüman aydınların beşerî bilgi mirasının hepsini İslam'ın bakış açısıyla yeniden şekillendirmesini ve İslami görüşü reel hayatın kendisiyle bağlantılı hale getirilerek bir hayat tarzı haline getirilmesini önermektedir. Beşerî bilim mirasının İslam ile bağlantısını kurarak yeniden şekillendirmeyi onun İslamlaştırılması olarak görmekte bilgiyi yeniden düzenlemeyi, yeniden akıl yürütmeyi, sonuçları yeniden değerlendirmeyi, hedefleri yeniden belirlemeyi ve bilim dallarının İslam görüşünü keskinleştirmeyi bir usul olarak ortaya koymaktadır. Bunları yaparken de Batılı usul kurallarının yerini İslamî usul kurallarının alması gerektiğine vurgu yapan Farukî bu usul kurallarını şöyle tespit etmektedir: Allah'ın birliği, hilkatin birliği, hakikatin ve bilginin birliği, hayatın birliği, beşerin birliği, vahiy ve aklın tekamülü, metot ve amaçlarda kapsamlılık. Farukî bu çalışmasında modern bilimleri yadsınamakta bunların iyi öğrenilmesini gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.¹⁴ Farukî'nin bu çalışmasının yanında İslam sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*; Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*; Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*; Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi*; Yümni Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş*; Ali Akdoğan *İslam Sosyolojisi Yazıları*.

Yukarıdaki çalışmalarda sosyoloji biliminin yöntemlerinden vazgeçilmeden İslam toplum ilişkilerinin ele alınabileceği ve İslam

¹⁴ İsmail Râcî Farukî, *Bilginin İslamileştirilmesi*, çev. Fehmi Kuru - Nureddin Yıldız (İstanbul: Risale,1987), 143-150.

toplumunu ve dininin kendine has gelişimi ve durumu göz önünde bulundurularak bilimsel çalışmalar yapılabileceği görüşleri ortaya atılmış, belli arayışlar içine girilmiştir.¹⁵ İşte bu arayışlar “İslam sosyolojisi” diye kavramlaştırılan bir sosyoloji alanını ortaya çıkarmıştır.¹⁶ Her ne kadar Batıdaki sosyoloji çalışmalarına tepki olarak böyle bir arayışın içine girilmiş olsa da İslam sosyolojisi yaparken bilimsellik ve objektiflikten uzaklaşma kaygıları sosyolojinin yöntemlerine bağlı kalmayı vurgulama gereğini ortaya çıkarmıştır. Bu kaygıdan hareketle Haşşab İslam sosyolojisinin normatif ilimlerin dışında pozitif ve objektif bir bilim dalı olduğunu söylemekte ve onun tanım yapan, yorumlayan, analiz yapan, karşılaştırma yapan ve genel hükümlere, umumi ilkelere ulaşan pozitif bir bilim dalı olduğunu vurgulamaktadır.¹⁷ İslam sosyolojisine bu anlayışla yaklaşmayanların varlığından söz etmek de gerekir. Mesela Şeriatî, Kur’an ve İslam literatürünün terminolojisinden hareketle bir din sosyolojisi geliştirmeye çalıştığını söylemekte, hicret konusunu buna örnek olarak göstermektedir.¹⁸

İslami İlimler Araştırma Vakfı'nın “Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 72”¹⁹ adı altında düzenlediği çalışmada Türkiye'nin önde gelen din sosyologları tarafından bu konu ele alınmış ve tartışılmıştır. Toplantı son dönem din sosyologlarının İslam sosyolojisi hakkındaki görüşlerini ortaya koymaları açısından önem arz etmektedir. Toplantıda Mustafa Tekin, “İslâm Sosyolojisinin İmkânı”, Ali Coşkun, “İslâm Sosyolojisinde Yöntem Arayışları” adlı tebliğlerini sunmuş ve diğer katılımcılar bu tebliğler bağlamında görüşlerini sunmuşlardır. Mustafa Tekin tebliğinde Batı sosyolojisinin dünyadaki tüm toplumların ve dinlerin sosyolojisini açıklamadaki yetersizliğini ve içinde bulunduğu krizi ortaya koyduktan sonra İslam sosyolojisi çalışmalarına katkı sağlayan bilim adamlarından ve eserlerinden bahsetmektedir. Tekin'in tebliğinde en dikkat çeken konu İslam sosyolojisi yerine “Hikmet sosyolojisi” isimlendirmesini tercih

¹⁵ Ali Akdoğan, *İslam Sosyolojisi Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 17.

¹⁶ Kadir Canatan, *İslam Sosyolojisi*, 200-201.

¹⁷ Samiye Mustafa Haşşab, *İslam Sosyolojisi*, çev. Ali Coşkun, Nebile Özmen (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015), 65.

¹⁸ Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kâmil Can (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980), 47-48.

¹⁹ Mustafa Tekin, *İslam ve Sosyoloji* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013).

etmesidir. Ona göre İslam sosyolojisi kavramı sadece Müslüman toplumlarla sınırlı kalmakta, farklı dünya görüşlerini de dikkate almak ve kapsamak için "Hikmet Sosyolojisi" daha uygun bir isimlendirme olacaktır. Tekin ayrıca bu isim tercihini uzun bir şekilde açıklamakta ve temellendirmektedir.²⁰ Ali Coşkun ise tebliğinde İslam sosyolojisinin en tartışılan ve problemlili alanı olan yöntem konusunu ele almaktadır. Coşkun İslam sosyolojisinde nesnellik konusunu ve bu konuda örnek olabilecek bilim adamlarını tartıştıktan sonra en uygun yöntem konusunda farklı değerlendirmeleri ele almakta ve tebliğini şu cümleyle bitirmektedir: "*Nihayet İslâm sosyolojisinde metodolojik arayışlara fenomenolojik yöntemin cevap verebileceğini öneriyorum.*"²¹

Bu tartışmalardan anlaşılıyor ki yönteminin ötesinde ismi üzerinde dahi daha tam olarak uzlaşılammış olan İslam sosyolojisi emekleme devresinde, yani oluşum safhasındadır. Fakat Bilimin sürekli devam eden çalışmaların sonucu oluşan bir birikim ile meydana geldiği göz önünde bulundurulduğunda yapılan her çalışmanın alana katkı sağlayacağı ve ileride İslam sosyolojisinin kendi konusunu, yöntemini ve alanını belirleyeceği, müstakil bir bilim dalı olabileceği söylenebilir.

2. İlmihal ve Toplum

İlim ve hal kelimelerinin bir araya getirilmesiyle elde edilen bu kavram izafet olarak halin ilmi anlamına gelmektedir. Durum, oluş, vaziyet, keyfiyet, tutum, tavır, hareket anlamlarının yanında içinde bulunan zaman, an ve vakit anlamlarına da gelen hal genel anlamda bireyin dünyadaki varoluşuyla ilgili durumu ifade etmekte, onun zaman ve mekandaki bulunuşunu anlamlandırmaktadır.²²

Yukarda verilen anlamının yanında yaşanan dini hayat açısından ilmihal bir Müslümanın içinde yaşadığı zaman içerisinde inanç, ibadet, ahlak, sosyal ve ekonomik hayatıyla ilgili davranışlarını Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetinden güncelleştirerek hayatına katma

²⁰ Mustafa Tekin, *İslam Sosyolojisinin İmkânı*, "İslam ve Sosyoloji", ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 48,49.

²¹ Ali Coşkun, "İslâm Sosyolojisinde Yöntem Arayışları", *İslam ve Sosyoloji*, ed. Mustafa Tekin (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 57-81.

²² Hatice Arpağuş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2002/1), 26, 27.

bilgisidir.²³ Bu amaçla yazılmış inanç, ibadet, ahlak, sosyal ve ekonomik hayatla ilgili dini bilgileri içeren eserlere de “ilmihal” adı verilmektedir.²⁴

İçerik ve konu tasnifi bakımından bugünkü anlamda “ilmihal” eserlerinin yazımına on beşinci yüzyılda rastlanılmakta olup bu anlamda ilmihal yazımının Osmanlı ile başladığını söylemek mümkün görünmektedir. Kutbüddîn İznikî'nin *Kitabü'l-Mukaddime*, Abdurrahman Aksarayî'nin *İmadü'l-İslâm* gibi kitaplar Arapçadan Türkçeye çevrilen ve eklemeler yapılarak konuları genişletilen ilk eserlerdir. İmam Birgivî'nin Türkçe olarak yazdığı *Vasiyatname*'si ilmihal yazımında Anadolu sahasındaki en önemli eserlerden bir olarak görülmektedir.²⁵ Osmanlılarda “İlmihal” adının kullanıldığı ilk eser *Miftâhu'l-Cenne* adıyla da bilinen *Mızraklı İlmihal* adlı eserdir.²⁶

Bugünkü anlamda ilmihal telif geleneğinin ilk örnekleri Tanzimat'tan sonra görülmektedir. Yeni açılan mekteplerde öğrenci olan gençlerin ve çocukların seviyelerine ve ilgi alanlarına göre din eğitimi ve ilmihal kitapları hazırlanmıştır. Bu dönemde telif edilen ilmihal eserlerinden ve müelliflerinden bazıları şunlardır; Hüseyin Remzi (ö. 1314/1897), *İlmihal*; İbn Abidinze, *el Hediyyetü'l-'Alaiyye*; Abdülhamid b. Mustafa Reşid, *Zübde-i ilmihal* (İstanbul, 1305); Süleyman Paşa (ö. 1308/1891) *İlmihal-i Kebir* (İstanbul 1305) ile *İlmihal-i Sağir* (İstanbul, 1305); Süleyman Aşir, *Tuhfetü'l-Etfal* (İstanbul, 1306); Ahmed Ziyaeddin, *Vesiletü'n-Necat* (İstanbul, 1313); Mehmed Zihni Efendi, *Ni'met-i İslam* (İstanbul, 1316).²⁷

İlmihal telifi Cumhuriyetle beraber devam ederek günümüze kadar pek çok eser yazılmıştır. Bu eserler ve onları telif eden müelliflerden bazıları ise şunlardır; Mehmet Paksu, *Açıklamalı İslam İlmihali*; Ali Fikri Yavuz, *Açıklamalı Muamelatlı İslam İlmihali*; Ahmet Debbağoglu - İsmail Kara, *Ansiklopedik Büyük İslam İlmihali*; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam*

²³ Heyet, “İlmihal”, Dini Terimler Sözlüğü (Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü, 2009), 166.

²⁴ TDV, *İlmihal İman ve İbadetler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), XVIII.

²⁵ Hatice Kelpetin Arpağuş, “İlmihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/139.

²⁶ M. Kâmil Yaşaroğlu, “Mızraklı ilmihal”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/6.

²⁷ Adnan Memduhoğlu, “İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencamı” *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (Bahar 2016), 38-39.

İlmihali; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle İslam İlmihali*; Türkiye Diyanet Vakfı, *İlmihal I-II*; Mustafa Asım Köksal, *İslam İlmihali*; Ahmet Hamdi Akseki, *Müslüman'a Büyük İlmihal*; M. Sıddık Gümüş, *Tam İlmihal Saadeti Ebediyye*; Numan Kurtulmuş, *Yeni Amentü Şerhi*; M. Hayri Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali*; Seyyid Ahmet Arvâsî, *İlm-i Hâl*.²⁸

Toplumun dini algısının oluşmasında ilmihallerin önemli bir yeri vardır. İlmihaller halkın dini bilgileri öğrenecekleri temel kaynaklar olup muhteva itibariyle günlük hayatta ihtiyaç duyulan temel dini bilgileri içerirler. Pratik olması, fıkıhın tartışmalı konularından uzak kalması, bireyin dini hayatıyla ilgili ihtiyaç duyduğu temel bilgileri içermesi yönleriyle okunması kolay ve uygulamaya yönelik eserlerdir. Eserlerin yazımında halka hitap etmek ve dini anlamda onların ihtiyaçlarını karşılamak amaçlandığı içinde dilleri yayınlandıkları dönem açısından sade ve anlaşılabilir. Doğru dini bilgiye ulaşmak bir birey açısından önemli bir önceliktir. Hem bireysel hem de toplumsal dini hayatın sağlıklı oluşturulabilmesi için sağlam bilgilerden beslenilmesi gerekir. Bu bilgiye ulaşmak için sıradan halkın içerisinde pek çok farklı görüşe yer veren, dil açısından seviyesinin üzerinde olan büyük fıkıh eserlerine baş vurma beklenilemez. Onun için önemli olan seviyesine uygun, okuyup anlayacağı ve basit bir şekilde uygulayacağı bilgiye ulaşmaktır. Böylece dini açıdan hem sosyal hayatı için gerekli bilgilere ulaşmış olacak hem de kulluk vazifesini yerine getireceği ibadet bilgilerinin öğrenecektir. Fıkıhın geniş literatürü içerisinde yer alan tartışmalı konuların onun açısından karşılığı olmadığı için öğrenmeyi bir ihtiyaç olarak görmemektedir.²⁹

Günümüzde ilmihallerin inşa ettiği din anlayışıyla ilgili değişik eleştiriler söz konusudur. İçinde bulunulan toplumsal şartların ortaya çıkardığı ihtiyaçları karşılamaması, cari sosyal hayatın ilkelerine uygun olmayan hükümler barındırması, dogmatik bilgiler içermesi, ahlaki değerlerin yüzeysel olarak ele alınıp şekilci bir yaklaşıma sahip olması, bilimsel değerden yoksun olması gibi hususları bu eleştirilere örnek olarak göstermek mümkündür.³⁰

²⁸ Ramazan Bozkurt, *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 19-88.

²⁹ Ejder Okumuş, "İlmihal Sosyolojisi, -Ömer Nuhu Bilmen Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi* 42/4 (Ekim - Kasım - Aralık 2006), 8, 9, 10.

³⁰ Hayri Kırbasoğlu, *Ahir Zaman İlmihali* (Ankara: Otto Yayınevi, 2010), 12.

Bir müellifin kendi yaşadığı çağdaki Müslümanların bireysel ve toplumsal dini ihtiyaçları ve dini kültürü göz önünde bulundurarak ilmihalini yazdığı unutulmamalıdır. İçinde bulunduğumuz çağın toplumsal durumu ve bu durumun doğurduğu din anlayışı ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak geçmişte yazılmış olan ilmihalleri değerlendirmek ve müelliflerini eleştirmek anakronik bir yaklaşım olsa gerek. Toplumu iyi tanıyan, ihtiyaçlarını doğru tespit eden, konuya hâkim olan, yaptığı işte samimi ve ihlaslı olan müellifin eseri halk nazarında makes bularak tercih edilecektir. Bu konuda Ömer Nasuhi Bilmen ve eseri Büyük İslam İlmihal bir örnek olarak gösterilebilir.³¹

3. Seyyid Ahmet Arvâsî İlmihal ve Sosyoloji

İlm-i Hâl adlı eserini ele aldığımız Seyyid Ahmet Arvâsî'nin sosyoloji alanındaki yetkinliğini ve ilmihal yazabilecek ölçüde dini bilimler açısından birikimini açıklamak gerekir. İlmihalinin bir İslam sosyolojisi denemesi olduğundan bahsedilecekse bu alanlardaki yani sosyoloji ve din alanlarındaki müktesebatını ortaya koymak uygun olacaktır.

Arvâsî'nin dini formasyonu edinmesinde etken olan en önemli aktör, ailesidir. Onun mensup olduğu Arvâsî ailesi seyyidlerden olup Van civarında bilinen ve saygı duyulan bir ailedir. O ailesinin kökenlerini şöyle anlatmaktadır:

"Ailem 'Arvâsî' adı ile bilinir. 650 yıldan beri Anadolu'da yaşar. Orhan Gazi ile tanışan ve Anadolu'ya gelen ilk ceddim Hacı Kasım-ı Bağdadi adında bir zattır. O'nun oğullarından biri Van Gölü'nün güneyinde 'Arvas Köyüne' yerleşmiştir. Biz O'ndan türemiş ve çoğalmışız. Çok geniş ve köklü bir aileyiz. Şanlı Peygambere 'ümme't' olmak nimetlerin en büyüğü iken, bir de 'evi ad' olmakla şereflenmişiz."³²

Aile seyyidliğinden başka pek çok devlet ve bilim adamı yetiştirmesiyle de bilinmektedir.³³ En meşhur simalardan birisi önemli Nakşi şeyhlerinden olan Seyyid Abdülhakim Arvasî'dir. 1880 yılında Hâlidîyye tarikatı şeyhlerinden Seyyid Fehim'e intisap eden Arvasî'nin

³¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980), 4.

³² Hüdavendigâr Onur, *Asrın Yesevi'si S. Ahmet Arvâsî* (İstanbul: Biyografi.net Yayınları, 1999), 21.

³³ Dündar Ali Kılıç, "Arvas ve Arvâsîler'in Van Gölü Havzası'ndaki Etkinlikleri", *II. Van Gölü Havzası Sempozyumu*, ed. Oktay Belli (Ankara: Bitlis Valiliği Yayınları, 2007), 257-263.

tarikât silsilesi Seyyid Fehim, Seyyid Tâhâ vasıtasıyla Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun kurucusu Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'ye ulaşır. Fikir ve sanat dünyasında tanınmasında Necip Fazıl Kısakürek'in ona intisabı etkili olmuştur.³⁴ Seyyid Ahmet Arvâsî'nin dedeleri İshak Paşa'nın daveti üzerine Van'dan ayrılıp Doğubayazıt'a gelmiş, ailenin misyonunu burada devam ettirmiştir. Arvâsî dini eğitimini köklü bir tasavvuf kültürüne sahip olan ailesinden almış, *İlm-i Hâl* adlı eserini yazmasındaki yeterliliği de bu ilmi, tasavvufi ve dini ortamdan edinmiştir.³⁵

Arvâsî öğretmen okullarında eğitim görmüş ve ülkenin değişik yerlerinde öğretmen olarak çalışmış bir eğitimcidir. Gazi Eğitim Enstitüsü Pedagoji bölümünden mezun olduktan sonra Balıkesir Necati Bey Eğitim Enstitüsü, Bursa Eğitim Enstitüsü ve İstanbul Atatürk Eğitim Enstitüsü gibi dönemin önemli öğretmen yetiştiren kurumlarında ders vermiş ve akademisyen olarak çalışmıştır.³⁶ Akademik açıdan eğitim bilimci kimliğine sahip olan Arvâsî bu okullarda eğitim sosyolojisi dersleri vermiş hatta okutulması için "Eğitim Sosyolojisi" adlı bir eser de kaleme almıştır. Eserin ön sözünde bu eseri yazma sebebini şöyle açıklamaktadır:

"Eğitim sosyolojisi dersi 1967-1968 öğretim yılında itibaren Eğitim Enstitülerinde okutulmaya başlandı ve bu ders ile ilgili müfredat programı yayınlandı. Bu programa uygun belli başlı bir kaynağımız bulunmadığından, Eğitim Enstitüleri için bir eğitim sosyolojisi kaleme almak gerekti."

Arvâsî eseri yazarken karşılaştığı zorluklara değindikten sonra yöntem olarak sosyolojinin bünyesinde bulunan çatışmacı ekollerden birine saplanmamayı, ekoller üstü bir sentez ortaya koymayı tercih ettiği söylemektedir. Eserinde "Sosyolojinin Tanımı ve Anlamı", "Türlü Yönleriyle Toplum", "Sosyal Gerçek", "Sosyal Olguların Tabiatı", "Sosyal Olaylar", "Sosyal İlişkiler", "Sosyalizasyon", "Sosyal Değişme" gibi başlıklara yer vermiştir. Sosyolojinin farklı kuramlarına hâkim olduğunu

³⁴ Nihat Azamat, "Abdülhakim Arvâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988) 1/211,212.

³⁵ Yavuz Sezer, *Seyyid Ahmet Arvâsî'nin Din Anlayışı, Kültür Emperyalizmi ve Misyonerlik Hakkındaki Görüşleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 18.

³⁶ Şuayip Özdemir, *Asrın Yesevi'si Seyyid Ahmet Arvâsî* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006), 21

gösteren cümleler ve eserinde ele aldığı konu başlıkları onun yeterli sosyolojik formasyona sahip olduğunu göstermektedir.³⁷

Akademisyenliğinin yanı sıra pek çok gazetede günlük yazılar yazan³⁸ Arvâsî sosyal, siyasal, din ve eğitim konularını ele alan kitaplarda yazmış, bu eserlerinde ve yazılarında toplumsal problemlere değinerek çözümler ortaya koymuştur. Toplumsal meselleri ele aldığı kitapları şunlardır; *İleri Türk Milliyetçiliğinin İlkeleri, Kendini Arayan İnsan, İnsan ve İnsan Ötesi, Türk-İslam Ülküsü, Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz, İlm-i Hâl, Doğu Anadolu Gerçeği, Hasbihal*. Bu eserlerde ele aldığı konu başlıkları onun sosyoloji ilmine ilgisini ve hakimiyetini daha belirgin olarak ortaya koymaktadır. *Türk İslam Ülküsü* adlı eserinin birinci cildinin "İnsan ve Cemiyet Görüşümüz"³⁹ adlı üçüncü bölümünde tamamen sosyoloji ilminin konularını ele alıp incelemiştir.

4. İslam Sosyolojisi ve Arvâsî

Arvâsî *İlm-i Hâl* adlı eserinin dışında bulunan yazılarında İslam sosyolojisi kavramını kullanmakta, bu alanla ilgili bazı değerlendirmeler yapmaktadır. Bu anlamda o, İslam ve toplum ilişkisine değinmekte İslam cemiyetinin içinde bulunduğu durumlar hakkında değerlendirmeler yaparak sosyoloji biliminin yöntemlerini kullanarak çözümlemeler ortaya koymaktadır. Bir anlamda diğer eserlerinde de İslam sosyolojisi konularına temas etmekte, bu alana uzak olmadığını göstermektedir.

Türk İslam Ülküsü adlı eserinin "İslamiyet ve Milletler" başlıklı bölümünde İslam sosyolojisinin milletlerin ve ırkların insanlık kadar gerçek olduğunu fakat üstünlüğün Allah yolunda hizmet ile ölçüldüğünü şöyle söylemektedir: "*İslâm sosyolojisinde milletler ve ırklar, insanlık kadar gerçektirler ve ancak bunların şerefi, Allah yolunda gösterecekleri hizmet ölçüsünde değişir. İslâm'a göre şeref, et ve kemikte değil, renk ve biçimde değil ancak takvada en ileri olmaktadır.*"⁴⁰

Bu ifadesiyle o İslam sosyolojisinin milletleri yadsımaması gerektiğini bu alanda çalışma yapanlarında bu duruma uzak kalmamalarını vurgulamaktadır.

³⁷ Seyyid Ahmet Arvâsî, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Burak Yayınevi, 1995), 4.

³⁸ Onur, *Asrın Yesevisi S. Ahmet Arvâsî*, 181.

³⁹ Arvâsî, *Türk İslam Ülküsü*, 1/119-268

⁴⁰ Arvâsî, *Türk İslam Ülküsü*, 1/152.

Yine bu eserinde İslam sosyolojisinde insanlığın aile ile başladığını ve bütün toplumsal olayların ve işleyişlerin temelinde aile olduğunu söylemektedir. Böylece İslam sosyolojisi çalışmalarının aile kurumuna derinlemesine bir yaklaşım içerisinde olması gerektiğini şöyle vurgulamaktadır:

“İslâm sosyolojisinde insanlık, aile ile başlar. İslâm'da, aile, bütün sosyal oluşların ve yoğruluşların kaynağı olmuştur. Bütün insanlık, bir tek aileden kaynaklanarak çoğalmış, zamanla kabilelere, şubelere ve ırklara doğru çeşitlenmiştir. Yüce ve mukaddes kitabımızda bu husus apaçık belirtilmiştir: “Ey insanlar! Biz sizleri, bir erkekle bir kadından yarattık ve birbirinizle tanışasınız diye sizi şubelere ve kabilelere ayırdık.” (Kur'an-ı Kerim, Hucurât Sûresi, Âyet, 13).”⁴¹

Arvâsî Karl Marks'ın klanlardaki ilk temel üretim biçimi ve onların komünal yaşantıya sahip oldukları iddiasını ve farklı bölgelerde üretim ilişkileri ve aşamalarını tüm insanlığa genellemelerini eleştirmektedir. Bunun yanında Emile Durkheim'in insanların ilk toplu yaşama şeklinin klanlar olduğu görüşünün de “ilmi şüpheciliğe” açık olduğunu söyler. Ona göre İslam sosyolojisi insanlığın başlangıcını klan ile değil aile ile başlatmaktadır. Yeryüzüne gönderilen ilk insan ile beşerî hayat ve toplumsal yapı oluşturulmuş olup bunu temel alan bir sosyoloji ekolü oluşturulmalıdır.

“Öte yandan, Avustralya, Afrika ve Güney Amerika yerlileri arasında varlığı tespit edilen klan hayatının, bütün beşeriyetin ilk yaşama biçimi olup olmadığı hususunda da pekâlâ ilmî bir şüpheciliğe düşülebilir. Nitekim İslâm sosyolojisi, beşeriyeti klan ile değil aile ile başlatır. Mayası ve toprağı bu dünyada bulunmakla beraber, başka bir dünyada (Cennete) terbiye edilerek Arz'a gönderilen ilk insan ailesi inancı etrafında yepyeni bir Sosyoloji ekolü geliştirilebilir ve geliştirilmelidir.”⁴²

Onun yepyeni bir sosyoloji ekolü dediği şey bir İslam sosyolojisi inşasının özlemi olsa gerektir.

Eserlerinde pek çok defa din sosyolojisi, bununda ötesinde İslam sosyolojisi konularına değinmekte İslam toplumunun yaşantısı ile ilgili sosyolojik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

⁴¹ Arvâsî, *Türk İslam Ülküsü*, 1/197.

⁴² Arvâsî, *Türk İslam Ülküsü*, 2/149.

“Allah dilerse, biz de Ramazan boyunca, okuyucularımız için yepyeni bir yazı dizisi hazırlamayı düşünüyoruz. Bu yazılarımızla, İslami açıdan bir din psikolojisi, bir din sosyolojisi yapmaya çalışacak, dinimiz açısından bazı pedagojik tahlillere girişeceğiz.”⁴³

Gerçekten Arvâsî köşe yazılarında sürekli değişen gündemin savrulmalarından kendini korumuş İslam toplumunu ilgilendiren konular üzerine yazılar yazmayı tercih etmiştir. “*Bütün bu yazdıklarımız, bir ‘İslam Sosyolojisi’ yapmak isteyenlere birer “ipucu” olabilir mi bilmem?*”⁴⁴ diyerek İslam sosyolojisi çalışmaları yapılması gerektiğini vurgulamakta ve onlara tavsiyelerde bulunmaktadır.

5. İlm-i Hâl ve İslam Sosyolojisi

Arvâsî'nin *İlm-i Hâl* adlı eseri akademik camiada tartışıla gelen İslam sosyolojisi yapma çalışmalarına bir katkı sağlayacak mahiyette olduğu görülmektedir. Eserin İlyas Ba Yunus'un ve Ferid Ahmed'in *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi* adlı kitapta ortaya konulan İslam sosyolojisinin temel varsayımlarıyla örtüştüğü söylenebilir. Alanla ilgili önemli çalışmalardan biri olan bu kitapta çağdaş sosyolojiden farklı olarak İslam sosyolojisinin varsayımlarını şöyle sıralanmaktadır: 1. Varsayım, Evrenin Doğası: Allah insanı da içine alan bütün evrenin yaratıcısı ve evrendeki tüm varlıklar üzerinde otorite sahibidir. 2. Varsayım, İnsanın Doğası: insanın doğasının çerçevesini Kur'an'dan çıkarmak mümkündür. Buna göre; insan zıtlıklarla yaratılmıştır, kendisine özgür irade verilmiştir, öğrenme ve bilgi edinme kabiliyeti verilmiştir, onu yaratılmışların en üstünü kılmıştır. 3. Varsayım, Sosyal Düzenin Doğası: İnsan toplumu birbirini tamamlayan iki unsurla yani erkek ve kadınla başlamıştır. 4. Varsayım, İnsan Tarihinin Doğası: İnsanlık tarihinin bütünü, İnsan toplumunda adil ve zalim sosyal düzenler arasında diyalektik bir yürüyüş ve değişimi tasvir eder.⁴⁵ Çalışmanın bundan sonraki bölümünde *İlm-i Hâl*'in konuları bu varsayımlar çerçevesinde ele alınacak, yazarın sosyoloji ve İslam sosyolojisi ile ilgili çıkarımları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

5.1. İthaf ve Önsöz

⁴³ Seyyid Ahmet Arvâsî, *Hasbihal* (İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2008), 2/40.

⁴⁴ Arvâsî, *Hasbihal*, 6/52.

⁴⁵ İlyas Ba-Yunus - Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 59-67.

Eser daha ilk başında ithaf bölümünde klasik ilmihal yazımlarından farklı bir yönü olduğunu ortaya koymaktadır. Müellif İslam toplumunun geleceğinin gençlere bağlı olduğunun şuuru içinde eserini onlara ithaf etmekte ve böylece onlardan olan büyük beklentisini ortaya koymaktadır. Bir toplumun geleceği yetiştireceği gençliğin kalitesiyle doğru orantılı olup istikbalin durumunu belirleyecek olan onlardır. Yine bu bölümde İslam toplumunun içinde bulunduğu olumsuz şartlara ve parçalanmışlığa vurgu yapmakta bununla ilgili kaygılarını ortaya koymakta umut olarak gençliği ve mustarip münevverleri görmektedir. Son zamanlarda sıkça dile getirilen iman ahlak ilişkisi bağlamında da “İslam iman ve ahlakına sarılanlara müjdeler olsun” diyerek bu birlikteliğe vurgu yapmaktadır.⁴⁶

Arvâsî eserin önsözünün ilk cümlesinde kendisinin bir terbiyeci yani eğitimci olduğunu söyleyerek aslında eserin muhtevası hakkında bir ipucu da vermektedir. Yani bu eser İslam toplumunun sosyal, ferdi ve eğitim alanındaki problemleri göz önünde bulundurularak yazılmıştır demektir. Eserin yazımında çağdaş pedagojinin verileri ile İslam’ın ezel ve ebedi kuşatan esas ve ölçülerinin sentezlenmesi metot olarak benimsenmiştir. Başta bu metodun kendini zorlayacağını düşünen müellif çalışmalar ve araştırmaların derinleşmesiyle beraber çağdaşlık ve modern pedagoji İslam’ın aydınlığında bir değer kazandığını ondan uzaklaştıkça gerçek anlamını yitirdiğini söylemekte böylece İslam’ın çağımız meselelerine çözüm olmada ne kadar yetkin bir din olduğunu anlatmaktadır.

Müellifin ilmihal kavramına da bilinenin dışında bir anlam yüklemektedir. “Canım, malum ilmihâl bilgileri!” diye küçümsenen alan, aslında “İlm-i Hâl” güzel bir terkip, derin ve yüce bir manayı ifade bir anlatımdır. Bunun dışında ona göre “İlm-i Hâl” şudur:

“İslam nizamında İslam terbiyesi, bir müminin bütün hayatını, İslâmî iman ve atmosfer içinde mânâlandırılan yüce nizam..., mücerret insanın «yaratılışından ebediyetlere doğru akışına kadar», bütün sınırları kurcalayan ilim..., başta insan olmak üzere, bütün mevcudata, bütün mahlûkata, bütün ruhlar âlemine, meleklerle, cinlere ve her şeye İslâm’ın getirdiği yepyeni bir bakış tarzı..., Yüce Allah’ın şanlı Peygamber’e

⁴⁶ Seyyid Ahmet Arvâsî, *İlm-i Hâl* (İstanbul: Burak Yayınevi, 1992), 2.

vahyettikleri..., O'nun da bizlere tebliğ ettikleri her şey... Bir müminin bütün sorularına cevap veren İslâmî ilim..."⁴⁷

Arvâsî eseri yazarken binlerce ciltlik kitaptan yararlandığını ifade etmekte bu bağlamda; Türkçedeki mevcut tüm ilmihal kitaplarını taradığını, İmam-ı Azam, İmam- Gazâlî ve İmam-ı Rabbânî başta olmak üzere pek çok alimin eserlerini incelediğini söylemekte, bu alimlerin "Ehl-i Sünnet vel-Cemaat" yolunun büyükleri olduğuna özellikle vurgu yapmaktadır. Bunlardan elde edilen bilgi ile günümüz sosyoloji, psikoloji, pedagoji ve fen ilimlerinin bilgileri derlenmiş ve bir senteze gidilmeye çalışılmıştır. Yani bu eser klasik İslam bilimlerinin bilgileri ile modern dünyanın bilimlerinin bir sentezidir. Fakat bu sentezlemeye gidilirken İslam'dan kesinlikle taviz verilmemiş, Ehl-i Sünnet vel- Cemaat yolundan asla çıkılmamıştır.⁴⁸

Eserin yepyeni olduğunu bu yeniliğin içerikte değil şekilde olduğunu söylemekte ve içerikle şekil arasındaki ilişkiyi bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nasıl ki değişmeyen ruh, sürekli değişen organizma ile bütünleşiyorsa muhteva ile ruh arasında da böyle bir uyum çizgisi mevcut görünmektedir. "Yani, *İslâmî ruh ve muhteva, onu idrak ve takdim eden kişi ve kadrolara göre cazibe kazanmaktadır.*" Arvâsî buradaki ifadelerinin "*dinde yenilik*" gibi anlaşılmasından çekinmekte ham softaların ve kaba yobazların ahmaklığından ve kendi küfrünü hakikat sanan ve dinde "yenilik" iddiasıyla dini tahrip edenlerin şerrinden Allah'a sığınmaktadır. Bu ifadeleriyle dinde modernleşme, tecdit, reform gerektiğini söyleyen ve savunan yaklaşımlara ne kadar uzak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Eseri yazarken sadece dini kuralları içeren şariat bilgisinin verilmesi amaçlanmamış aynı zamanda dinin duygu dünyasına hitap eden ve müntesiplerine zevk ve haz veren tasavvufun öğretilerinden de istifade edilerek zahir ve batın dengesi sağlanmıştır.⁴⁹

5.2. Irklar, Milletler, Toplumlar

Arvâsî'ye göre İslam bazı ideolojiler gibi kozmopolit bir dünya kurmak iddiasında olmayıp ırkları ve kavimleri iman ahlakında birleştirir ve yarıştırır. İnsanlar Hz. Adem'den türeyerek çoğalmış ve toplumlar

⁴⁷ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 3,4.

⁴⁸ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 4.

⁴⁹ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 4.

böyle oluşmuştur. Değişik renkler, ırklar, kültürler ve diller Allah'ın kudretinin bir göstergesi olup bunlar sünnetullahın gereğidir. İnsanların belli bir kavme mensup olmaları biyolojik, sosyolojik ve psikolojik bir gerçekliğe dayanmaktadır. İslam'ın iman ve ahlakında birleşerek «din kardeşi» olan fertler, kavimler ve ırklar, birbirlerini sever, iş birliği yapar, sosyal, kültürel, iktisadî ve siyasî dayanışma haline geçerler. Ancak, bu durum, onların, kendi soylarını, kavimlerini ve ırklarını reddetmelerine sebep olmaz. Zaten İslamiyet'te soyunu sopunu inkâr etmek haramdır.⁵⁰

Arvâsî *İlm-i Hâl*'de ırk, kavim ve millet konularına bir dini kitapta hele de bir ilmihal kitabında değinilmeyecek ölçüde yer vermektedir. O tercihiyle mensup olduğu fikri düşüncüyü İslami bir çizgide kabul edilebilirliğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Milliyetçi bir fikri yapıya sahip olan Arvâsî diğer eserlerinde de millet, ırk, kavim kavramlarını çokça ele almakta ve işlemektedir. Onun milliyetçilik anlayışı sadece bir ırka mensup olmayı, onun üstünlüğünü savunmayı ve diğer ırkları aşağılamayı ifade eden ırkçılık değildir. İslam ile milliyetçiliği sentezleyen Arvâsî "Türk İslam Ülküsü" adıyla bu fikrini kavramlaştırmış ve Türk fikir ve siyasi hayatında geniş kitleleri etkilemiştir. Özellikle Milliyetçi düşüncenin İslamileşmesinde temel aktör olarak o gösterilmektedir.⁵¹

5.3. Toplumsal Hayat

Arvâsî eserinin ikinci ana bölümünde bir bireyin doğumundan başlayıp ölümüne kadar olan dönemi ele alıp incelemekte ve bu dönem içinde bireyin dini anlamda ihtiyacı olan inanç, ibadet gibi konuları başlıklar halinde sıralamaktadır. Onun eserini diğer ilmihal kitaplarından ayıran temel noktalardan biri de budur. Bireyin hayatı boyunca geçirmiş olduğu gelişme safhaları göz önünde bulundurulmuş böylece eserin konu düzenlemesinde metot olarak pedagojik bir sistem uygulanmıştır. Kendisi de yöntem olarak nasıl bir tercihte bulunduğu şöyle ifade etmektedir:

⁵⁰ Arvâsî, *İlm-i Hâl*,49.

⁵¹ Fatih Yaşlı, "1980 Öncesi Ülkücü Hareketin İslamileşmesinde Seyit Ahmet Arvâsî Etkisi ve Türk-İslam Ülküsü", *Memleket Siyaset Yönetim (MSY)* 9/22 (Temmuz 2014), 386.

“Biz de bu umumî teamüle uyararak insan hayatını, safha safha inceleyeceğiz ve her safhada, İslam'ın emir ve ölçülerini ortaya koymaya çalışacağız. Böylece, ortaya yalnız bir «ilmihal» çıkmayacak, belki de İslam'ın ışığında, bir terbiye psikolojisinin ve terbiye sosyolojisinin de temelleri kendiliğinden oluşacaktır.”⁵²

Birey doğumundan itibaren başta aile olmak üzere değişik toplumsal yapılar içinde bulunmakta, genel anlamıyla toplumsallaşmayı dini bağlamda ise dini sosyalleşmeyi buralardan edinmektedir. Bu sosyalleşme hayat boyu bireyin toplum içinde yaşadığı tecrübeler ile peyderpey olmakta, yaşanılan hayat içinde çoğunlukla farkına varılmadan edinilmektedir. Birey toplum içinde din, dil, kültür gibi unsurları genellikle iradesinin dışında yaşayarak edinmektedir. İşte Arvâsî insanın hayat dönemlerinin her safhasında dini anlamda karşılaştığı uygulamalar, emirler ve yaşantılar sonucu kendine gerekli olan bilgileri sıralamakta, toplumsal hayat içinde yaşarken lazım olan ve öğrenmesi gereken bu bilgileri aşama aşama anlatmaktadır. Doğumdan sonra birey hangi aşamada ise ve bu aşamada kendisine hangi dini bilgi lazım ise onu vermekte bir nevi toplum içinde yaşarken ihtiyaç duyabileceği bilgileri sıralamaktadır.

5.4. İnsanın Doğum Öncesi Safhası

Arvâsî insanın hayat safhalarına doğum öncesini de dahil eder ve bu dönemde insanın özellikle biyolojik olarak anne karnındaki gelişim sürecinden bahseder. Bu dönemde meydana gelen biyolojik gelişmeleri yeni tespit edilen ilmi verilerle ortaya koyar. İnsan ilk yaratışından itibaren tür olarak aynı türün özelliklerine sahip olmuş, türler arası bir geçiş söz konusu olmamıştır. Bu görüşüyle Darwin'in evrim teorisinde yer alan türler arası geçiş iddiasına cevap vermekte, bunun geçersiz bir teori olduğunu söylemektedir.⁵³

İnsan anne karnında biyolojik gelişmesini gerçekleştirirken ruhi anlamda da belli aşamalar kat eder ve kendine özgü farklılıkları oluşmaya başlar. Bu farklılıkların temel iki nedeni olup bunlar veraset yani genler ve çevre etkileridir. Çocuğun bedeni, zihni, hissi, iradi hayatının oluşumu üzerinde genlerin etkisi yüzde altmış beş oranındadır. Bunu yanında annenin içinde bulunduğu ortam çocuğun anne karnındaki gelişiminde önemlidir. Sağlıklı nesiller yetişmesine önem veren İslam sağlıklı genlerin

⁵² Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 59.

⁵³ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 65.

aktarılmasına ve annenin uygun çevre şartlarında bulunmasına dikkat eder. Bu anlamda çocuğu daha anne karnındayken bedenlen ve ruhen olumsuz etkileyecek yanlış eş seçimlerinden uzak kalınmalı ve annenin uygun beslenmesine ve huzurlu ortamda bulunmasına dikkat edilmelidir.⁵⁴

5.5. Doğum Sonrası

Bazı toplumlarda değişik sosyolojik sebepler nedeniyle çocuğun cinsiyeti önemsenir, özellikle erkek çocuğa sahip olma daha değerli görülür. Bunun yanında kız çocuk sahibi olmaya iyi bakılmaz ve olumsuz olarak değerlendirilir. Bu İslam düşüncesi ile örtüşen bir tavır olmayıp tamamen cahiliye adetlerindedir. İster kız olsun ister erkek bütün çocuklar değerlidir sevmeyi, ilgi gösterilmeyi hak ederler.⁵⁵

5.5.1. İlk Çocukluk safhası

3-6 yaş arası ilk çocukluk safhası olarak kabul edilir. Bu dönem çocuğun fiziki, zihni, hissi, iradi ev toplumsal alanda önemli gelişmelerin meydana geldiği ve şahsiyetinin şekillendiği temel yıllar olarak kabul edilir. Çocuğun dil kabiliyetinin gelişmesi açısından bu dönemin önemli bir yeri vardır. Dil gelişimi sağlıklı olan çocuğun düşüncesi de sağlam ve güçlü olur. Yine bu dönemde çocuğa İslam terbiyesinde esas olan Allah ve peygamber sevgisini kazandırmak gerekir. Bu sevgiyi gereği gibi alamayan nesiller ileride perişan olurlar. İslam dünyasının dağınıklığının ve ezikliğinin sebebi eğitim sisteminin bu sevgiyi yeterli derecede yeni nesillere kazandıramamasıdır.⁵⁶

Arvâsî anaokulları ile ilgili ayrı bir başlık açmakta bu okulların İslam toplumu açısından ne kadar önemli olduğunu söylemekte bunu da şu temennisiyle ifade etmektedir: “İslami ölçülere uygun bir terbiye verecek muasır anaokullarımız ne kadar iyi olurdu.” Eserin yazıldığı yıllarda (1982) anaokullarının eğitim sistemimizdeki yerinin önemli bir noktada olmadığı düşünülürse eserde bu konuya ayriyeten değinilmesi gerçekten orijinal bir tespittir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konuyla ilgili çalışmalarının son on yılda oluştuğu dikkate alındığında Arvâsî ile eğitim kurumlarımızın arasındaki zaman farkının ne kadar uzun olduğu ve bu

⁵⁴ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 66.

⁵⁵ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 67-80.

⁵⁶ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 81-84.

konuda ne kadar geç kalındığı da anlaşılmış olur. O aslında eğitim meselesini bir milletin ölüm kalım meselesi olarak görmekte bunu da şu cümlelerle ifade etmektedir:

“Bütün bunlardan sonra, ehemmiyetle belirtmek gerekir ki, bir kavmin, bir ırkın, bir cemiyetin istiklâli, kendi çocuklarına istediği terbiyeyi verebilmesi ölçüsünde vardır. Kendi çocuklarına istedikleri terbiyeyi veremeyen cemiyetler, asla hür ve bağımsız değildirlir.”⁵⁷

5.5.2. İkinci Çocukluk Safhası

Bu dönem eğitimin daha çok okullarda verildiği yedi on dört yaş arasını kapsamaktadır. Çocukların rol model olarak belli kişileri kendilerine örnek aldıkları bir dönem olup onların önlerine uygun kahramanları çıkarmak gerekir. Çocukların okumaya başladığı, sanat kabiliyetlerinin belirginleştiği bir dönem olması nedeniyle onlara okuma alışkanlığı kazandırılmalı, uygun çocuk kitapları okutulmalıdır. Bunun yanında sanat alanındaki kabiliyetleri tespit edilmeli, sinema, tiyatro gibi etkinlikleri izlemeleri ve katılmaları sağlanmalıdır. İslam toplumu bu alanı sağlıklı ve verimli bir şekilde kullanırsa büyük kültür ve medeniyet hamleleri yapabilir. Yine bu dönemde çocuğun giyim kuşama, vücut temizliği, spor ve oyun gibi konulara dikkat etmek gerekir. “İş ve Çıracılık” terbiyesi başlığı altında Arvâsî yine farklı ve orijinal bir konuya değinmekte bu yaştaki çocukların okulun yanında yaz tatillerinde ve boş zamanlarında iş terbiyesi almak ve belli kabiliyetler kazanması için çırac olarak verilmesini tavsiye etmektedir.⁵⁸ Ebeveynlerin internet bağımlılığından ve bireyselleşmeden şikâyet ettiği günümüzde böyle bir uygulama bireysel gelişim ve toplumsallaşma açısından önemli olup çocukların bağımlılığının önüne geçecek önemli bir tedbir olabilir.

5.5.3. Mükelleflik safhası

Dini, ahlaki ve hukuki sorumluluklar buluğ ile başlar ve ölünceye kadar devam eder. Mükelleflik hayatı; ergenlik ve buluğ, gençlik, ihtiyarlık olmak üzere üç aşamada incelenebilir. Ergenlik dönemi kritik bir devre olup gençler bu dönemde bedeni, zihni, hissi ve iradi bunalım içindedirler. Şehirleşme ve sanayileşme gibi toplumsal değişimlerin yaşandığı dönemlerde gençlerin bu bunalımları daha da belirginleşir. Toplumsal ve kültürel ilişkilerin yoğunlaştığı basın ve yayın organlarının

⁵⁷ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 84-85.

⁵⁸ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 87-98.

geliştiği bu çağda gençlerin çeşitli siyasi, felsefi ve ideolojik akımlarla karşı karşıya kalması da buhranlarını artıran hususlardır. Kötü niyetli çevrelerin gençlerin bu buhranlarından yararlanarak onları, fuhuş, içki ve kumar gibi kötü alışkanlıklara ve ahlaksızlıklara sürüklemelerine İslam toplumu izin vermemeli, bununla ilgili tedbirleri almalıdır.⁵⁹

Peygamberler iman konusunda “Ehl-i Beyt” kavramı üzerinde durmakta ve “On iki İmam Meselesi” başlığında ise imamları kısaca tanıtmaktadır. Kendisinin de bir “Seyyid” olması nedeniyle bu konuya özel bir yer verdiği görülmekte Ehl-i Beyt’i “nur nesli” olarak adlandırmakta, bu nesle mensup olmayıp da olduğunu iddia edenleri soysuz olarak nitelendirmektedir.⁶⁰ “Alevi ve Sünni Kelimeleri” adıyla açtığı başlıkta alevi ve sünni ayrımıyla ülkemizde toplumsal çatışma çıkarmak isteyenlere karşı dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu kavramlar etrafında düşman kamplar oluşturulmuştur. Bunda dış güçlerin yanında yaraları kanatıp duran “din bezirganlarının” etkisi olduğunu söyleyerek bazı din adamlarının konuyu istismar ettiği tespitini yapmaktadır.⁶¹

6. İslamiyet’i Doğru Öğrenmek ve Yaşamak

Bu bölümü iki ana başlığa ayıran Arvâsî birinci bölümdeki İslam’ı doğru öğrenmek ve yaşamak başlığında İslami öğretimin doğru kaynaklar esas alınarak yapılmasına vurgu yapmaktadır. İkinci bölümdeki İslam’ı yaşamak başlığında da namaz, oruç, hac, zekât gibi İslam’ın şartlarından yani ibadetlerden bahsetmektedir.

İlk önce kitap, sünnet, icma ve kıyastan oluşan dört şeri kaynağı açıklamakta sonra da içtihat konusuna girmekte ve bu konu ile ilgili tartışmaları ele almaktadır. Zaruret halinde içtihat etmenin Peygamberimizin emri ve sahabenin uygulaması olduğunu ve içtihat kapısının açık bulunduğunu ifade etmektedir. Gerçek müçtehitler için içtihat kapısının kapalı olması düşünülemez fakat Peygamberimizin bir mucizesi olarak sahte müçtehitlere içtihat kapısı hep kapalı kalacak onların dini tahrif çabaları boşa çıkacaktır.⁶²

⁵⁹ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 99-103.

⁶⁰ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 136-138.

⁶¹ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 138-139.

⁶² Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 150.

İçtihat kapısı açık olduğuna ve Peygamberimizde buna izin verdiğine göre mezheplerin ortaya çıkmasında da bir sakınca yoktur. Mezheplerin ortaya çıkmasının nedeni içtihat farklılıklarıdır. İtikâdî ve ameli alandaki Ehli Sünnet mezhepleri böyle bir farklılığın sonucunda ortaya çıkmış ve yayılmışlardır. Burada Arvâsî'nin "Ehl-i Sünnet" vurgusunu önemle belirtmek gerekir çünkü o bu çizginin dışında olan düşünceleri ve akımları şiddetle reddetmekte, sapıklık olarak değerlendirmektedir.⁶³

Mezhep ve fırka kavramları bilerek veya bilmeyerek karıştırılmaktadır. Mezhepler hak kabul edilmesine karşılık fırkalara ayrılmak yasaklanmıştır. Bu yüzden iki tabir arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. İslam mezhepler tarihi" incelenirken hak mezhepler ile batıl fırkalar bir arada ele alınmakta bu da zihinlerin karışmasına neden olmaktadır. "Ana Caddeden çıkan sapıklara müçtehit ve onların açtıkları «aykırı yollara» asla «mezheb» denmez. İslâm'da, bunlara firak-ı dâlle» (sapık yollar ve kollar) denir." Burada "selefi" kavramı üzerinde de durmakta asıl selefin Ehl-i sünnet vel Cemaat olduğunu onların selefi salihinin yolundan gittiklerini söylemektedir. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat İmamlarını ve âlimlerini, Selef-i Sâlihîn yolunda ve çizgisinde görmeyen, kendi indî ve hissî yorumlarına göre güya bir selef-i âhirîn çizgisi icat etmeye çalışan kişi ve zümreler, ana caddenin dışında kalırlar."⁶⁴ diyerek güncel selefiyye tartışmaları hakkındaki görüşlerini ortaya koymakta, selefi olduğunu iddia eden bazı grupları eleştirmektedir. Tefrikaya, toplumsal çatışmaya, fikri hatalara sebep olan batıl dini fırkaların gençliği aldatmasına izin verilmemeli, onların etkisinden gençler kurtarılmalıdır.

Arvâsî "Dini mücedditler ve Reformcular" başlığı altında son dönem İslam düşünce tarihinde süre gelen "dinde yenileşme" konusunu ele almakta ve bu konudaki düşüncelerini ortaya koymaktadır. Ona göre müceddit ve reformist kavramlarını birbirinden ayırmak gerekir. Müceddit yenileyici reformist ise yeniden şekillendirici anlamlarına gelmektedir. Bu iki kelime arasında dini anlamda düşünüldüğünde bir anlam birlikteliği olmayıp birbiriyle zıtlık vardır. Bu yüzden mücedditlere" evet, reformculara hayır demektedir. Mücedditler her yüzyılda bir gelecekleri müjdelenen ve dini hayatta meydana gelen

⁶³ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 151.

⁶⁴ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 152-154.

sapmaları edille-i şeriyeye göre düzelten alimlerdir. Reformcular ise İslam'ın özünü oluşturan kitap ve sünneti değiştirerek ve dini emirlerin bir kısmını beğenip bir kısmını beğenmeyerek çalışmakta, inançlarımızı ve ibadetlerimizi kendi cüce idrak ve yorumlamalarına göre değiştirmeyi istemektedirler. Bunu çağa, zamana uyma maskeleri altında yapmakla beraber neticede dini tahrip etmekte, dinde "fırka-ı dâlle" yani sapık kolların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Din değil insan tehlikede olduğu için mücedditler din ile kurtulma gayretinde olan müminlerdir. Bunun aksine reformcular dini kurtarma gayretinde olan şaşkınlardır.

Buradan Arvâsî'nin İslam dünyasındaki dini düşüncenin yenilenmesi tartışmalarına ve çalışmalarına sıcak bakmadığı sonuçta geleneksel yaklaşım içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. İctihat kapısının açık ve mücedditlerin dini alanda meydana gelen olumsuzlukları düzelten alimler olduğunu söylemesine rağmen içinde bulunduğumuz çağda bu alanda hangi icthad çalışmalarının yapıldığından ve kimlerin müceddit olarak tecdit faaliyetlerinde bulunduğundan bahsetmez. Onun bu tavrı içinden geldiği ekolle uyum içerisindeydir. Son dönem mutasavvıflarından Abdülhakim Arvâsî'nin ailesine mensup olan Arvâsî geleneksel tasavvuf düşünce ortamında yetişmiştir. Abdülhakim Arvâsî'nin talebesi ve ehli sünnet konusunda çok hassas olan "Işıkçılar" grubunun lideri Hüseyin Hilmi Işık ve onun damadı Enver Ören ile yakın dostlukları vardır. İslam'da reformcular diye adlandırdığı kişileri ve onların düşüncelerini eleştirmek için "Doğru Yolun Sapık Kolları" eserini yazan Necip Fazıl'da Abdülhakim Arvâsî'nin mürididir.

Arvâsî bu bölümde din sosyolojisinin önemli çalışma alanlarından olan dini gruplar sosyolojisi konularına değinmiş, mezhep, fırka, tecdit, müceddit, reform gibi konuları ele alıp düşüncelerini ortaya koymuştur. Normatif bir yaklaşım içerisinde olsa da ilmihal eserinde bulunması beklenen konuların ötesine geçtiği, İslam toplumunu ilgilendiren güncel meselelere değindiği görülmektedir. Bir fikir adamı olarak bu konuları ele alıp kaygılarını ortaya koymakta, kendi mensup olduğu düşünce yapısına göre değerlendirmeler yapmakta ve eleştirilerde bulunmaktadır.

"İslam'ı Yaşamak" bölümündeki "Emri Maruf Nehyi An-İl Münker" başlığında bunu her Müslümanın gücüne göre yapması gereken bir farz olarak değerlendirir. Bu durum ilk önce bireyin kendisinden başlayarak topluma yayılması gereken bir görevdir. İslam bireylerin

birbirlerini denetlemesi ve kötülükten uzak tutulması gibi hususları dikkate aldığı için toplumsal kontrol mekanizması olarak böyle bir farz ortaya koymuştur. İnsanların özellikle de çocukların öğrenme yöntemlerinde taklidin büyük payı olması nedeniyle kötü alışkanlıkların yaygınlık kazanmaması esas alınmıştır. Ayrıca tenbih yani dikkat çekme, güzeli vurgulama ve teşvik etme, kötülüğe engel olma ve sakındırma gibi yöntemler eğitim açısından toplumda etkili olacak hususlardır. Fakat Arvâsî bunu yaparken kaba olmaktan uzak olunması gerektiğini söylemekte ve İslam'ın emrettiği bütün inceliklerin ve hassasiyetlerin kimseyi kırmadan gösterilmesini önemsemektedir.⁶⁵

Arvâsî'ye göre İslam, toplumların dinamik bir yapıya sahip olduğunu kabul eder ve bu anlamda sosyolojinin ilgi alanına giren toplumsal değişme de doğal bir süreçtir. İslam toplumların tarihleri içinde süzülüp gelen tecrübelerini temel prensiplerine aykırı düşmediği sürece inkâr etmez, onlara değer verir, onları düzeltir ve geliştirir. Hem Kur'an-ı Kerim hem de mecelle örfe, adete ve geleneklere göre hareket edilmesi gerektiğini vurgular ve onlara önem verir. "İslam'da Örf ve Adetlerin Değeri" başlığı altında örflerin ve adetlerin değişebileceğini ve değişen durumlara göre yeni hükümler verilebileceğini söyler. O burada değişenin örf ve adetler olduğunu yoksa kitap ve sünnetten çıkarılan hükümlerin değişemeyeceğini savunur ve bunu iddia edenlerin de art niyetli olduklarını söyler. Ona göre Mecelle'de bulunan "Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr edilemez" prensibi bu örf ve adetlerle ilgili olup dini hükümleri içermez.⁶⁶

7. Zamanı Değerlendirme ve İslam

İlm-i Hal'in en orijinal bölümlerinden birisi yedinci bölümde yer alan "Zamanı Değerlendirme ve İslam" başlığı altındaki konulardır. Burada zamanın önemi vurgulanarak Müslümanın hayatı "Bir Müslümanın 24 Saati", "Bir Müslümanın Bir Haftası", "Bir Müslümanın Bir Yılı" şeklinde üçe ayrılmış ve konular işlenirken bu sıralama göz önünde bulundurulmuştur. Böyle bir metot diğer hiçbir ilmihalde görülmeyen, orijinal bir yaklaşımdır.⁶⁷

⁶⁵ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 169.

⁶⁶ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 170.

⁶⁷ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 215.

“Bir Müslümanın 24 Saati” bölümünde Müslümanın namaz gibi bir günlük süre içerisinde yapacağı ibadetlerin fıkhî bilgisi verilirken, bir kişinin günlük yapması gereken bireysel ve toplumsal etkinlikleri de İslami yaklaşımla sıralanmıştır. Mesela yataktan kalkış ve temizlik, yemek ve yemek saatleri, selamlaşma, musfaha etmek, kılık ve kıyafet gibi konular ele alınmakta, fıkhî ve örfî yönleri anlatılmakta ve bir Müslümanın bu hususlarda nelere dikkat etmesi gerektiği bireysel ve toplumsal sorumluluklar bağlamında vurgulanmaktadır.⁶⁸

“Bir İş ve Meslek Tutmak” başlığı altında meslek edinmenin gerekliliği üzerinde durmakta bir Müslümanın imkanları el verdiği ölçüde toplumsal iş bölümü içerisinde bulunması gerektiği ifade edilmektedir. Ona göre Müslüman bu sahadaki başarıları ile örnek olmalı, çalışkanlığı ve dürüstlüğü ile dostun ve düşmanın takdirini toplamalıdır. İslam toplumu medeni bir toplum olduğunu göstermeli yaşadığı yeri imar etmeli, hayatını kolaylaştıracak imkanları kullanmalıdır. Bedevi değil medeni olmalı, köhne ve sefil bir hayat tarzından uzak kalmalıdır. Toplumsal iş bölümünü iyi düzenlenmeli, her genç iş sahibi yapılmalı, ihtiyaç duyulan mesleklerde elemanlar yetiştirilmeli, özel yetenekli çocuklar için okullar açarak “birinci sınıf eleman” ihtiyacını böyle karşılanmalıdır.⁶⁹

“İlim ve Araştırma Faaliyetleri” başlığında İslam toplumunun geçmişinde ilme önem verdiği ve onun gereklerine göre hareket ettiği için geliştiğini ve güçlü olduğunu söyleyen Arvâsî yeniden güçlü olmanın yolunun bu ilkeleri tekrar benimsemek ve uygulamaktan geçtiğini vurgulamaktadır. Müslümanların İslam’ın ilmin önemini vurgulayan yüce emirlerini terk ettiği için toplumsal, siyasi, kültürel ve ekonomik alanlarda yenildiğini, ideolojik bütünlüğünü ve teknolojik üstünlüğünü kaybettiğini söylemekte bundan kurtulmanın yolunun toplumun ve ailelerin en kısa zamanda büyüklerin ilim ahlakı ile ahlaklanmış, çağdaş ilim, hikmet sahibi ve fen bilimlerine vakıf kadrolar yetiştirmesi olduğunu belirtmektedir: “*Cehaletle kaybedilen ilimle kazanılacaktır.*” İslam kültüründe bilim, din ve sanat iç içedir ve aralarında bir çatışma söz

⁶⁸ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 16-226.

⁶⁹ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 226-228.

konusu değildir. Bunu da şu cümleyle öz olarak ifade eder: “*Bir mümin için 'bir gül bitkisi' hem sanatın hem bilimin hem de dinin konusudur.*”⁷⁰

Bu bölümün “Güzel Sanatlar ve İslam” başlığında İslam’ın güzel sanatlara verdiği önem ele alınmakta toplum ve fert için ne kadar değerli olduğu açıklanmaktadır. Güzel sanatlar müminleri süfli hislerde ulvi heyecanlara yükselten değerlerdir. Sanatkâr mahluktan Hâlık’a yükselmenin yollarını araştıran gönül adamıdır. İslam’da sözün, rengin, çizginin, şeklin, hareketin, sesin sanatları yapılabilir. Fakat bütün mesele, bu iş yapılırken, fert ve cemiyet olarak insanı, estetik mesajları ile İslami emir ve ölçüler içinde maddeden manaya, kesretten tevhide, ıstıraptan huzura, esaretten hürriyete, tabiattan kültüre, vahşetten medeniyete, çirkinlikten güzele, süfliden ulviye mahluktan halika yükseltebilmelidir.

“Zamanı Değerlendirme” başlığında boş vakti değerlendirme sosyolojisinin konularına değinmekte İslam’ın bu konudaki tavsiyeleri ve uygulamaları örneklendirilmektedir. Müslümanın boş zamanı ya da boşa harcayacak zamanı yoktur. O ya iştedir ya ibadettedir ya ilim yolundadır ya sanatla meşguldür ya dost ve akrabalarını ziyaret etmektedir ya çoluk çocuğuyla meşguldür ya da uyku halinde dinlenmektedir. Ama asla boş değildir. Emperyalizme yenik düşmüş olan İslam toplumu ciddi bir nefis muhasebesi yapmalı, çağdaş olan tüm teknik, ekonomik, sanatsal, eğitim imkanlarını kullanarak, yeni icatlar ortaya koymalı ve bu boyunduruktan kurtulmalıdır. Bütün bunların yolu şuurlu ve sistemli bir talim ve terbiye vermekten geçmektedir. “*Zaten yıkılmanın da yücelmenin de temeli terbiyedir.*” “*Kurtuluş İslam’ın iman ve ahlakına bağlanmada ve muasır hamleleri gerçekleştirmedir.*”⁷¹

8. Yetişkinlik Safhası ve İslam

Bu bölümün çalışmamızla ilgili en ilginç ve önemli başlığı “İslam Sosyolojisi Aile Üzerine Kuruludur” başlığıdır. Burada İslam’ın aile kurumuna verdiği önem dini ve sosyolojik perspektiften anlatılmakta tabir caizse tam bir İslam sosyolojisi çalışması ortaya konulmaktadır. “*İslam cemiyeti, aile üzerine kurulmuş bir içtimai yapıdır*” cümlesiyle başlayan bölümde insanın ne tek başına yaşayan vahşi bir varlık olduğu ne de şahsiyeti tamamen ortadan kaldırılmış bir sürünün üyesi olduğu vurgulanarak Hobbes ve Durkheim’in düşünceleri eleştirilmektedir.

⁷⁰ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 229-230.

⁷¹ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 234.

İslam sosyolojisinde insanlık aile ile başlar ve aile bütün ruhi oluşların ve toplumsal şekillenmelerin kaynağıdır. İnsanlık bir erkek ve kadından meydana gelen tek bir aileden türemiş, çoğalmış ve çeşitlenmiştir.⁷²

İslam'da aile toplumsal hayatın hem başlangıcı hem de çekirdeğidir. Toplumsal hayat güçlü kılınmak isteniyorsa aile güçlendirilmeli ve desteklenmelidir. Arvâsî Fransız sosyolog Le Play'in sözleri ile ailenin önemini konusundaki görüşlerini desteklemektedir. Buna göre aile çözülünce toplumlar çözülür, aile kendinden beklenen işlevlerini yerine getirmediği müddetçe insanlığın daha büyük buhranlar içine düşmesi kaçınılmazdır. Arvâsî kadın ve erkeğin statüsü konusunda İslam'ın bakışını realist bir değerlendirme olarak görür. İslam ailesinde anarşi değil düzen, çatışma değil uyum vardır. Kadın kendi yaratışına uygun olarak aile içindeki görevlerini yerine getirirken erkekte aynı şekilde fitratına uygun aile içinde rolünü yerine getirir.⁷³

"İslam'da Kadın Hakları" başlığında İslam'ın kadınlara tanıdığı haklar anlatılmakta, onların evlerinin dışında ehil iseler meşru olan her işi yapabilecekleri söylenmektedir. Müftü, komutan, öğretmen, doktor, avukat gibi her çeşitten mesleği yapmasında İslam açısından bir sakınca yoktur. Sadece fitratı gereği ceza hakimliği ve erkeklere imam olmasına izin verilmemiştir. Aslında burada kadının yaratılışı ve ruh hali göz önünde bulundurulduğunda realist bir tavır olduğu görülmektedir. Kadın kendi mülk edinebilir, ticaret yapabilir ve buna kocası müdahale edemez. Aynı zamanda ilim yapma konusunda da ona engel olacak hiçbir bağlayıcı hüküm söz konusu değildir.⁷⁴

Modaya sadece bir giyim ve kuşam ya da ekonomik bir mesele olarak bakmak mümkün değildir. O aynı zamanda kültür ve medeniyetlerin karşı karşıya geldiği bir yarış onun ötesinde bir mücadeledir. Sosyolojik tespit olarak denilebilir ki moda sektörünü elinde bulunduran kültürler hâkimiyetlerini kabul ettirmiş kültür ve medeniyetlerdir. Olay sadece giyim ve kuşama alakalı değil bunu ötesinde düşüncede, zihniyette, felsefede, güzel sanatlarda aslında hayatın her alanında bir tahakkümü anlatmaktadır. Aslında burada

⁷² Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 306-307.

⁷³ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 310-311.

⁷⁴ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 313-314.

kültürlerin ideolojik mücadelesi söz konusu olup başarılı ve hâkim ideoloji olmak isteyen toplumlar başka toplumları etkileri altına almak adına diğerlerine kendi modalarını dayatırlar.⁷⁵

Eğer evliliği devam ettirmeyle ilgili ilkeler ortadan kalktı ise, eşler arasında sevgi ve saygı kalmadıysa, aile kurumunun güvenilirliği kayboldu ise evliliği sürdürmekte ısrar edilmemeli ve eşler ayrılmalıdır. Arvâsî burada sosyologların kurumlar ve gruplar adına yaptıkları bir tespiti paylaşmakta ve meseleye sosyolojik bir perspektifle şöyle yaklaşmaktadır: *“Sosyologların pek haklı olarak belirttikleri üzere ‘İçtimai müessesese’, fonksiyonlarını başarı ile yürütebildiği müddetçe ayakta durabilir. Bunu yapamaz duruma gelince de ne yaparsanız yapın o müesseseyi yaşatamazsınız.”*⁷⁶

“İslam’da Aile ve Cemiyet Münasebetleri” bölümünde ailenin toplum açısından önemi daha net ve açık şekilde ortaya konmakta, İslam ailesinin toplumsal görevleri olduğu ve bunları yerine getirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Aile sosyolojisinin daha geniş işlendiği bu bölümde ailenin toplumsal kurumlar içinde en önemli kurum olduğu tespiti yapılmaktadır. Aile toplumun temelidir ve içinde yaşadığı zaman ve mekândan tecrit edilmesi mümkün değildir. Toplumun ilgilendiren her şey aileyi de ilgilendirir. Çünkü ailenin yapısı toplumun yapısının işleyişi de işleyişini etkiler. İslam’da aile sadece eşlerin mutluluğu için oluşturulmuş bir kurum olmayıp İslami ve içtimai vazifeleri olan toplumsal bir kurumdur. Arvâsî burada İslam ailesinin yerine getirmesinin zorunlu olduğu görevleri sıralar.⁷⁷

Birinci görev olan “Nüfus Üretmek” başlığında ailenin İslam toplumuna sağlıklı nesiller kazandırması gerektiği vurgulanırken ilk önce ailenin sağlam temeller üzerine oturtulması gerektiği vurgulanmaktadır. Le Play gibi pek çok sosyolog günümüzde yaşanan toplumsal ve bireysel bunalımların temelinde aile kurumunun sağlıklı oluşturulamamasının ve vazifesini yerine getirememesinin olduğu tespitini yapmaktadır.⁷⁸

⁷⁵ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 323.

⁷⁶ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 329.

⁷⁷ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 330-331.

⁷⁸ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 334-335.

Bu bölümün “Nüfus Amili ve İslam Ailesi” başlığı altında nüfusun yani demografik etkenlerin toplum için ne kadar önemli olduğu üzerinde durulmakta, sosyologların bu konuya verdiği önem anlatılmaktadır. Pek çok sosyolog ve demografiste göre nüfus toplumların varlığı için stratejik bir unsurdur. A. Coste ve Ratzel toplumsal gelişme için nüfusu gerekli görmektedir, F. Carli, A. Coste, Bougle gibi bilim adamları nüfus artışının toplumsal ilişkileri artırdığını ve hızlandığını, dil ve kültürü zenginleştirdiğini, katı gelenekleri yumuşattığını, demokrasi, hürriyet ve fikir hareketlerinin güçlendirdiğini söylemektedir. Bunun yanına İngiliz rahip ve iktisatçısı Robert Malthüs bunu aksini düşünmekte nüfus artışını olumsuzlarını savunmaktadır.⁷⁹

İslam ailesinin ikinci görevi genç nesilleri, İslami, milli ve muasır bir terbiyeden geçirmektir. Bu konu başlığı altında ailenin bir eğitim ve terbiye yeri olduğu üzerinde durulmaktadır. Terbiye verilirken kaynak alınacak temel eser Kuran-ı Kerim'dir. Kültür ve medeniyetlerin gelişmesi kitaplara dayanır. Unutulmaması gerekir ki her kültür ve medeniyetin dayandığı bir temel kitap vardır. İşte İslam medeniyeti ve kültürünün temeli de Kuran'dır. İslam ailesi eğitim sosyologlarının tespit ettiği gibi yedi yaşına kadar çocuğun şahsiyeti ile ilgili eğitimi vermelidir. Eğitim sosyologlarına göre talim ve terbiye yaşlı nesillerin biriktirdikleri, edindikleri ve geliştirdikleri tecrübelerini genç nesillere aktarması süreci olup tamamen toplumsal bir olaydır.⁸⁰

Ailenin üçüncü görevi çocuklara kendine, zamana, zemine ve şartlara göre iş ve meslek kazandırmaktır. Arvâsî bu konuda meslek sahibi olmanın ferdin gelişmesi ve toplumsal yardımlaşmanın gerçekleşmesi için ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır.⁸¹

“İslam Ailesi Fertlerini Yarınki Hayat Mücadelesine Hazırlar” başlığında ailenin dördüncü görevi hakkında bilgi verilmektedir. İslam ailesini temel görevlerinden biri de aile yuvasını bir huzur ve sükûn yeri yapmaktır. Allah “Allah, evlerinizi, sizin için, bir huzur ve sükûn yeri yaptı” buyurarak bunun önemini ortaya koymaktadır. (en-Nahl Sûresi, 80). Arvâsî bu başlık altında kapitalizm ve komünizmin kadını ve aileyi

⁷⁹ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 336-338.

⁸⁰ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 344-345.

⁸¹ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 349-363.

216 | A. BUDAK / Bir İslam Sosyolojisi Denemesi: Seyyid Ahmet Arvâsî'nin *İlm-i Hâl* Adlı Eseri nasıl istismar ettiğini ve değersizleştiğini vurgulamakta en doğru bakış açısının İslam'a ait olduğunu şöyle söylemektedir:

“İşte, kapitalizm ve komünizmin aileyi ve kadını getirdikleri nokta... şimdi ne olacak? Bu sorunun cevabını onlar arasın. Biz, İslami emir ve ölçülere uyarak «İslam ailesini» gözümüz gibi koruyacak, «İslam'ın mukaddes anasını», Allah ve Resulünün emrettiği ölçüler içinde tutarak yüceltmeye devam edeceğiz. Gerçekten de «kurtuluş İslam'dadır». İslam'ın dışında hayat arayanlar mutlaka zarar edeceklerdir.”⁸²

Ailenin beşinci görevi “İslam Ailesi Çocuklarına Cihat Ruh ve Şuur Verir” başlığı altında ele alınmakta, Müslümanın dostluğunun ve düşmanlığının Allah için olduğu söylenerek konuya giriş yapılmaktadır. Vatanını, milletini, mukaddesatını korumak için yapılan savaşlar şerefli savaşlar olup İslam böyle “şerefli” savaşları takdir eder. Cihatta herkesi dünya ve ahiret mutluluğuna davet eden bir girişim olduğu için şerefli bir savaştır. Barış herkesin istediği bir şeydir fakat mazlumun ezildiği zalimin zulmünü sürdürdüğü bir barış da şerefsiz bir barıştır. Emperyalistlerin barış adı altında İslam dünyasını köleleştirmeleri ve sömürmeleri nasıl şerefli barış olabilir. “Barış kelimesi, mazlumun, mağdurun ve mahkûmun dilinde «samimî bir çığlıktır» da zâlimin, gaddarın ve mütehakkimin dilinde bir «riya ve uyutmaca yalanıdır.”⁸³

İslam ailesinin altıncı görevi yabancı ideolojilerle mücadele etmektir. Arvâsî bu görevi “İslam Ailesi Yabancı İdeolojilerle Mücadele Eder” başlığı altında ele almaktadır. İslam ailesi yaşadığımız çağda var olan zararlı ideolojilerin neler olduğunu yeni nesillere anlatmalı, İslam'ın aydınlığı ile onlarla nasıl mücadele edeceğini öğretmelidir. Günümüzde savaşlar sadece savaş meydanlarında yapılmamakta ideolojik savaş denilen savaşlarla ülkeler kültürel anlamda işgal edilmekte, zenginlikleri sömürülmektedir. Günümüz savaşlarında askerler kadar, öğretmenler, sosyologlar, psikologlar, ekonomistler, fikir adamları kısacası bütün aydınlar yer almakta ülkelerinin başarısı için mücadele etmektedirler. Bu savaşta başarılı olmak için İslam dünyasının iki şeye ihtiyacı vardır; Allah ve Resulünün çizgisini yakalamak, yani ideolojik bütünleşme ve çağdaş bilimsel gelişmeleri yakalamak, teknoloji üretmek yani teknolojik üstünlük. İdeoloji denilince akla gelen davadır. İslamiyet

⁸² Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 363-370.

⁸³ Arvâsî, *İlm-i Hâl*, 370-372.

peygamberimizin hem dini hem de davasıdır. Müslümanın ideolojisi de İslam davasıdır.

“Şu anda, Müslüman münevvere düşen ilk iş, her şeyden önce İslam itikad ve iman ile yeni baştan, kafasını ve gönlünü yıkayıp arındırmak, sonra da İslam'ın, tavizsiz ve akıllı birer seçkin elemanı olarak, kendi sahasında, İslam'a hizmet etmektir. Bunun için, içtimaî, iktisadî, bediî, harsî, siyasî ve askerî sahada araştırma ve incelemelere dayanan eserler ve işler meydana getirmektir.”⁸⁴

İnsan için ölümün ne anlama geldiğini açıklayan şu cümleler onun fikri derinliğini gayet güzel ortaya koymaktadır:

“Gerçekten de insanın, «kültür ve medeniyet hamleleri» ve bu hamleden doğan eserleri, bir bakıma, onun, «ölüm ile ebediyet» arasındaki, bazen trajik, bazen dramatik, bazen komik çarpınılarından ibarettir. İnsanın bütün çarpınılarının bir tek manası vardır: Ölümü yenmek ve ebediyete ulaşmak.”⁸⁵

Sonuç

Batı toplumunun din ile tecrübesi sonucu ortaya çıkan din sosyolojisi konu, yöntem ve tekniklerinin İslam toplumunun kendi tecrübeleriyle örtüşmediği eleştirilerinin yapıldığı günümüzde “*İlm-i Hâl*”, ele aldığı konular ve ortaya koyduğu kendine has yöntem ile bir “İslam sosyolojisi” denemesi olduğunu göstermektedir.

Sadece ibadetler boyutuyla değil toplumsal ve bireysel anlamda ortaya çıkan çağdaş durumlara cevap vermesi, İslam sosyolojisini aile temeline oturtması, sağlam bir toplum yapısının oluşması için güçlü bir aile kurumunun gerekliliğini vurgulaması bunun en güzel örneklerindedir.

İslam toplumunun geri kalma sebeplerine değinmesi, kültür, sanat ve teknolojinin bir bütün olarak geliştiğinde medeniyetin söz konusu olacağını söylemesi, reform, tecdit, mezhep kavramlarıyla dini gruplar sosyolojisi konularını ele almasıyla yine bir İslam sosyolojisi ilgi alanını göstermektedir.

Toplumsal bütünleşme, toplumsal değişme, moda, demografi, savaş, gibi sosyolojinin ilgi alanına giren pek çok konu İslam dini perspektifiyle ele alınmakta ve sosyoloji biliminin bakış açısıyla değerlendirilmektedir.

⁸⁴ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 388-399.

⁸⁵ Arvâsî, *İlm-i Hal*, 393-417.

Aslında Arvâsî eserin bütününde İslam sosyolojisi yapmakta, en azından bu alanda yapılacak çalışmalara önemli katkı sağlayacak konu, yöntem ve teknikleri ortaya koyarak zenginleşmesine yardım etmektedir. Bu bağlamda eserin ülkemizde üretilen İslam sosyolojisi literatürü içerisinde değerlendirilmesinin mümkün olacağı ve bu alanda yapılacak çalışmalara katılı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Akdoğan, Ali. *İslam Sosyolojisi Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Akün, Ömer F. "Nihal Atsız" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 4/ 87-91. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 22/139-141. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Arpaguş, Hatice. "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2002), 25-56.
- Arvâsî Seyyid Ahmet. *İlm-i Hâl*. İstanbul: Burak Yayınevi, 1992.
- Arvâsî Seyyid Ahmet. *Türk İslam Ülküsü*. Cilt 1-2. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2019.
- Arvâsî, Seyyid Ahmet. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Burak Yayınevi, 1995.
- Arvâsî, Seyyid Ahmet. *Hasbihal*. İstanbul: Bilgeoğuz Yayınları, 2008.
- Azamat, Nihat, "Abdülhakim Arvasî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 1/211-212. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Ba-Yunus, İlyas – Ferid, Ahmed. *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*. çev. Rıdvan Kaya. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1980.
- Bora, Tanıl - Can, Kemal. *Devlet Ocak Dergâh*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Bozkurt, Ramazan. *Cumhuriyet Dönemi İlmihal Çalışmaları ve Problemleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Canatan, Kadir. *İslam Sosyolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2005.
- Coşkun, Ali. "İslam Sosyolojisinde Yöntem Arayışları". *İslâmî İlimlerde Metodoloji-V, İslâm ve Sosyolojisi*. ed. Mustafa Tekin. 57-84. İstanbul: İslami İlimler Araştırmaları Vakfı, 2013.

- Dini Terimler Sözlüğü*. Ankara: Devlet Kitapları Müdürlüğü; 2009.
- Diyanet Vakfı Yayınları. *İlmihal İman ve İbadetler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Farukî, İsmail Raci. *Bilginin İslamileştirilmesi*. çev. Fehmi Kuru - Nurettin Yıldız. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Haşşab, Samiye Mustafa. *İslam Sosyolojisi*, çev. Ali Coşkun - Nebile Özmen. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2015.
- İnan, Mesut. *Türkiye'de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2010.
- Karagöz, Nail. "Seyyid Ahmet Arvâsî'nin İhmal Edilmiş Bir Eseri: "İlm-İ Hâl" ve Düşündürdükleri". II. Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu. ed. Mehmet Ak. 237-245. Elâzığ: Asos Yayınevi, 2017.
- Kılıç, Dündar Ali. "Arvas ve Arvâsîler'in Van Gölü Havzası'ndaki Etkinlikleri". II. Vangölü Havzası Sempozyumu. ed. Oktay Belli. 257-263. Ankara: Bitlis Valiliği Yayınları, 2007.
- Kırbaçoğlu, Hayri. *Ahir Zaman İlmihali*. Ankara: Otto Yayınevi, 2010.
- Memduhoğlu, Adnan. "İlmihal Edebiyatının Tarihi Serencamı". *Ekev Akademi Dergisi*. 20/ 66 (Bahar 2016), 21-49.
- Okumuş, Ejder. "İlmihal Sosyolojisi, -Ömer Nasuhi Bilmen Örneği-", *Diyanet İlmî Dergi* 42/ 4 (Ekim - Kasım - Aralık 2006), 7-26.
- Onur, Hüdavendigar. *Arvâsî Hocayla Başbaşa*. İstanbul: Biyografi.net Yayınları, 2007.
- Onur, Hüdavendigar *Asrın Yesevi'si S. Ahmet Arvâsî*. İstanbul: Biyografi.net Yayınları, 1999.
- Özdemir, Şuayip. *Asrın Yesevi'si Seyyid Ahmet Arvâsî*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Öznur, Hakkı. *S. Ahmet Arvâsî*. Ankara: Alternatif Yayınları, 2002.
- Öznur, Hakkı. *Ülkücü Hareket, Portreler*. 6. Cilt. Ankara: Alternatif Yayınları, 2008.
- Sezen, Yümni. *İslam Sosyolojisine Giriş*. İstanbul: Turan Kültür Vakfı, 1994.
- Sezer, Yavuz. *Seyyid Ahmet Arvasî'nin Din Anlayışı, Kültür Emperyalizmi ve Misyonerlik Hakkındaki Görüşleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2011.
- Şeriatî, Ali. *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kâmil Can. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1980.

Tekin, Mustafa. "İslam Sosyolojisinin İmkânı", *İslâmî İlimlerde Metodoloji-V, İslâm ve Sosyoloji*. ed. Mustafa Tekin. 11-56. İstanbul: İslami İlimler Araştırmaları Vakfı, 2013.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1995.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mızraklı İlmihal". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 30/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Yaşlı Fatih. "1980 Öncesi Ülkücü Hareketin İslamileşmesinde Seyit Ahmet Arvâsî Etkisi ve Türk-İslam Ülküsü". *Memleket Siyaset Yönetim (MSY)* 9/22 (Temmuz 2014), 377-399.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710
Aralık / December 2021, 17: 221-258

2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz

Umut KAYA

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Din Eğitimi Anabilim Dalı
Associate Professor, Marmara University, Faculty of Theology,
Department of Religion Education
İstanbul, Turkey
umut.kaya@marmara.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3237-8150

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 3 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 221-258

Atıf / Cite as: Kaya, Umut. "2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz [An Analysis of the Khutbahs Published Between 2017-2020]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 221-258

<https://doi.org/10.18498/amailad.989085>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

An Analysis of the Khutbahs Published Between 2017-2020

Abstract

Khutbahs are both a means of religious communication and a means of common education. Through the khutbahs, the Presidency of Religious Affairs can communicate directly with the society every week. It is important that the khutbahs, which last about 10 minutes, are delivered to the community in an efficient, planned, systematic and effective manner. In this respect, in this study, the khutbahs (207 Khutbahs in total) published by the Presidency of Religious Affairs between 2017-2021 were examined.

The aim of this study is to examine and analyze the khutbahs in terms of form and content and to compare them with previous studies. In the research, the data were interpreted by the content analysis method. Firstly, khutbahs were classified according to subject, theme and sub-themes. In this direction, the khutbahs were classified under the titles of belief (5,8%), worship (7,3%), morality (33,3%), national days (4,3%), religious days (12,1%), social issues (29,0%) and belief-worship-morality (7,7%).

When we look at the themes and sub-themes in the subjects of faith, the main themes are faith, servitude, God, the religion of Islam, Esmâ'ül-husna, the hereafter, paradise, tawhid; The sub-themes are taking refuge in Allah, surrendering to Allah wholeheartedly and Allah being aware of everything.

The principles of faith in the khutbahs were found at the following rates: belief in Allah (61.5%), belief in prophets (23.3%), belief in books (9.9%), belief in the Hereafter (4.6%), belief in angels (0.5%) and faith in destiny (0.2%). The principles of worship in the khutbahs were found at the following rates: prayer/salat (27.7%), fasting (9.5%), zakat (6.5%), pilgrimage (4.3%), sacrifice (11.8%), prayer. (24.4%), infaq (6.6%), alms (6.1%) and wudu (3.1%). It is seen that the khutbahs include the emotional dimension of worship rather than the knowledge dimension.

Considering the moral themes mentioned in the khutbahs, it is seen that there are mostly positive and negative moral aspects. The national days included in the khutbahs are: 18 March Çanakkale Victory, 30 August Victory Day, 15 July Democracy and National Unity Day. The religious days included in the khutbahs are as follows: Regaib Night, Miraç Night, Berat Night, Qadr Night, Mevlid Night, Ramadan Feast, Sacrifice Feast, Hijri New Year, Ashura Day.

The social issues in the khutbahs can be listed as follows: disasters and misfortunes, family, the opening of Hagia Sophia, the spirit of unity, mosques,

environmental awareness, wedding and funeral etiquette, our disabled brothers and sisters, addictions, women's rights, Black Friday, persecuted Islamic geography (such as Arakan, Jerusalem), refugees, marriage, health, epidemic, water saving, cleanliness, terrorism, foundation, patriotism, New Year's and harmful habits.

Looking at the formal features of the khutbahs, there is historical information on the upper left side. Likewise, it is seen that a verse and hadith (Arabic text) related to the subject are given at the beginning of the khutbahs. After the verse and hadith texts, the title of the khutbah and salutation sentence take place. There are approximately 5-7 salutation sentences in a khutbah.

Then, the word count of the khutbahs, the verse and hadith references used in the khutbahs were determined. These data were entered into the statistics program in order to be able to analyze the frequency values. There is at least one verse and hadith in the khutbahs, which usually consist of one page and an average of 517 words. The shortest khutbah consists of 195 words, and the longest khutbah consists of 1519 words.

In the khutbahs, only verses and hadiths were cited as footnotes, and no other sources were included in the footnotes. It is seen that 515 hadiths and 695 verses are cited as references in footnotes.

If we make a general evaluation, it is seen that more than one element is intended to be touched at the same time in the khutbahs and that there are not enough real-life examples about the topics covered and the messages to be given. Likewise, it was seen that many messages are given in an intangible way in the khutbahs. In the khutbahs, processing a single subject with concrete and daily life examples will make the sermon more productive. Writing khutbahs at different levels on the same subject can be mentioned as one of the solutions that will increase efficiency.

Keywords: Religion Education, Diyanet, Khutbah, Subject, Analysis.

2017-2020 Yılları Arasında Yayımlanan Hutbelerle İlgili Bir Analiz

Öz

Hutbeler hem dini iletişim aracı hem de yaygın bir eğitim vasıtasıdır. Hutbeler aracılığı ile Diyanet İşleri Başkanlığı, toplumun büyük bir kesimiyle her hafta doğrudan iletişim kurabilmektedir. Yaklaşık 10 dakika süren hutbelerin cemaate verimli, planlı, sistemli ve etkili bir şekilde sunulması önemlidir. Bu bakımdan

bu çalışmada, 2017-2020 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan hutbeler (toplam 207 hutbe) incelenmiştir.

Bu çalışmanın amacı, hutbeleri şekil ve içerik açısından incelemek ve analiz etmektir. Aynı zamanda hutbelerle ilgili daha önceki çalışma verileri ile karşılaştırma yapmak amaçlanmaktadır.

Çalışmada elde edilen veriler, içerik analizi yöntemi ile yorumlanmıştır. Hutbeler öncelikle konu, tema ve alt temalarına göre tasnif edilmiştir. Bu doğrultuda hutbeler inanç (%5,8), ibadet (%7,3), ahlak (%33,3), milli günler (%4,3), dini günler (%12,1), toplumsal konular (%29,0) ve inanç-ibadet-ahlak (%7,7) başlıkları altında tasnif edilmiştir.

İnanç konularında ele alınan tema ve alt temalara bakıldığında ana temaların iman, kulluk, Allah, İslam Dini, Esmâü'l-hüsna, ahiret, cennet, tevhid; alt temaların ise Allah'a sığınmak, Allah'a gönülden teslimiyet, Allah'ın her şeyden haberdar olması olduğu görülmektedir.

Hutbelerde inanç esasları şu oranlarda yer bulmuştur: Allah'a iman (%61,5), Peygamberlerine iman (%23,3), kitaplara iman (%9,9), ahirete iman (%4,6), meleklerle iman (%0,5) ve kadere iman (%0,2). Hutbelerde ibadet esasları ise şu oranlarda yer bulmuştur: namaz (%27,7), oruç (%9,5), zekât (%6,5), hac (%4,3), kurban (%11,8), dua (%24,4), infak (%6,6), sadaka (%6,1) ve abdest (%3,1). Hutbelerde ibadetlerin bilgi boyutundan ziyade, duygu boyutuna yer verildiği görülmektedir.

Hutbelerde zikredilen ahlaki temalara bakıldığında daha çok ahlaki bakımdan olumlu ve olumsuzluklara yer verildiği görülmektedir.

Hutbelerde yer verilen milli günler şunlardır: 18 Mart Çanakkale Zaferi, 30 Ağustos Zafer Bayramı, 15 Temmuz Demokrasi ve Milli Birlik Günü. Hutbelerde yer verilen dini günler ise şunlardır: Regâib Kandili, Miraç Kandili, Berat Kandili, Kadir Gecesi, Mevlid Kandili, Ramazan Bayramı, Kurban Bayramı, Hicri Yılbaşı, Aşûra Günü.

Hutbelerde yer alan toplumsal konuları, afet ve musibetler, aile, Ayasofya'nın açılışı, birlik beraberlik ruhu, camiler, çevre duyarlılığı, düğün ve cenaze adabı, engelli kardeşlerimiz, bağımlılıklar, kadın hakları, kara Cuma, İslam coğrafyası (Kudüs ve Arakan gibi), mülteciler, nikâh, sağlık, salgın hastalık, su tasarrufu, temizlik, terör, vakıf, vatan sevgisi, yılbaşı ve zararlı alışkanlıklar şeklinde saymak mümkündür.

Hutbelerin şekilsel özelliklerine bakıldığında, sol üst taraflarında tarih bilgisi yer almaktadır. Aynı şekilde hutbelerin hemen başında konu ile ilgili bir ayet ve

hadisin harekeli olarak verildiği görülmektedir. Ayet ve hadis metinlerinden sonra ise hutbenin başlığı yer almaktadır. Sonrasında ise genel bir hitap cümlesi ile hutbenin Türkçe kısmı başlamaktadır. Hutbelerde ortalama 5-7 civarında hitap cümlesi yer almaktadır.

Genelde iki sütun halinde bir Word sayfası ve ortalama 517 kelimedenden oluşan hutbelerde en az bir ayet ve hadis yer almaktadır. En kısa hutbe 195 kelime, en uzun hutbe ise 1519 kelimedenden oluşmaktadır.

Okunan hutbelerde dipnot olarak sadece ayet ve hadislerin referans olarak gösterilmiş, bunun dışında başka kaynaklara ise dipnotlarda hiç yer verilmemiştir. Ayet ve hadislerin dağılımlarına bakıldığında ise toplam 515 hadisin ve 695 ayetin dipnotlarda referans olarak gösterildiği görülmektedir.

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, hutbelerde birden çok unsura aynı anda temas edilmek istendiği, işlenen konularla ilgili gerçek hayattan yeterince örnek verilmediği ve genel olarak verilmek istenen mesajların soyut bir şekilde verildiği görülmektedir. Hutbelerde tek konunun somut ve günlük hayattan örnekle işlenmesi hutbeyi daha verimli hale getirecektir. Cemaatin seviyesine göre aynı konuda farklı seviyelerde hutbeler yazılması verimi artıracak çözüm önerilerinden birisi olarak zikredilebilir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Diyanet, Hutbe, Konu, Analiz.

Giriş

Müslümanların en önemli buluşma anlarından birisi olan Cuma namazlarında okunan hutbeler, tarih boyunca Müslümanlara en kolay ulaşma aracı olmuştur. Hutbe, Cuma ve bayram namazları esnasında okunan, Müslümanlara vaaz ve nasihatte bulunulan konuşmaları ifade etmektedir.¹ “*Ey iman edenler! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah’ı anmaya koşun*” (el-Cum’a 62/9) mealindeki ayet ile Hz. Peygamber’in hutbe okumadan Cuma namazını kıldırmamasını, delil olarak gösteren İslam âlimleri Cuma hutbesinin farzıyeti konusunda hemfikirdirler.²

¹ Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998), XVIII/425.

² M. Kâmil Yaşaroğlu, “Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 94.

Hutbeler, birçok Müslüman için dinî bilgiye ulaşma fırsatıdır. Bu bakımdan her hafta yaklaşık 10 dakika süren hutbelerin cemaate verimli, planlı, sistemli ve etkili bir şekilde sunulması önemlidir. Her hafta yaklaşık yirmi milyondan fazla insanın Cuma namazına gittiği düşünüldüğünde,³ hutbelerin topluma ulaşmada ne denli önemli olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde yapılan bir araştırmada, hutbe ve vaazların bireylerin zihinsel yapısını değişiminde rol oynadığını ortaya koymaktadır.⁴

Cumhuriyet öncesi dönemde hutbeler Arapça olarak okunmuştur. Hutbeler, 1925 yılından ayet ve hadisler dışında Türkçe okunmaya başlamış, günümüze kadar da böyle devam etmiştir.⁵

Keyifli, hutbelerin sosyal fonksiyonlarının yanında ibadet ve din eğitimi olmak üzere iki temel fonksiyonu daha olduğunu,⁶ insanların hutbeler vasıtasıyla dini konularda eğitildiklerini, dini tutum ve davranışlarını hutbeler sayesinde değiştirip geliştirdiklerini ifade etmektedir.⁷ Onay da bu konuda, hutbelerde temel amacın, ibadetin ritüel kısmını gerçekleştirmek, Müslümanların dindarlık düzeylerini artırmak ve pekiştirmek olduğunu belirtmektedir. Onay'a göre, hutbelerin en temel hedeflerinden birisi cemaat üzerinde dini anlamda olumlu etkiler bırakmaktır.⁸ Hutbelerin bu fonksiyonunun yanında toplumsal bütünleşme, sosyal kalkınma ve toplumun yönlendirilmesi gibi konularda da önemli görevleri bulunmaktadır.⁹ Bu açıdan bugün hutbeler bir taraftan (dini) bir iletişim aracı olarak kabul görülürken, diğer taraftan yaygın bir eğitim vasıtası olarak da kabul edilmektedir.

³ Ümit Harun Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", *Bilimname* XLIV/1 (2021), 98.

⁴ Niyazi Usta, "Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Zihniyet Değişimindeki Rolü", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I/468-473.

⁵ Yaşaroğlu, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış", 95-96.

⁶ Şükrü Keyifli, "Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 27.

⁷ Şükrü Keyifli, "Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler", *EKEV Akademi Dergisi* 55 (2013), 80.

⁸ Ahmet Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 3.

⁹ Recai Doğan, "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX/ (1999), 491.

Hutbeler bu çok fonksiyonlu yapısı sebebiyle bugüne kadar çeşitli disiplinler tarafından farklı yöntemlerle çeşitli açılardan araştırılmıştır. Hutbelerin tarihsel süreçte yaşadığı değişimden, sosyolojik ve muhteva analizine, ayet ve hadislerin kullanılmasından siyasi etkilerine, hutbelerin iletişim açısından ele alınmasından toplumda oluşturmuş olduğu etki gücüne kadar geniş bir perspektifte incelendiği görülmektedir.

Bu çalışma ise en genel anlamda, merkezi olarak kaleme alınan hutbeleri şekil ve içerik açısından incelemeyi ve bu doğrultuda hutbelerle ilgili bir analiz ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çalışma, aynı zamanda benzer yöntemlerle yapılmış önceki çalışma sonuçları ile karşılaştırma yaparak hutbelerin zaman içindeki değişimini de göz önüne koymayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda çalışmada cevap aranacak sorular ise şunlar olacaktır:

- Hutbelerde hangi konular ele alınmaktadır?
- Hutbelerde başvurulan kaynaklar nelerdir?
- Hutbelerde hangi kaynaklar referans olarak gösterilmiştir?
- Hutbelerde yer alan ayet ve hadislerin dağılımı nasıldır?
- Hutbelerde hangi temalara ve alt temalara yer verilmiştir?
- Hutbelerde imanın esasları olarak sayılabilecek Allah'a, peygamberlerine, kitaplarına, meleklerine, ahiret gününe, kaza ve kadere inanmakla ilgili hususlar ne sıklıkla yer bulmuştur?
- Hutbelerde İslam'ın şartları olarak sayılabilecek kelime-i şehadet, namaz, zekât, oruç ve hac ilgili hususlar ne sıklıkla yer bulmuştur?
- Hutbelerin daha etkili ve verimli olabilmesi için ileri sürülebilecek öneriler nelerdir?

Çalışmada öncelikle literatür taraması yapılarak "hutbe" ilgili çalışmalar incelenmiştir. Daha önce yapılan çalışmalarda öne çıkarılan temalar tespit edilmiş ve çalışmanın ana soruları bu şekilde belirlenmiştir. Çalışma, 2017-2020 yıllarında yayımlanan 207 Cuma hutbesi ile sınırlandırılmış, bayram hutbeleri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Bu dönem aralığının tercih edilme sebeplerinden birisi de bu dönemde hutbelerin Word olarak yayımlanmasıdır. Pandemi yasaklarının

başladığı 20 Mart 2020 tarihli hutbeye ulaşamadığı için bu çalışmada yer almamıştır.¹⁰

Söz konusu hutbelerin hepsi Diyanet İşleri Başkanlığının web sitesi üzerinden indirilmiştir. Bununla beraber belirtilmesi gereken bir husus da 2020 yılının mart ayından itibaren bütün dünyayı etkisi altına alan COVID-19 salgını ile beraber Cuma ve Bayram namazları camilerde kılınmasa da Diyanet İşleri Başkanlığının bu dönemde hutbeleri yayımlamaya devam etmesidir.

Çalışmada elde edilen veriler, içerik analizi yöntemi ile yorumlanmıştır. İçerik analizi, başkaları tarafından ortaya konulan iletişim materyalinin; içerdikleri mesajlar, karakterler, simgeler, kimlikler, bilgiler, sloganlar vb. gibi açılardan incelenmesi ve sayısallaştırılmasıdır. Aynı zamanda birbirine benzeyen kavram ve temalar çerçevesinde verileri düzenlemek ve yorumlamaktır.¹¹

Diyanet İşleri Başkanlığının web sitesinden indirilen hutbeler iki açıdan analiz edilmiştir. Birincisi hutbeler konu, tema ve alt temalarına göre tasnif edilmiştir. Bu tasnifte konular için hutbe başlıkları, ana temalar için belirlenen yedi gruptan birisi (inanç, ibadet, ahlak, milli gün, dini gün, inanç-ibadet-ahlak), alt temalar için ise hutbede geçen tüm unsurlar esas alınmıştır. Örneğin “Milletimizin Varoluş Mücadelesi: Çanakkale Zaferi” isimli hutbenin konusu Çanakkale, teması milli gün, alt temaları ise şehitlik ve vatan sevgisi olarak istatistik programına girilmiştir.

Sonrasında ise hutbelerin kelime sayıları, ayet ve hadis referansları tespit edilerek, istatistik programına işlenmiştir. Aynı şekilde hutbelerde İslam’ın ve imanın şartları olarak ifade edilen temel kavramlar ile bunların yanında Allah, Kur’ân-ı Kerîm ve Peygamber Efendimizin hutbelerde nasıl zikredildiğinin ortaya konulması için, bunlarla ilgili eşdeğer kabul edilebilecek bazı kavramlar (Muhammed Mustafa, Peygamberimiz, Peygamber Efendimiz, Allah Resulü, Resul-i Ekrem,

¹⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Cami ve Mescitlerde Cuma ve Vakit Namazlarının Cemaatle Kılınmasına Ara Verilmesi” (Erişim 9 Ağustos 2021).

¹¹ Rauf Arıkan, *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2004), 88-89.

Rahmet Elçisi, Muhammedü'l-Emin, kitabımız, Kur'ân, Rabb, Cenab-ı Hak ve İslam) taranmış ve istatistik programına işlenmiştir.

Daha önce bahsedildiği üzere, hutbeler birçok araştırmaya konu olmuştur. Benzer konulu çalışmaların aynı metotlarla zaman içinde tekrar edilmesi, ele alınan konunun zaman içerisinde nasıl bir değişim/gelişim kaydettiğinin ortaya konulması bakımından önemlidir. Bu çalışmanın ortaya çıkan bulguları geçmiş çalışmalarla kıyaslaması bakımından literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

1. Bulgu ve Yorumlar

Bu başlık altında hutbeler, şekil, hitap cümleleri, hutbe konuları, hutbelerde kullanılan ayet ve hadis referansları yönüyle incelenmiş ve daha önceki çalışmaların bulgularına da karşılaştırma yapılabilmesi için yer verilmiştir.

1.1. Şekil ve Hitap Cümleleri Yönünden Hutbeler

Hutbelere, şekilsel olarak bakıldığında bazı özelliklerinin olduğu görülmektedir. Bu özelliklerden ilki bütün hutbelerin sol üst taraflarında tarih bilgisinin yer almasıdır. Aynı şekilde hutbelerin hemen başında konu ile ilgili bir ayet ve hadisin harekeli olarak verildiği görülmektedir. Hutbe başlığının yer aldığı kısımdan sonra ise genel olarak "aziz müminler, aziz kardeşlerim" şeklinde bir hitap cümlesi ile hutbenin Türkçe kısmı başlamaktadır. Hutbelerde ortalama 5-7 civarında hitap cümlesi yer almaktadır.

Daha önceki çalışmalarda da hitaplar konusunda benzer sonuçlar yer almaktadır. Demir tarafından 597 hutbenin incelendiği araştırmada, hutbelerin %52'sinin "Muhterem Müslümanlar" hitabıyla başladığı belirtilmiştir.¹² Aynı şekilde Akkaya da çalışmasında, tüm hutbelerde benzer hitapların sürekli kullanılmasının cemaat üzerinde bir tür alışkanlık yarattığını, dinleyiciler nezdinde birbirini tekrar eden hutbeler algısı oluşmasına zemin hazırladığını ifade etmektedir.¹³

Bu çalışmada hitapların tekrarı hususundan ziyade başka bir noktaya daha dikkat çekmek gerekir. Hutbelerde kullanılan hitapların hepsi istisnasız genel hitaplardır. Dolayısıyla kimi zaman verilmek

¹² Zekiye Demir, "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi", *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 103.

¹³ Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", 100.

istenen özel mesajları cemaatten kimse üzerine al(a)mamaktadır. Örneğin gençlerle ilgili mesaj verildiğinde “değerli gençler”, “genç müminler” gibi hitap tarzlarının kullanılmadığı tespit edilmiştir. Aynı husus, kadınlar için de geçerlidir. Oysa günümüzde Cuma namazlarında -özellikle selatin camilerde- kadınlar için yer ayrılmakta ve kadınların da Cuma namazlarına katıldığı bilinmektedir.

Hutbelerin uzunluklarına bakıldığında (pandemi dönemi hariç) hutbelerin genel olarak iki sütunlu bir Word sayfasını aşmadığı görülmektedir. İncelenen dönemde ortalama 517 kelimedenden oluşan hutbelerde en kısa hutbe 195 kelime,¹⁴ en uzun hutbe ise 1519 kelimedenden oluşmaktadır.¹⁵

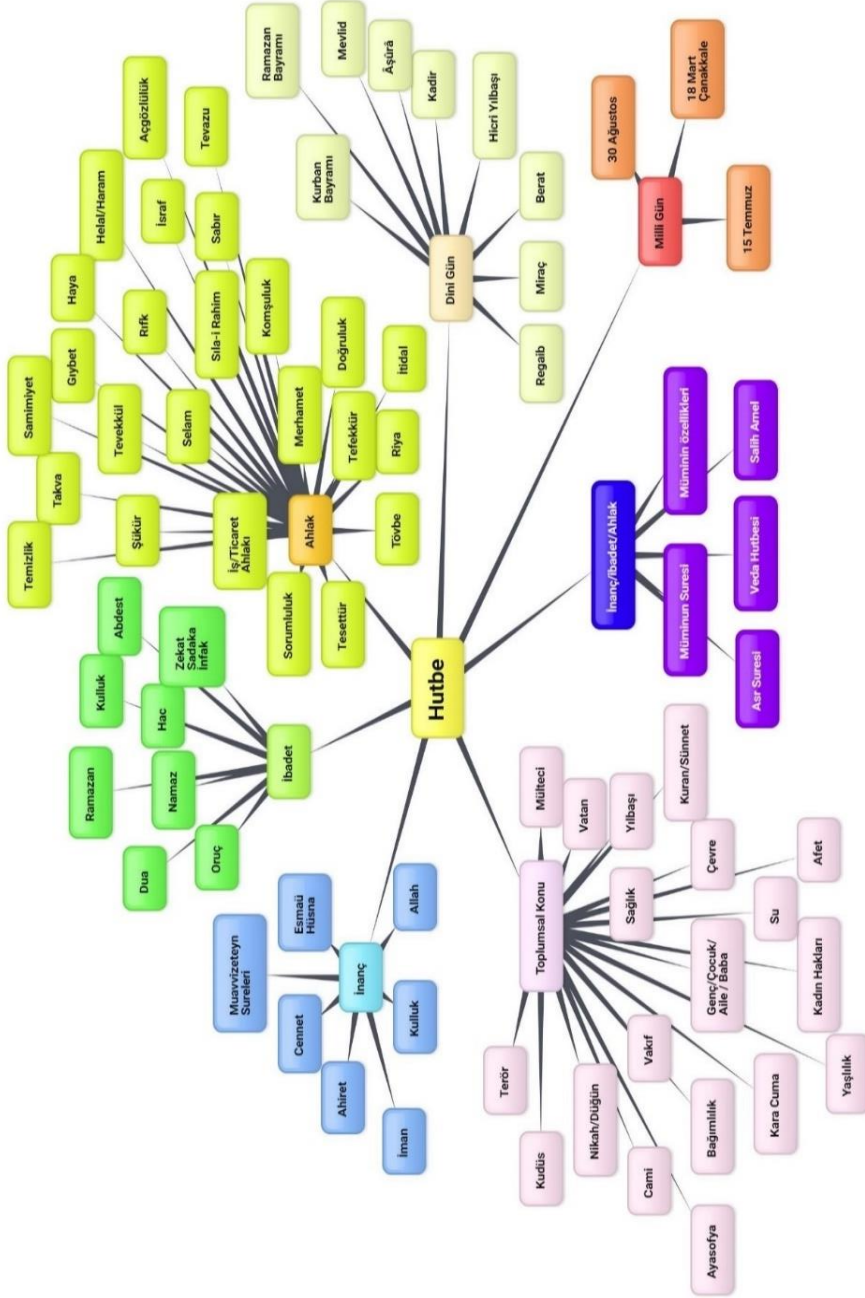
1.2. Muhteva Yönünden Hutbeler

Hutbelere muhteva yönünden (konularına, tema ve alt temalarına göre) bazı tasnifler yapılması konunun derinlemesine incelenmesini kolaylaştıracaktır. Hutbelerin konularına göre tasnifi şu şekildedir:

¹⁴ 18.12.2020, “Mümin Her İşinde Mutedildir”.

¹⁵ 24.04.2020, “Ramazan: Sabır ve İrade Eğitim”. Camiler kapı iken, pandemi sürecinde okunan hutbelerin en belirgin özelliği normal zamanda okunan hutbelere göre uzun olmalarıdır. Araştırmaya konu olan zaman diliminde okunan en uzun 10 hutbenin 8’si pandemi döneminde okunmuştur.

Şekil 1: Hutbelerin Konularına Göre Tasnifi



Tablo 1: Hutbelerin Konularına Göre Yüzdelerlik Dağılımları

	2017		2018		2019		2020		Toplam	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
İnanç	5	9,6	2	3,8	2	3,8	3	5,9	12	5,8
İbadet	3	5,8	4	7,7	5	9,6	4	7,8	16	7,3
Ahlak	19	36,5	16	30,8	18	34,6	16	31,4	69	33,3
Milli Gün	2	3,8	2	3,8	3	5,8	2	3,9	9	4,3
Dini Gün	6	11,5	6	11,5	7	13,5	6	11,8	25	12,1
Toplumsal Konular	12	23,1	18	34,6	13	25,0	17	33,3	60	29,0
İnanç, İbadet ve Ahlak	5	9,6	4	7,7	4	7,7	3	5,9	16	7,7
Toplam	52	100	52	100	52	100	51	100	207	100

Tabloda da görüldüğü gibi hutbelerin çoğunluğunun ahlaki konular ile toplumsal olayları konu edindiği görülmektedir. Hutbe içerikleri daha önce başka çalışmalara da konu olmuştur.

Söz konusu çalışmalardan biri, Vahdettin Akgün'ün "Diyanet Gazetesinde Yayımlanan Hutbe Konuları" başlıklı araştırmasıdır. Akgün çalışmasında, 1968-1990 tarihleri arasında Diyanet Gazetesinde yayımlanan 757 hutbenin başlıklarını listeleyerek tasnif etmiştir. Buna göre söz konusu zaman aralığında hutbelerin %42'si ibadet, %27'si ahlak, %12'si güncel, %10'u sosyal hayat, %4'ü İslam tarihi, %4'ü ise inanç konularıyla ilgilidir.¹⁶

Diğer bir çalışma ise 1999 yılında Ahmet Onay tarafından yapılmıştır. Onay, yapmış olduğu çalışmada 1999 yılındaki hutbelerin, yaklaşık %30'unun itikat, ibadet ve ahlak konularına, %30'unun dini-millî gün ve gecelerin anlam ve önemini anlatmaya, %40'ünün ise, sosyal muhtevalı konulara ayrıldığını belirtmektedir.¹⁷

2001-2005 yıllarında okunan hutbelerle ilgili Hayat Beşirli tarafından yapılan çalışmada, 273 hutbenin %46.2'sinin inanç, ibadet ve

¹⁶ Vahdettin Akgün, "Diyanet Gazetesinde Yayımlanan Hutbe Konuları", *Diyanet İlmî Dergi* 30/2 (1994), 77-94; Kasım Kocaman, "Geçmişten Günümüze Dini İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1267.

¹⁷ Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 3.

itikatla, %18'inin milli/dini gün ve gecelerle, %36'sının sosyal ve iktisadi konularla ilgili olduğu neticesine varılmıştır.¹⁸

2003-2011 yılları arasındaki 491 hutbenin incelendiği araştırmada ise Zengin, hutbelerin konularına göre dağılımlarını şu şekilde vermiştir: İnanç alanı (%8,3), ibadet alanı (%17,9), ahlak alanı (%20,8), milli bayram ve günler (%9,8), dini gün ve geceler (%14,9), toplumsal konular (%28,3).¹⁹

Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan faaliyet raporlarına bakıldığında, hutbe/vaazlarda toplumsal problemlerin 2017 ve 2018 yıllarında %25;²⁰ 2019 yılında ise %30 oranında işlendiği ifade edilmiştir.²¹ Bu oranlar Tablo 1'de elde edilen verileri de doğrulamaktadır.

Diğer yandan hutbelere ele alınan konulara tek tek bakıldığında, inanç-ibadet-ahlak ile ilgili konuların toplamda hutbe konularının yaklaşık %55'ini oluşturduğu görülmektedir. Bu %55'lik dilimin de yaklaşık %60'sı ahlak konularına aittir. Bu üç konu içinde en az yer verilen alan ise inançtır. Şimdi hutbelere konularına göre daha detaylı bir şekilde bakılacaktır.

İnanç: İnanç konularında ele alınan tema ve alt temalara bakıldığında ana temaların iman, kulluk, Allah, İslam Dini, Esmâü'l-hüsna, ahiret, cennet, tevhid; alt temaların ise Allah'a sığınmak, Allah'a gönülden teslimiyet, Allah'ın her şeyden haberdar olması olduğu görülmektedir. Hutbelerde inançla ilgili unsurların nasıl yer aldığını ortaya koyabilmek için imanın 6 şartını oluşturan unsurların hutbelerde yer aldığı görülmektedir.

¹⁸ Hayati Beşirli, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2006), 148.

¹⁹ Halise Kader Zengin, "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)", *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 132.

²⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı 2017 Yılı Faaliyet Raporu (Ankara, 2018), 107; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu (Ankara, 2019), 107.

²¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu (Ankara, 2020), 167.

Tablo 2: İman Esaslarına Hutbelerde Yer Alma Sıklıkları

İman Esasları	Sayı	Yüzde
Allah'a iman	2497	%61,5
Peygamberlere iman	944	%23,3
Kitaplara iman	401	%9,9
Meleklerle iman	18	%0,5
Ahiret gününe iman	186	%4,6
Kaza ve Kadere İman	8	%0,2

Tablodan da görülebileceği üzere hutbelerde en az yer verilen inanç alanları “meleklerle iman” ve “kadere iman”dır. Kutsal kitaplardan Zebur hutbelerde hiç zikredilmezken, İncil ve Tevrat ise birer kez A'râf suresi 157. ayet-i kerimenin meali verilirken zikredilmiştir.²² Kur'ân-ı Kerîm'in geçişi ise hutbelerde iki anahtar kelime ile aranmıştır. Bunlardan birincisi “Kur'ân”, diğeri ise “kitabımız” şeklindedir. Hutbelerde Kur'ân şeklinde kullanıma 353 kez; kitabımız şeklinde kullanıma ise toplam 46 kez yer verilmiştir. Hutbelerde geçen peygamber isimleri ise Hz. Âdem (30), Hz. Dâvûd (1), Hz. Eyyûb (4), Hz. Harun (1), Hz. İbrahim (25),²³ Hz. İdris (1), Hz. İsa (3), Hz. İshak (1), Hz. İsmail (13), Hz. Lokman (15), Hz. Lût (2), Hz. Musa (7), Hz. Nuh (5), Hz. Süleyman (3), Hz. Yahya (1), Hz. Yakub (9), Hz. Yunus (1), Hz. Yusuf (9), Hz. Zekeriyya (1) şeklindedir. Peygamber isimleri genelde öne çıkan özellikleri ile beraber zikredilmiş (Hz. Eyyub'un sabrı gibi), peygamber kıssalarından kesitlere pek yer verilmemiştir. Peygamberlerin ön planda bir kıssa/hikâye örgüsü içinde ele alındığı Hz. Lokman (as)'ın oğluna öğütlerine yer verildiği hutbe ise bu konuda bir istisna olarak kabul edilebilir.²⁴

²² 24.04.2020, “Ramazan: Sabır ve İrade Eğitimi”.

²³ Maalesef, dini terimlerin farklı yazımlarına peygamber isimlerinin yazımında da karşılaştık. Hz. İbrahim, bazen İbrahim şeklinde yazılırken bazen şapkalı şekilde İbrâhim şeklinde yazılmıştı. Benzer durum diğer peygamber isimlerinin yazımlarında da söz konusudur. Örneğin, Hz. Lokman, Lokman ve Lokmân şeklinde; Hz. Yakub, Yakup, Yâkup ve Yakub şeklinde yazılmıştır. Dini terimlerin yazımı konusunda *Diyanet İslam Ansiklopedisi* yazımının esas alınması, yazımda birliğin sağlanması açısından önemli bir adım olacaktır. Ayrıca, aynı hutbede hem İbrâhim hem de İbrahim yazımı için bkz. 21.07.2017, “Tükenmeyen Hüznümüz: Kudüs ve Mescid-i Aksa”.

²⁴ 24.03.2017, “Hikmet Yüklü Öğütler”.

Hutbelerle Allah ve Hz. Peygamber için değişik kullanımlar söz konusu olmuştur. Allah Teâlâ, hutbelerde genel olarak Allah (1472/7,15),²⁵ Rab (Rabbine, Rabbimiz, Ya Rab!) (892/4,33), Cenâb-ı Hak (133/0,65) şeklinde zikredilirken, Hz. Peygamber'in ise genel olarak Peygamberimiz (427/2,11), Peygamber Efendimiz (150/0,73), Allah Resulü/Rasulü (97/0,47), Resul-i/Rasul-i Ekrem (88/0,43), Muhammed Mustafa (sav) (29/0,14), rahmet elçisi (15/0,07) Muhammedü'l-emin (6/0,03), şeklinde zikredildiği görölmektedir.

Onay'ın yapmış olduğu çalışmada da benzer sonuçları görmek mümkündür. Onay, Allah, Peygamber (Hz. Muhammed) ve Kitap (Kur'an) temalarına farklı bağlamlarda ve geniş olarak yer verildiğini, bu temaların işlendiği bağlamlar içerisinde, "dinin kaynağı ve ilahi mesajın bozulmamış menşei" fikrinin ön planda tutulduğunu ifade etmiştir. Onay, melek teması üzerinde ise yeterince durulmadığını belirtmiştir. Onay'ın işaret ettiği diğer tema olan kelime-i şehadetten ise hiç söz edilmediğini, tevhide sadece bir kez vurgu yapıldığını söylemektedir. Temalar arasında var olan bu dengesizliği Onay, plansızlığa bağlamaktadır.²⁶

İbadet: İbadet konularının ele alındığı hutbelere bakıldığında namaz, oruç, zekât, hac, infak, sadaka-i cariye, fıtır sadakası, dua, abdest, kurban gibi ibadetlere değinildiği görölmektedir. Hutbelerde bu ibadetler kulluk bilinci, ibadetin önemi, paylaşmak, iyilik yapmak, maddi-manevi temizlik gibi alt temalarla birlikte ele alınmıştır.

²⁵ Toplam Sayı / Hutbe Başı Ortalama

²⁶ Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 3-4.

Tablo 3: İbadetlerin Hutbelerde Yer Alma Sıklıkları

İbadetler	Sayı	Yüzde
Namaz	278	%27,7
Oruç	95	%9,5
Zekât	65	%6,5
Hac	43	%4,3
İnfak	66	%6,6
Sadaka	61	%6,1
Kurban	118	%11,8
Abdest	31	%3,1
Dua	245	%24,4

İbadetlerin hutbelerde tekrar etme sıklığına bakıldığında en çok zikredilen ibadetin namaz olduğu görülmektedir. Namazı sırasıyla oruç, zekât ve hac izlemektedir. Hutbelerde zikredilen diğer ibadetler ise infak, sadaka, kurban, abdest ve duadır. Ayrıca İslam'ın şartlarından olan "kelime-i şهادet" ya da "kelime-i tevhid" terkipleri ise hutbelerde toplamda 12 kez zikredilmiştir.

Hutbelerde ibadetlerin bilgi boyutundan ziyade, duyu boyutuna yer verildiği görülmektedir. Örneğin zekâtın şartlarından, nasıl verileceğinden ziyade zekâtın paylaşma, dayanışma ve yardımlaşma değerleri ile ilişkisine yer verilmiştir. Bu doğrultuda hutbelerde "yardımlaşma" 20 hutbede 31 defa, "dayanışma" ise 18 hutbede 20 kez geçmektedir. "Paylaşma" ise 47 hutbede 66 kez zikredilmektedir. Bu veriler, hutbelerde ibadetlerin yardımlaşma/dayanışma gibi duygusal yönlerinin ön plana çıkartıldığını ve bu durumun 20 yıl öncesine göre bir farklılaşma olduğunu göstermektedir. Zira 1999 yılı hutbe konularını değerlendiren Onay, ibadet ilgili hutbelerde ibadetlerin teknik bir bilgi anlatımı şeklinde verildiğini, duygusallığa yer verilmediğini ifade etmektedir. Ona göre, bu konular anlatılırken cemaatin üzerinde psikolojik etki yapacak, duyguları harekete geçirecek, kişilerin hayal güçlerini olumlu yönde harekete geçirecek ve motive edecek kompozisyonlar oluşturulmalıdır.²⁷ Bu dönemde bu durumun olumlu yönde değiştiğini söylemek mümkündür.

²⁷ Onay, "Diyabet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 5.

Ahlak: Hutbelerde zikredilen ahlaki temalara bakıldığında daha çok ahlaki bakımdan olumlu ve olumsuzluklara yer verildiği görülmektedir. Hutbelere konu olan olumlu ahlaki özellikleri adalet, aile bireylerine karşı sorumluluklar, akrabayı ziyaret etmek, doğruluk, güvenilirlik, hayâ, iş/ticaret ahlakı, itidalli davranmak, iyilik yapmak, komşuluk hakkı, kulluk bilinci, merhamet, sabır, samimiyet, selamlaşmak, sorumluluk sahibi olmak, şükür, helal-haram hassasiyeti, takva, tefekkür, temizlik, tesettür, tevazu, müminin genel özellikleri, tevekkül, toplum huzuru, tövbe, yumuşak huyluluk olarak saymak mümkün iken; açgözlülük, dünyevileşme, hurafe, gıybet, riya gibi reziletleri de hutbelerde konu edilen olumsuz ahlaki özellikler olarak saymak mümkündür. Ahlaki temaların işlendiği hutbelerde en göze çarpan hususlardan birisi, birçok ahlaki temanın bir hutbede verilmek istenmesi ve aslen soyut olan bu kavramların cemaat zihninde somut örnekler olmaksızın işlenmeye çalışılmasıdır.

Milli Günler: Hutbelerde milli günler ile ilgili Çanakkale Zaferi, Zafer Bayramı, Cumhuriyet Bayramı, Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, Atatürk'ü Anma, Gençlik ve Spor Bayramı, 15 Temmuz Demokrasi ve Milli Birlik Günü ve İstanbul'un Fethi'ne bakılmıştır. Buna göre her yıl hutbelerde yer verilen milli gün 15 Temmuz'dur. Çanakkale Zaferi'ne ise benzer şekilde 2020 haricinde her yıl yer verilmiştir. 20 Mart 2020 tarihinde ise pandemi sürecinde camilerin cemaatle namaz kılmaya kapatılması sebebiyle (muhtemelen) okun(a)mamıştır.

30 Ağustos Zafer Bayramı, hutbelerde genel olarak ağustos ayında kazanılan diğer zaferlerle birlikte anılmakta ve bu hutbelerde vatan teması ön plana çıkartılmaktadır. Bununla beraber, "30 Ağustos" ifadesinin hutbelerde yer bulmadığı yıllar da vardır.²⁸ 2018 ve 2019 yıllarındaki hutbede zafer konusu işlenmesine hatta ağustos ayının milletimiz için zafer ayı olduğunun zikredilmesi rağmen "30 Ağustos Zafer Bayramı" ifadesi hiç kullanılmamıştır. "30 Ağustos" 2018 hutbesinde;

"Tarih boyunca nice ağustos ayına damgasını vuran Malazgirt, Otlukbeli, Çaldıran, Mercidâbık, Mohaç, Sakarya ve Büyük Taarruz zaferleri buna şahittir." denilmek suretiyle diğer zaferlerle birlikte anılmıştır.²⁹ 2019 yılı hutbesinde de "Şanlı ecdadımız,

²⁸ 25.08.2017, "Allah'a Yakın Olma Arayışı Kurban"

²⁹ 24.08.2018, "Gayret Müminlerden, Zafer Allah'tandır"

iman dolu göğsüyle, cesaret ve kararlılığıyla nice ağustos ayına damga vuran eşsiz zaferler kazanmıştır. Malazgirt'ten Kosova'ya, Mohaç'tan Büyük Taarruz'a kadar kazanılan zaferler bunun en büyük şahididir.”

denilerek ağustos ayında kazanılan bütün zaferler birlikte anılmıştır.³⁰ 2020 yılına gelindiğinde ise yine daha önceki hutbelerde olduğu gibi; *“Allah'a güvendik ve O'nun yardımıyla Malazgirt'ten Mohaç'a, Sakarya'dan Başkomutanlık Meydan Muharebesi'ne kadar şan ve şerefle dolu nice sayfayı tarihimize ekledik.”* ifadeleri ile ağustos ayında kazanılan zaferlere gönderme yapılmıştır. 3 yıl üst üste hutbelerde aynı/benzer ifadelerin görülmesi, hutbelerin hazırlanırken büyük ölçüde önceki hutbelerden faydalandığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. 2020 hutbesini ise 30 Ağustos Zafer Bayramı açısından diğer hutbelerden ayıran en önemli fark *“...30 Ağustos günü milletçe zafere ulaştığımız Kurtuluş Savaşımızda...”* cümlesi ile *“30 Ağustos”* terkininin incelenen dönemde ilk defa kullanılması olmuştur.³¹

Bunlar haricinde 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı, 19 Mayıs Gençlik ve Spor Bayramı, 29 Mayıs İstanbul'un Fethi ve 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı günlerine en yakın tarihlerde okunan hutbelere bakıldığında bu dört yıl boyunca söz konusu günlerin hiçbirisinin hutbelerde konu edinilmediği görülmektedir.

Beşirli tarafından 2001-2005 yılları arasında hutbelerle ilgili yapılan çalışmada, her sene İstanbul'un fethi mutlaka hutbe konusu olarak belirlenirken,³² çalıştığımız zaman aralığı olan 2017-2020 yılları arasında İstanbul Fethi müstakil olarak hutbelerde kendisine yer bulamamıştır. Söz konusu milli günler ile ilgili diğer bir anekdot da 23 Nisan ile ilgilidir. 2018 yılında 23 Nisan haftasına denk gelen hutbenin konusu çocuk olmasına rağmen, bu hutbede milli bir gün olarak 23 Nisan'a hiç değinilmemiştir.³³

Dini Gün ve Geceler: Hutbeler konularına göre tasnif edilirken, dini gün ve gece olarak, kandiller, bayramlar, hicri yılbaşı ve aşûra günü

³⁰ 30.08.2019, “Vatan Bize Emanettir”

³¹ 30.08.2019, “Allah'ın Dinini Yüceltme Gayreti”

³² Beşirli, “Diyaret İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi”, 151.

³³ 20.04.2018, “Yarınlarımızın Ümidi Çocuklarımız”

esas alınmıştır.³⁴ 2017-2020 yılları arasında dini gün ve gecelerle ilgili okunan toplam 25 hutbenin ilgili günlere ve bu günlerde üzerinde durulan alt temalara göre dağılımı şu şekildedir:

- Regâib Kandili: (3 kez) Üç ayların kıymetli ve değerlendirilmesi gereken vakitler olması,³⁵
- Miraç Kandili: (2 kez) Kudüs, Mescid-i Aksâ ve namaz ibadetinin önemi,³⁶
- Berat Kandili: (4 kez) Tövbe etme,³⁷
- Kadir Gecesi: (2 kez) Ahlaki faziletler,³⁸
- Mevlîd Kandili: (4 kez) Hz. Peygamber'in örnek şahsiyeti,³⁹
- Ramazan Bayramı: (2 kez) İnsanın ömrünü Ramazan gibi yaşamasının önemi,⁴⁰
- Kurban Bayramı: (4 kez) Kurban ibadeti ve paylaşmanın önemi,⁴¹
- Hicri Yılbaşı: (2 kez) Asıl hicretin günahlardan sakınarak kötülükten iyiliğe adım atmak olduğu,⁴²

³⁴ Belirtilmesi gereken hususlardan birisi de hutbelerde dini terimlerin yazımı konusunda bir birlik olmadığıdır. Örneğin hutbelerde Regaip, Regaib, Regâib, Miraç, Mirâç, Berat, Berât gibi farklı yazım örneklerine rastlamak mümkündür. Her ne kadar hutbeler okunurken bu husus önem arz etmese de hutbelerin yayımlandığı göz önüne alındığında *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nin yazım şeklinin kullanılması en uygun yol olacaktır.

³⁵ 31.03.2017, "Rağbetimiz Rabbimize Olsun"; 01.03.2019, "Bereket Mevsimi Üç Aylar"; 21.02.2020, "Üç Ayların Manevi İklimine Yaklaşırken".

³⁶ 13.04.2018, "Miraç Kandili: Kulun Allah'a Yakın Olma Çabası"; 29.03.2019, "Miraç Gecesi".

³⁷ 05.05.2017, "Nedamet ve Ümidin Adı Tövbe"; 27.04.2018, "Af, Arınma ve Kurtuluş Vesilesi Berat Gecesi"; 14.04.2019, "Berat Gecesi"; 03.04.2020, "Berat Gecesi Af ve Arınma Vesilesi".

³⁸ 31.05.2019, "Kadir Gecesi Kur'an ile Şereflenen Gece"; 15.05.2020, "Kur'an'la Yaşamak".

³⁹ 24.11.2017, "Mevlid-i Nebi"; 16.11.2018, "Mevlid-i Nebi"; 08.11.2019, "Mevlid-i Nebi"; 23.10.2020, "Mevlid-i Nebi".

⁴⁰ 23.06.2017, "Ömrümüzü Ramazan Kılabilmek"; 22.05.2020, "Bir Ömrü Ramazan Gibi Yaşamak".

⁴¹ 25.08.2017, "Allah'a Yakın Olma Arayışı: Kurban"; 10.08.2018, "Kurban Allah'a Yakınlaşma Vesilesidir"; 02.08.2019, "Rabbin İçin Kurban Kes"; 17.07.2020, "Kurbanı Paylaş Kardeşinle Yakınlaş".

⁴² 22.09.2017, "Hicret: Kutlu Bir Yolculuk"; 07.09.2018, "Hicret".

- Aşûra Günü: (2 kez) Zulme karşı durmak ve birlik-beraberlik içinde olmak.⁴³

Dini gecelerle ilgili göze çarpan husus, hutbelerin üslup olarak birbirine çok yakın olması ve aynı kaleminden çıktığının hemen belli olmasıdır. Kadir Gecesi ile ilgili olarak 2019 ve 2020 yıllarında okunan iki hutbe buna örnek olarak verilebilir. İki hutbe de Kadir Suresi'nin meali ile başlamış ve aynı hadisle devam etmiştir. Daha sonra iki hutbede de kısaca Kadir Gecesi'nin öneminden bahsedildikten sonra 2019 hutbesinde;

“O halde geliniz! Bu gece vesilesiyle Kur'an-ı Kerim'in hidayete ve hakikate davet eden ayetlerinden bazılarını birlikte tefekkür edelim.”⁴⁴; 2020 hutbesinde ise “O halde, geliniz! Bizleri Kur'an'ın nazil olduğu Kadir gecesine eriştiren Rabbimize şükürümüzün nişanesi, Sevgili Peygamberimize itaatimizin alameti, hayatımızda yeni bir başlangıcın arifesi olması için onun bazı ayetlerini birlikte tefekkür edelim.”

denilerek⁴⁵ Kur'ân-ı Kerîm'den farklı ayetlerin açıklamalarına yer verilmiştir.

Toplumsal Konular: Hutbelerde yer alan toplumsal konuları, afet ve musibetler, aile, Ayasofya'nın açılışı, birlik beraberlik ruhu, camiler, çevre duyarlılığı, düğün ve cenaze adabı, engelli kardeşlerimiz, bağımlılıklar, kadın hakları, kara Cuma, İslam coğrafyası (Kudüs ve Arakan gibi), mülteciler, nikâh, sağlık, salgın hastalık, su tasarrufu, temizlik, terör, vakıf, vatan sevgisi, yılbaşı ve zararlı alışkanlıklar şeklinde saymak mümkündür. Hutbelerde ele alınan tüm bu toplumsal olaylarda ümmetin birliğinin beraberliğinin, sevincinin ve üzüntüsünün paylaşılmasının esas alındığı görülmektedir.

Okunan hutbelerin toplumun günlük yaşamından uzak olması düşünülemez. Bu doğrultuda hutbelerin günlük yaşamla bağlantısının incelendiği bir çalışmada (2012-2015 yılları arasında) hutbe ve gazete

⁴³ 14.09.2018, “Muharrem Ayı ve Aşûra Günü”; 06.09.2019, “Muharrem Ayı ve Aşûra Günü”; 28.08.2020, “Allah'ın Dinini Yüceltme Gayreti”. Son hutbenin konusu hem 30 Ağustos hem de aşûra günüdür. Bu bakımdan söz konusu hutbeyi milli ve dini günler içinde değerlendirmek mümkündür. Bu çalışmada ise söz konusu hutbenin hemen başında ağustos ayında kazanılan zaferlere atıfla olduğundan milli günler içinde değerlendirilmiştir.

⁴⁴ 31.05.2019, “Kadir Gecesi: Kur'an ile Şereflenen Gece”

⁴⁵ 15.05.2020, “Kur'an'la Yaşamak”

gündemlerindeki örtüşmenin düşük olduğu belirtilmiştir. Söz konusu çalışmada hutbeler ile gazetelerin ortak ele aldığı konuların genel olarak, İslam ülkelerinde savaşlar ile ülkemizde meydana gelen büyük afetler olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Hutbeler vasıtasıyla devletin farklı meselelerdeki resmi görüş ve yaklaşımlarını halka ulaştırabilecekleri düşünüldüğünde, hutbelerde güncel toplumsal konulara yer verilmesinin ne denli önemli olduğu görülecektir.⁴⁷ Diyanet İşleri Başkanlığının hutbelerin bu gücünün farkında olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü artan teknolojik imkânlarla birlikte, özellikle ümmetin adeta tek vücut halinde birlikte sevindiği ya da üzüldüğü olaylarda, hemen haftalık hutbenin değiştirilmesi ya da son paragraflarında gerekli düzenlemenin yapılması Diyanet İşleri Başkanlığının bu gücün farkında olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Hutbelerin günlük yaşamla bağlantısının önemi diğer araştırmacıların da gözünden kaçmamıştır. İnce, 2017-2018 yılları arasında yayımlanmış hutbeler örneğinde yapmış olduğu araştırmasında, zaman zaman medyada yer alan haber/konulara ilgili hutbelerde yer verildiğini ifade etmektedir. İnce, 01 Ocak 2017 tarihli “Teröre Karşı Yekvücut Olma Günüdür” başlıklı hutbeyi Reina saldırısı ile, 7 Temmuz 2017 tarihli “İmanımız ve İnsanlığımızın İmtihanı: Mülteciler” başlıklı hutbeyi o dönemde toplum içinde mültecilerle ilgili yaşanan sıkıntılar ile, 8 Aralık 2017 tarihli “Kapanmayan Yaramız: Kudüs” başlıklı hutbeyi Amerika’nın o tarihlerde Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak tanınmasıyla, 26 Ocak 2018 tarihli “Birlik ve Beraberlik Ruhu” başlıklı hutbeyi o tarihlerde gerçekleştirilen Zeytin Dalı Harekatıyla, 16 Şubat 2018 tarihli “Cihad: Allah Yolunda Canla ve Malla Mücadele” başlıklı hutbeyi şehit haberleri ile ilişkilendirerek

⁴⁶ Mehmet Gülnar, *Gazete ve Cuma Hutbesi Gündemlerinin Karşılaştırılması: Bir Gündem Belirleme Araştırması* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 200.

⁴⁷ Mustafa Tavukçuoğlu, “Cuma Hutbeleri ile ilgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler”, *Türkiye Günlüğü Dergisi* 48 (1997), 97-107.

örneklendirmektedir.⁴⁸ Bu örnekler hutbelerde medyada ve toplumun gündeminde yer alan olaylara da yer verildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Keyifli ise, hutbelerin etki gücünün artırılması için, güncel olaylara değinmenin yanında yöntem olarak da bir teklif sunmaktadır. Keyifli, hutbede ele alınacak konunun hangi yönlerden ele alınacağını hutbenin girişinde sorularla cemaate duyurulmasının cemaatin zihninde olumlu ve kalıcı bir iz bırakacağını ifade etmektedir. Keyifli'nin bu konuda vermiş olduğu örnek giriş şu şekildedir:

“Değerli kardeşlerim, bugün sizlere zekât ibadeti ile ilgili kısa bilgiler vermek istiyorum.

Bu çerçevede, hutbe süresince sizler şu sorulara cevap bulmaya çalışacaksınız. Zekât nedir, İslam'da zekâtın yeri nedir? Kimler zekât verir? Zekât kimlere verilir? Zekâtın verilmesini emreden ayet ve hadisler nelerdir?”⁴⁹

Hutbelerde gündelik hayata ilişkin problemlerin konu edilmesi, bu problemlerin çözümüne yönelik dini referansların yanında bilimsel ve gündelik bilgiye dayalı birtakım referansların ortaya konulması, hutbenin dikkat çekici bir tarzda ele alınması, hutbelerin toplumsal hayata yansımalarını arttıran bir faktör olarak rol oynayacaktır.

Diğer Temalar: Hutbelerde geçen diğer temalara bakıldığında, hutbelerde geçen yer ve şahıs isimleri dikkati çekmektedir. Hutbelerde Mekke, Medine, Kudüs, Çanakkale başta olmak üzere, İstanbul, Malazgirt, İzmir, Halep, Arakan, Kosova, Suriye, Şam, Sakarya, Gazze, Bosna, Filistin, Kahire, Trablus, Üsküp, Kafkasya, Rumeli, Kerkük, Somali ve Afrika gibi yer isimlerinin zikredildiği görülmektedir. Bu şehirlerin hutbelerde daha çok tarihsel bir iz düşünmeyle yer aldığı söylenebilir. Kudüs, Arakan ve Gazze gibi şehirler ise daha çok Müslümanların çekmiş olduğu sıkıntılar ile zikredilmektedir. En çok zikredilen şehir, 7 hutbede 75 kez ile Kudüs'tür. Kudüs'ü 8 hutbede 40 kez ile Çanakkale takip etmektedir. Daha sonra ise Mekke (20 hutbede 25 kez) ve Medine (23 hutbede 36 kez) gelmektedir.

Hutbelerde geçen şahıs isimlerine bakıldığında ise, Hz. Havva, Hz. Hacer ve Hz. Meryem haricinde geçen tüm isimlerin peygamberlere ve

⁴⁸ Mustafa İnce, “Medyada Yer Alan Bazı Toplumsal Olayların, Cuma Hutbelerinde Konu Olarak İşlenmesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi* (Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018), 817-828.

⁴⁹ Keyifli, “Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler”, 84.

sahabeye ait olduğu görülmektedir. Hutbelerde ismi geçen peygamberler, daha önce ele alındığından burada sadece peygamber ismi dışındakiler sayılacaktır. Buna göre hutbelerde, geçen erkek isimlerine bakıldığında bunlar Hz. Hüseyin, (5 hutbede 19 kez), Vâbisa (2 hutbede 8 kez), Hz. Ömer (7 hutbede 7 kez), Hz. Ali (5 hutbede 5 kez), Ebu'd-Derdâ (1 hutbede 4 kez), Hz. Ebubekir (1 hutbede 3 kez), Selmân-ı Fârisî (1 hutbede 3 kez), Sa'd b. Ebi Vakkas (1 hutbede 1 kez), Hz. Hasan (1 hutbede 1 kez), Mus'ab b. Umeyr (1 hutbede 1 kez), Muaz b. Cebel (1 hutbede 1 kez), Üsâme b. Zeyd (1 hutbede 1 kez) isimleridir. Başka bir deyişle 12 erkek ismi toplamda 55 kez geçmiştir.

Hutbelerde geçen kadın isimlerine bakıldığında ise, 11 farklı kadın isminin toplamda 47 kez geçtiği görülmektedir. Hz. Fâtıma (9 hutbede 12 kez), Hz. Hatice (7 hutbede 10 kez), Hz. Havva (9 hutbede 9 kez), Hz. Âişe (3 hutbede 5 kez), Hz. Meryem (2 hutbede 2 kez), Hz. Hacer (2 hutbede 2 kez), Hz. Meymûne (1 hutbede 2 kez), Hz. Safiyye (1 hutbede 1 kez), Hz. Sümeyye (1 hutbede 1 kez), Hz. Zeynep (1 hutbede 2 kez) ve Hz. Asiye (1 hutbede 1 kez).

Demir'in 2001-2011 yılları arasındaki 597 hutbe örneğinde yapmış olduğu araştırmasında, 9 farklı kadının isminin hutbelerde 49 kez geçtiğini belirtmektedir. Bu hutbelerde geçen kadın isimlerinin bilinen olumlu ahlaki özellikleri ile beraber zikredildikleri ifade edilmiştir.⁵⁰ Bu çalışmada ele alınan dönem Demir'in çalıştığı dönem ile kıyaslanırsa hutbelerde, istatistiksel olarak kadın örnekler daha fazla yer verildiği görülmektedir.

Bununla beraber bu dönemde Demir'in çalışmasına kıyasla hutbelerde Hz. Aişe isminin istatistiksel olarak düşüşü gözlerden kaçmamaktadır. İncelenen dönemde Hz. Aişe isminin geçtiği 3 hutbede Hz. Aişe bir kez ilmi, sünneti, hikmeti insanlığa taşıyan vasfı ile geçerken,⁵¹ diğer iki hutbede ise zikredilen hadislerin içindeki bir karakter olarak yer almıştır.⁵²

Hutbelerde geçen diğer kadın isimlerine bakıldığında, Hz. Hatice'nin ilk inanan, eşine destek olan ve vefatına eşinin üzüldüğü bir

⁵⁰ Demir, "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi", 109-110.

⁵¹ 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet"

⁵² 27.10.2017, "Şükreden Bir Kul Olabilmek"; 15.12.2017, "Kardeşliğe Saplanan Hançer: Gıybet".

kadın figürü olarak yer aldığı,⁵³ Hz. Fatıma'nın geldiğinde babasının ayağa kalkarak kendisine yer verdiği, nasihat ettiği, evlendikten sonra bile sabah namazına kaldırdığı, düğünün sadeliği ile ümmete örnek olan kızı ve nikâh dualarında Hz. Ali'nin eşi olarak geçtiği,⁵⁴ Hz. Havva'nın insanlığın annesi olarak zikredildiği,⁵⁵ Hz. Sümeyye'nin ilk kadın şehit olarak ifade edildiği⁵⁶ görülmektedir. Bunun haricinde hutbelerde Hz. Meryem iffet, sabır, iman ve sadakat;⁵⁷ Hz. Asiye iman ve cesaret;⁵⁸ Hz. Hacer ise sadakat ve teslimiyet timsali olarak⁵⁹ geçmektedir. Hz. Meymûne⁶⁰ ve Hz. Zeynep⁶¹ ise zikredilen hadislerde râvi ya da hadisin bir unsuru olarak yer almaktadırlar.

1.3. Kullanılan Referanslar Yönünden Hutbeler

207 hutbenin incelendiği bu çalışmada, hutbelerde dipnot olarak sadece ayet ve hadislerin referans olarak gösterilmiş, bunun dışında başka kaynaklara ise dipnotlarda hiç yer verilmemiştir.

⁵³ 03.02.2017, "Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikah"; 05.01.2018, "Dünyadaki Cennetimiz Aile"; 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet"; 13.04.2018, "Miraç Kandili Kulun Allah'a Yakın Olma Çabası"; 29.03.2019, "Miraç Gecesi"; 15.11.2019, "Peygamberimiz ve Aile"; 06.03.2020, "Allah Temizdir, Temizliği Sever".

⁵⁴ 03.02.2017, "Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikah"; 03.03.2017, "Firdevs Cennetine Mirasçı Olmak"; 05.01.2018, "Dünyadaki Cennetimiz Aile"; 19.01.2018, "Önce Kendimizden Sorumluyuz"; 20.07.2018, "Düğün Adabı"; 14.09.2018, "Muharrem Ayı ve Aşûra Günü"; 15.11.2019, "Peygamberimiz ve Aile", 13.12.2019, "Namaz Rabbimize Yakın Olma Çabamız"; 24.01.2020, "Sorumluluk Sahibi Bir Baba Olabilmek".

⁵⁵ 06.01.2017, "Gün Teröre Karşı Yekvücut Olma Günüdür"; 03.02.2017, "Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikah"; 05.05.2017, "Nedamet ve Ümidin Adı Tövbe"; 20.10.2017, "Mümince Bir Duruş Tevekkül"; 05.01.2018, "Dünyadaki Cennetimiz Aile"; 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet"; 14.12.2018, "Rahmet ve Mağfired Kapısı Tövbe"; 05.07.2019, "Neslin Korunması Erdemli Bir Nesil Huzurlu Bir Gelecek", 17.04.2020, "Aile Huzur ve Güven Kaynağı".

⁵⁶ 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet".

⁵⁷ 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet"; 23.11.2018, "En Büyük Zenginliğimiz Gençliğimiz".

⁵⁸ 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet".

⁵⁹ 09.03.2018, "İslam'da Kadın: Adalet, Hakkaniyet, Merhamet"; 28.06.2019, "Bir Mukaddes Yolculuk: Hac".

⁶⁰ 21.07.2017, "Tükenmeyen Hüznümüz Kudüs ve Mescid-i Aksa".

⁶¹ 21.12.2018, "Varlığın İlahi Mayası Merhamet".

Hutbelerde ayet ve hadis dışında metnin içinde Mehmet Akif Ersoy'un, Yahya Kemal Beyatlı'nın ve Süleyman Çelebi'nin bazı söz ve şiirlerine yer verilme, ancak bunlara dipnotlarda yer verilmediği görülmüştür. Dizelerine yer verilen 6 hutbenin ikisinde Ersoy'un ismi metnin içinde "*İstiklal şairimiz merhum Akif*" şeklinde geçmiştir.⁶² Bir hutbede ismi anılmadan sadece "*İstiklal Marşımızın dizelerinde geçtiği*" gibi denilmiş,⁶³ üç hutbede ise "*İstiklal şairimizin dizeleri*" denilmek suretiyle metnin içinde gönderme yapılmıştır.⁶⁴ Aynı şekilde Beyatlı'nın "*Şu kopan fırtına Türk ordusudur Ya Rabbi*" şeklinde başlayan dizelerine yer verilirken, söz konusu dizelerin kime ait olduğuna dair hiçbir atıf yapılmamış, Beyatlı'nın ismi ne metnin içinde ne de dipnotlarda zikredilmemiştir.⁶⁵ Benzer şekilde bir hutbede de "*Sakın incitme bir canı. Yıkarsın arş-ı Rahmân'ı*" şeklinde bir dizeye yer verilmiş ancak dizenin sahibi ile ilgili herhangi bir bilgi verilmemiş, hutbede bu dizelere sadece gönül erlerinden birinin dizeleri şeklinde yer verilmiştir. Kısa bir arama ile söz konusu dizelerin aslında Alvarlı Muhammed Lütfi Efendi'ye ait olduğu bulunabilmektedir.⁶⁶

Daha önceki dönem hutbelerinin incelendiği çalışmalara bakıldığında, geçmiş dönemde ayet ve hadis dışında daha fazla kaynaktan alıntının yapıldığı görülmektedir. Özdemir, 1999-2011 yılları arasındaki hutbelerde Yunus Emre'nin ilahilerinin, Mevlana'nın *Mesnevî*'sinden seçme beyitlerin, Hoca Ahmet Yesevî'nin hikmetlerinin, Hacı Bektaş Veli'nin özdeyişlerinin, Mehmet Akif Ersoy'un şiirlerinin kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁷

Akkaya'nın 2014-2019 tarih aralığındaki hutbeler örnekleminde yaptığı çalışmada da hutbelerde tamamen Kur'an mealleri ve hadis metinlerine gönderme yapıldığı, başka alıntılara rastlanmadığı ifade

⁶² 17.02.2017, "Asr Suresi'nin Öğrettiği Hakikatler"; 17.03.2017, "Şehadetin Destanlaştığı Yer: Çanakkale".

⁶³ 14.07.2017, "Salâların Şahit Olduğu Direniş: 15 Temmuz".

⁶⁴ 24.11.2017, "Mevlid-i Nebi"; 12.01.2018, "Hakkın Yanında Batılın Karşısında Yer Alabilmek"; 26.01.2018, "Birlik Beraberlik Ruhü".

⁶⁵ 28.02.2020, "Hak Uğrunda Mücadelemiz Birlik Beraberlik Ruhumuz".

⁶⁶ 13.04.2018, "Miraç Kandili: Kulun Allah'a Yakın Olma Çabası".

⁶⁷ Mehmet Özdemir, "Dini Tasavvufi Türk Edebiyatının Cuma Hutbelerinde Kullanımı ve Öğretici İşlevi", *Milli Folklor* 97 (2013), 76-90.

edilmiştir.⁶⁸ 2015-2017 yılları arasındaki hutbeleri inceleyen Sarıkaya, araştırmasında hutbelere hadisler çıkarıldığında siyerle ilgili neredeyse metin/anlatımın kalmadığını ifade etmektedir.⁶⁹ Beşirli ise çalışmasında (2001-2005 yılı), hutbelere ayet ve hadis dışı referansların sadece on üç olduğunu ifade etmektedir. Beşirli, bu referanslarda ise daha çok Yunus Emre, Mevlâna, Hacı Bektaş ve Mehmet Akif'in söz veya şiirlerine yer verildiğini belirtmektedir.⁷⁰

Kullanılan kaynaklara dipnotlarda yer verilmemesi hususu, hutbelerin okunduğu düşünüldüğünde makul görülebilirse de hutbeler yayımlandığı için göz önüne bir eksiklik olarak durmaktadır.

Hutbelerde güncel ve farklı kaynaklara atıf gösterilip gösterilmemesi, konu ile ilgili daha önceden yapılmış çalışmalarda da ele alınmıştır. Bu çalışmalar içinde Onay, çalışmasında hutbede atıf meselesine değinerek, güncel kaynaklara hutbede yer verilmemesinin olumsuz etkilerini vurgulamıştır. Onay, hutbede cemaate yönelik yapılması ve yapılmaması gerekenlerin güncel, farklı referanslara yer verilmeden dile getirilmesine bağlı olarak genellemelere gidilmek durumunda kaldığını ifade etmiştir.⁷¹ Akkaya da çalışmasında, dini kaynakların yanında güncel ve farklı alanlardan kullanılacak referansların, hutbeyi zenginleştireceği ve ilgi çekici hale getireceğini ifade etmiştir.⁷² Beşirli ise bu konuda, hutbede içinde bulunan koşullarla ilgili açıklama ve uyarılarla konular ele alınırken, örneklendirmelerin büyük ölçüde Hz. Peygamber döneminden yapılmasının, muhatapların nezdinde dikkat ve ilgiyi azaltabileceğini

⁶⁸ Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", 94.

⁶⁹ Asım Sarıkaya, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi –Sorunlar ve Çözüm Önerileri–", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 717.

⁷⁰ Beşirli, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi", 170.

⁷¹ Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 6.

⁷² Akkaya, "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi", 93.

belirtmiştir.⁷³ Çünkü günlük konulara verilen örneklerin tarihi olması, muhatabın örnek içinde kendisini bulamamasına, verilen örnekle çoğu kez kendisini özdeşleştirmemesine neden olabilmektedir.

2017-2020 yılları arasında hutbelerin dipnotlarında geçen ayet ve hadis referanslarına bakıldığında, toplam 515 hadisin ve 695 ayetin dipnotlarda referans olarak gösterildiği görülmektedir. Her hutbede en az bir tane ayet referans olarak gösterilirken, hadisler de ise iki hutbe istisna olarak kalmıştır. Söz konusu iki hutbeye bakıldığında hutbelerin girişinde hadislerin Arapça olarak yer almasına rağmen, hutbe metninde bununla ilgili bir çeviri ve dipnot yer almadığı görülmektedir.⁷⁴

İncelenen dönem, 1999 yılı ile kıyaslandığında, bu dönemde daha fazla ayet ve hadis kullanıldığı görülmektedir. Onay'ın çalışmasında 1999 yılı hutbelerinde, her hutbede ortalama 2 ayet ve 2 hadis meali zikredildiği ifade edilmektedir.⁷⁵ Bu dönemde ise kullanılan ayet ortalaması 3,4; hadis ortalaması ise 2,5'tir.

Hutbelerde geçen ayetlere daha detaylı bakıldığında, atıf yapılan ayet/ayet grubunun⁷⁶ farklı hutbelerde tekrar edildiği; bu tekrarlar çıkarıldığında toplam 310 farklı ayet/ayet grubunun referans gösterildiği tespit edilmiştir. Atıf yapılan surelere bakıldığında toplam 80 farklı sureden yapılan atıfın 23'ünün Mekkî, 57'sinin ise Medenî surelerden olduğu görülmüştür.

⁷³ Beşirli, "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi", 169.

⁷⁴ 13.01.2017, "Allah'ın Sevdiği Bir Kul Olabilmek"; 17.03.2017, "Şehadetin Destanlaştığı Yer Çanakkale". 13 Ocak tarihli hutbede Arapçası verilen hadisin metin içinde baş kısmı zikredilmemiş ve söz konusu dua Hz. Peygamber'in duası gibi bir intiba oluşmuştur. Hâlbuki söz konusu hadiste Hz. Peygamber'in "Davud Peygamber şöyle dua ederdi" dedikten sonra hutbede geçen duayı okuduğu görülmektedir: "Dâvûd Peygamber şöyle dua ederdi: Allah'ım, senden seni sevmeyi, seni seven kişiyi sevmeyi, senin sevgine ulaştıran ameli isterim.", (Tirmizî, Deavât, 72). İkinci hutbede geçen hadisin tercümesi ve geçtiği hadis kaynakları ise şekildedir: "Kim Allah'ın sözü (tevhid inancı) yücelip hâkim olsun diye savaşsın o, Allah yolundadır." (Buhârî, Tevhid, 28; Müslim, İmâre, 150).

⁷⁵ Onay, "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği", 6.

⁷⁶ Örneğin Alak Suresi'nin ilk beş ayeti tek referansla gösterildiğinden bir ayet gibi kabul edilmiştir. Bu şekilde 1-2 ayet birlikte ayet grubu olarak verilen atıfların sayısı ise 56'dır.

Ayet referansları hususunda, ilgi çekici noktalardan birisi de toplum tarafından Kur'ân sohbetlerinde en çok okunan surelerden Yasin ve Nebe surelerinden hiç alıntı yapılmaması olmuştur. Az da olsa birkaç yerde rastlanan hususlardan birisi de hutbe metninde kullanılan ayet/ayet grubunun dipnotlarda gösterilmemesidir. Bununla ilgili bir örneği, Hz. İbrahim'in duasına yer verilen bir hutbede görmek mümkündür. Hutbe metninde Şuarâ Suresi'nin 84, 85 ve 87. ayetlerine yer verilmesine rağmen dipnotta gösterilmemiştir.⁷⁷

Söz konusu tespitlere, daha önceki dönemlerde yapılan hutbe ilgili çalışmalarda da rastlamak mümkündür. 2016-2018 yılları arasında okunan 163 hutbe örneğinde yapılan bir tez çalışmasında, bazı ayetlerin hutbelerde kullanılmasına rağmen dipnotlarda gösterilmediği belirtilmektedir.⁷⁸ Hutbelerde kullanılan ayetlerle ilgili bir başka tez çalışması 2017 yılında yayımlanan hutbeler örneğinde yapılmıştır. Söz konusu çalışmada, ayetlerin bir kısmına eksik meal verildiği ya da hiç meal verilmediği ve bazı konularda kullanabilecek başka ayetler varken sürekli aynı ayetlere yer verildiği belirtilmiştir.⁷⁹

Gerek daha önceki çalışmalar gerekse bu çalışma sonuçları, hutbelerde kullanılan ayet çeşitliliğinin az olduğunu göstermektedir. Özellikle aynı konunun işlendiği hutbelerde, aynı ayetlerin tekrar edildiği görülmektedir. Uzun vadeli ve dikkatli bir planlama ile bu durumun önüne geçilmesi mümkündür.

Hutbelerde hadislerin kullanımına bakıldığında ise toplam 515 hadis referansı kullanıldığı, tekrar edilen hadis referansları çıkarıldığında ise 414 farklı hadis referansının kullanıldığı görülmektedir.

1980-1990 yılları arasında okunan hutbelerdeki hadislerin sıhhat derecelerinin araştırıldığı bir çalışmada söz konusu on yıllık zaman zarfında 1037, tekrarlar çıkarıldıktan sonra 496 farklı hadis kullanıldığı

⁷⁷ 28.07.2017, "Yaratan, Yaşatan, Hidayet Veren Allah'tır".

⁷⁸ Cuma Ali Deniz, *Hutbelerde Ayet Kullanımı ile İlgili Problemler ve Öneriler (Diyaret İşleri Başkanlığı 2016-2018 Hutbeler Özelinde)* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 87, 106-107.

⁷⁹ Ahmet Ercan, *Diyaret İşleri Başkanlığının 2017 Yılında Yayımladığı Cuma Hutbelerinin Tefsir İlmî Açısından Tahlili* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 109-110.

tespit edilmiştir.⁸⁰ Bu açıdan son dönem hutbelerinde, hadislerle geçmişe oranla daha fazla yer verildiğini söylemek mümkündür.

Dipnotlarda hadislerle referans olarak gösterilen kaynaklara bakıldığında; çoğunluğu Kütüb-i Tis'a olarak adlandırılan hadis kaynaklarıdır. Buhârî'nin *Sahih'i* (104), Müslim'in *Sahih'i* (97), Ebû Dâvud'un *Sünen'i* (33), Nesâî'nin *Sünen'i* (18), Tirmîzî'nin *Sünen'i* (68), İbn Mâce'nin *Sünen'i* (32), Dârimî'nin *Sünen'i* (6), İmam Mâlik'in *Muvattâ'sı* (2) ve Ahmed b. Hanbel'in *Müsned'i* (37) yoğun olarak kullanılmıştır. Bunlar haricinde ayrıca Beyhakî'nin *Sünenü'l Kübrâ* ve *Şuabü'l-İmân* eserleri, İbn Hibbân'ın *Sahih'i*, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin *Müstedrek'i*, Heysemî'nin *Mecmeu'z-Zevâid'i*, İbn Ebu Şeybe'nin *Musannef'i*, İbn Hişâm'ın *Sîret'i*, Taberânî'nin *Mu'cemu's-Sağır*, *Mu'cemu'l-Evsat*, *Mu'cemu'l-Kebîr* isimli eserleri de (toplam 17) kaynak gösterilen diğer eserler arasında yer almıştır. Dipnotlarda İbn Kesir'e de bir atıf vardır ancak eserinin cilt numarası verilmiş olmasına rağmen ismi zikredilmemiştir.

Daha önce yapılan çalışmalarda da zikredilen kaynakların benzerlik taşıdığı görülmektedir. 2001-2004 yılları arasında hazırlanan hutbelerde yer alan hadislerle ilgili olarak yapılan bir araştırmada, hadis kullanımında referans alınan kaynakların Kütüb-i Tis'a olduğu dile getirilmiştir.⁸¹ Sarıkaya'nın 2015-2017 yılları arasındaki hutbeler örneğinde yapmış olduğu çalışmada da başvurulan hadis kaynakları içinde Kütüb-i Tis'a olarak isimlendirilen kaynakların yoğun olarak kullanıldığı ifade edilmiştir.⁸²

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Hutbelerle ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, hutbelerde ilk göze çarpan hususlardan birisi, bir hutbede birden çok unsura aynı anda temas edilmek istenmesidir. Örneğin, bir hutbede 7

⁸⁰ Tahir Erçin, *Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde Geçen İhtilaflı Haberler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 310.

⁸¹ Yusuf Ay, *Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahriri ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 158.

⁸² Sarıkaya, "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi –Sorunlar ve Çözüm Önerileri–", 717.

güzel ve 7 kötü davranış birlikte zikredilmiştir. Bu haliyle zikredilen kavramlar, cemaate adeta bir bilgi yığını olarak verilmekte ve bu davranışların yapılması veya bu davranışlardan kaçınılması için gereken motivasyon yani duygu boyutuna hiç değinil(e)memektedir.⁸³ Birçok unsurun tek bir hutbede ele alındığı hutbeler, genelde müminlerin özelliklerinin sayıldığı hutbelerdir.⁸⁴ Neredeyse bütün faziletlerin bir çırpıda sayıldığı hutbeler, cemaat/muhatap açısından bir hedefsizlik oluşturmaktadır. Aynı şekilde örnek mümin profilinde neredeyse bütün güzelliklerin sayılması cemaat nezdinde Müslümanlığın zor bir inanç biçimi olduğu intibai oluşmasına da neden olabilmektedir.

Bir hutbede birden fazla temaya yer verilmesi, daha önceki araştırma sonuçlarında da göze çarpan bir husustur. Çalışmasında bu konuya değinen araştırmacılardan Kocaman, birçok hutbeye konu olabilecek hususların tek bir hutbede, hiçbir örnek verilmeden yüzeysel anlatılması üzerinde durmuş, çok kısa bir süre içerisinde pek çok konuya değinmenin ne kadar sağlıklı bir iletişim sağlayacağı sorusunu dile getirmiştir.⁸⁵

Hutbelerde eksiklik olarak sayılabilecek faktörlerden birisi de işlenen konu üzerinde yeterince örnek verilmemesidir. Örneğin nikâh konusunun ele alındığı hutbede, en azından Hz. Peygamber ile Hz. Hatice arasındaki sevgi, saygı, muhabbet ve sadakate örnek teşkil edebilecek bazı küçük hikâyelere yer verilmesi hutbeyi daha etkileyici kılabilirdi.⁸⁶ Duanın konu alındığı başka bir hutbede ise bu örneklendirmenin, olumlu etkisini görmek mümkündür. Söz konusu hutbede, öncelikle duanın ne olduğu açıklanmış, nasıl dua etmemiz gerektiği vurgulanmış, başkalarına da dua etmemiz gerektiği ifade edilmiştir. Burada Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'den dua istemesi örnek

⁸³ 13.01.2017, "Allah'ın Sevdiği Bir Kul Olabilmek".

⁸⁴ Birden fazla konunun hutbede yer aldığı örnekler için bkz. 04.08.2017, "Rahman'a Has Kul Olabilmek", 13.10.2017, "Cennet Yolcusu Olabilmek", 10.11.2017, "Örnek İnsan: Mümin", 17.05.2019, "Peygamberimizin Tarifi ile Hayırlı Müslüman", 31.05.2019, "Kadir Gecesi: Kur'an ile Şereflenen Gece", 24.04.2020, "Ramazan: Sabır ve İrade Eğitimi".

⁸⁵ Kocaman, "Geçmişten Günümüze Dini İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu", 1268; Kasım Kocaman, *Dini İletişimde Hutbe* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 82-83.

⁸⁶ 03.02.2017, "Ahit, Akit ve Misak Olarak Nikâh".

olarak verilmiştir ki hutbenin belki de en akılda kalan kısmının burası olduğu söylemek yanlış olmayacaktır.⁸⁷

Hutbelerde göze çarpan diğer bir husus da verilmek istenen mesajların muğlak ve anonim bir şekilde verilmesi sebebiyle bu mesajların havada asılı kaldığı ve nihayetinde hedefine ulaşamadığı ile ilgilidir.⁸⁸ Bu araştırmada da bunun örneklerine sıkça rastlanılmıştır. Örneğin güven temasının işlendiği bir hutbede, güven temasının çok muğlak bir zemin üzerine oturtulduğu görülmektedir. Hutbede, muhataplarına somut, hayatlarına yansıtılabilir hedefler göstermekten uzak, ütopyik bir yazım dili tercih edilmiştir. Böylesi bir üslup, hutbe sonunda cemaatin, hayatına yansıtılabileceği bir mesaj vermekten çok uzak görülmektedir.⁸⁹

Hutbelerde üslup açısından tespit edilen hususlardan birisi de teşvik cümleleridir. “*Öyleyse geliniz*”, şeklinde başlayan bu cümlelerde muhatap bulunmadığından, cemaatin söz konusu tavsiye, teşvik ve nasihatleri üzerine alması, içselleştirmesi ve uygulaması pek mümkün görünmemektedir. Aynı şekilde, hutbede kullanılan bu üslup, verilmek istenen mesajı kimsenin üzerine almamasına neden olmakta ve hutbeyi etkisizleştirmektedir. Örneğin, hak ve sorumluluk kavramının konu alındığı hutbede, kişinin, anne-babasına, evlat ve eşine, komşu ve akrabalarına, yetimlere ve çevresindeki herkese bir takım sorumlulukları olduğu vurgulandıktan sonra beş ayrı yerde “*öyleyse geliniz şöyle yapalım, böyle yapalım*” denilerek cemaate son derece muğlak bir şekilde nasihatte bulunulmuştur.⁹⁰ Aynı şekilde hutbelerde verilmek istenen mesajın çoğunlukla yapalım, edelim tarzı birinci çoğul şahıs kipiyle verilmesi tespit edilen bir başka husustur. Bu üslubun etkinliği iletişim açısından da ayrıca araştırmaya muhtaçtır.

Verilmek istenen mesajların soyut ve muğlak olduğunun en güzel örneklerinden birisini Arakan konulu hutbede görmek mümkündür. Arakan'daki zulmün konu alındığı bu hutbede, “*kardeşliğimize sahip çıkalım, sevincimizi ve üzüntümüzü, varlığımızı ve yokluğumuzu*

⁸⁷ 10.02.2017, “Mümince Yakarışın Adı Dua”.

⁸⁸ Onay, “Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği”, 8.

⁸⁹ 14.04.2017, “Hz. Peygamber ve Güven Toplumu”.

⁹⁰ 26.05.2017, “Üzerimizde Her Canın Hakkı Vardır”.

kardeşlerimizle paylaşalım”, denilmiş ancak cemaate Arakan’la ilgili yapılabilecek (örneğin nasıl yardım edilecek?) somut bir hedef gösterilmemiştir. Bu hutbeyi dinledikten sonra namazdan çıkan Müslümanların Arakan’a nasıl yardımcı olacakları meçhuldür. Bu hutbenin sonunda en azından beklenen Arakan’la ilgili bir yardım kampanyası yapılması veya duyurulmasıdır. Ancak hutbe sonunda böyle bir yardım çağrısı da yapılmamıştır.⁹¹

Bir başka örnek de ilim konusunun ele alındığı hutbede, kütüphanelerden bahsedilmesi ile ilgilidir. Hutbenin son paragrafında;

“Bizlere okuma aşkı ve alışkanlığı kazandıran kütüphaneler, ilim ve irfan yuvalarından biridir. Kitap sevgisini aşıl原因an mekânlardır. O halde, bu nezih yerlerin değerini bilelim.

Kütüphanelerde kitap okuyarak vakit geçirmenin güzelliğini hep birlikte hissedelim.”

denilmiştir. Burada açıkça görüleceği üzere, bu cümlelerden muhataptan bir davranış değişikliği ya da bir aksiyon beklenmemektedir. Cemaatten beklenen sadece (!) kütüphanelerin değerini bilmeleri ve hissetmeleridir. Bu hali ile kütüphanelerin hutbede zikredilmesi, sanki zorunlu bir görevin yerine getirilişi mahiyetinde olmuştur. Hutbeler merkezi olarak okunsa da bu tür durumlarda hatiplerin yerel olanaklardan bahsetmelerine imkân verilmesi söz konusu olumsuzlukları azaltıcı bir faktör olacaktır.⁹²

Konu ile ilgili bir başka örnek de çevre ile ilgili bir hutbeden verilebilir. Söz konusu hutbede cemaate, çevremize karşı duyarlı olmamız gerektiğinden, çevremize sevgi ve şefkatle davrandığımız ölçüde huzur ve sağlık içinde yaşayabileceğimiz ifade edilmiştir. Cemaat tarafından ne yapılması gerektiğinin anlaşılamadığı bu söylem tarzı, hutbede verilmek istenen mesajların uçup gitmesine neden olmaktadır. Aynı hutbede “*Geri dönüşüm imkânı olan atıkları, umursamaz bir tavırla çöp tenekelerine daha ne kadar hapsedeceğiz?*” gibi romantik bir üslup kullanıldığı da görülmektedir. Hâlbuki geri dönüşüm kutularına ayrı ayrı atılması gereken kâğıt, cam, plastik, metal gibi ürünlerden örnekler verilmesi, istenen amaca daha kolay ulaşılmasını sağlayabilirdi. Bu tür hutbelerden sonra sorulması gereken şudur: Bu hutbe cemaatin davranışlarında nasıl bir değişiklik meydana getirilebildi? Bu soruya

⁹¹ 08.09.2017, “Mazlumun Yanında Yer Almak”. Arakan’la ilgili yardım çağrısı bir sonraki haftanın hutbesinde yapılabilmıştır.

⁹² 30.03.2018, “Vahyin İnsanlığa İlk Mesajı: Oku!”.

olumlu yanıt verilemiyorsa, hutbeden beklenen verim elde edilememiştir, denilebilir.⁹³

Hutbelerde ele alınan konuya somut örneklerin verilmediği hutbe örneklerinden birisi de boş sözlerle ilgilidir. Hutbede beyhude, mâlâyânî işlerden uzak durulması tavsiye edilmiş ancak bir tane bile örnek verilmemiştir. Konunun örneklendirilmediği ve somutlaştırılmadığı bu hutbeden sonra cemaatin boş söz ve işlerle arasına mesafe koymasının beklenmesi zordur.⁹⁴

Hutbelerde göze çarpan hususlardan birisi de kullanılan ayet ve hadislerin genel olarak sadece o haftanın konusunu destekleyici bir mahiyette kullanılmasıdır. Hutbelerde ayet ve hadislerin kullanımları ile ilgili nicelikten çok niteliğe vurgu yapan Altaş, hutbelerin etki gücünü arttırmak için ayet ve hadislerin kitaplardaki çevirilerinin olduğu gibi kullanılmasını değil, farklı bir yaklaşımla ayet ve hadislerin anlamını kaybetmeden konunun içinde ya da hutbede zikredilen örnek bir olayın içerisinde verilmesini tavsiye etmektedir.⁹⁵

Hutbelerle ilgili önerilere geçmeden önce çalışmanın cevap aradığı sorulara tekrar bakmak yerinde olacaktır. Buna göre hutbelere genel olarak bakıldığında hutbelerde daha çok ahlaki konulara, toplumsal olaylara, dini gün ve gecelere, ibadetlere, inançla ilgili konulara ile milli günlere yer verildiği görülmektedir.

Hutbelerde bu konulara ele alınırken, kullanılan kaynakların sınırlı olduğu hatta hadis külliyatı dışında pek kaynak kullanılmadığını belirtmek gerekir. Aynı şekilde dipnotlarda da ayet ve hadis referansları dışında dipnot gösterilmemiştir.

Bunun yanında İslam'ın ve imanın şartları olarak sayılan hususların hutbelerde ne sıklıkla yer bulduğuna bakıldığında ise İslam'ın şartları içinde sırasıyla en çok namaz, oruç, hac, zekât ve kelime-i şahadet/tevhidin geçtiği; imanın şartları içinde ise sırasıyla en çok Allah'a iman, peygamberlerine iman, kitaplarına iman, ahiret gününe iman,

⁹³ 04.10.2019, "Dünya Evimiz Bize Emanettir".

⁹⁴ 27.11.2020, "Faydasız İşleri Terk Etmek Kulluğun Güzelliğindedir".

⁹⁵ Nurullah Altaş, "Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlama Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma", *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (I. Din Hizmetleri Sempozyumu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), I/492.

meleklerine iman ve kaza-kadere iman konularının geçtiği görülmektedir.

Son olarak hutbelerin daha etkili ve verimli olabilmesi için ileri sürülebilecek öneri olarak kabul edilebilecek bazı hususların zikredilmesinde fayda vardır. Öncelikle süresi 5-10 dakika süren bir hutbede, birden çok kavramdan bahsetmek yerine bu kavramlardan sadece birisinin seçilip bu kavram etrafında hutbenin ele alınması, cemaate daha küçük, somut ve ulaşılabilir hedefler konulması hutbeden istenen verimin alınması adına daha doğru ve isabetli bir yol olacaktır. Hutbenin tek bir tema üzerinde kısya ya da örnek olaylarla sunulması, hem hutbenin cemaat üzerindeki etkisini artıracak hem de öğrenilen unsurun daha kalıcı olmasını sağlayacaktır. Birden çok kavramın bu şekilde ele alınması, işlenen temaların yüzeysel kalmasına neden olmaktadır. Bu durum, hutbede verilmek istenen mesajın cemaat üzerinde istenen davranış değişikliğine ya da istenen düşünme/tefekkür faaliyetine yeterince olanak tanınmasına imkân vermemektedir. Aynı şekilde çok sayıda tema, belli bir süreden sonra dikkat eksikliğine de neden olup verimi azaltabilmektedir. Başka bir deyişle birden çok temanın bir arada verildiği hutbelerde, çok şey söylenmesine rağmen aslında hiçbir şey söylenmediği yorumunu yapmak yerinde olacaktır.

Aynı şekilde hutbelerde ayet ve hadis dışında güncel ve farklı kaynakların kullanılması cemaatin hutbeye ilgisini artıracak bir etken olacaktır. Hutbede kullanılan kaynakların ise dipnotlarda gösterilmesi hutbe üzerinde yapılacak araştırmaları kolaylaştıracaktır.

İncelenen hutbelerde en çok göze çarpan hususlardan birisinin ele alınan konunun dinleyiciler nezdinde somutlaştırılmaması, somut sorumluluklara dönüştürülmemesi olduğu ifade edilmişti. Aynı şekilde hutbelerde verilen örneklerin hepsinin Hz. Peygamber devrinden olması, muhatabın söz konusu mesajı günümüzle yeterince ilişkilendirmemesine neden olabilmektedir. Bu sebeple, hutbelerin içeriklerinde Hz. Peygamber zamanından verilen örneklerin yanında güncel örneklerin de yer alması muhatapların konuyu içselleştirmesine ve daha dikkatli dinlemesine neden olacaktır.

Cemaatin hutbeleri dikkatli bir şekilde dinlemeleri, ilgi göstermeleri hutbe konularının kendi gündelik hayatlarının bir parçası olması ile yakından ilintilidir. Bu sebeple, hutbe konularının tespit

edilmesinde cemaatin isteklerinin öğrenilmesine yönelik organizasyonlar, anketler yapılması, zaman zaman konu ile ilgili sivil toplum kuruluşları ile bir araya gelinerek konuların belirlenmesi faydalı olacaktır.

Hutbe konusunun cemaatin ihtiyaçlarına göre belirlenmesi kadar, hutbelerin cemaatin seviyesi ile mütenasip olması da önemlidir. Köy halkına okunan hutbe ile üniversite kampüsünde okunacak hutbenin aynı olması o hutbeden beklentileri düşürecektir.⁹⁶ Aynı hutbe ile bütün kesimlere aynı verimde hitap etmek mümkün değildir. Aynı şekilde hutbe konularının belirlenmesinde yerel farklılıklara dikkat edilmesi, verimi artırıcı bir önlem olabilir.

Aynı konuda farklı zamanlarda okunmuş olduğu hutbelere bakıldığında hutbeler arasında birçok benzerliğin olduğu görülmektedir. DİB, aynı hafta aynı konuda farklı seviyelerde kaleme alınmış birden fazla hutbe hazırlayabilir. İmamlardan da cemaatlerinin ortalama seviyesine göre bu hutbelerden birisini seçip okuması istenebilir. Örneğin, DİB “namaz” konulu hutbeden üç farklı seviyeye göre hutbe yazabilir/yazdırabilir. Böylece cemaatin seviyesine göre, aynı konuda ancak farklı seviyede hutbe okunma şansı olmuş olur. Benzer tekliflere önceki çalışmalarda da rastlamak mümkündür.⁹⁷ Bu sayede üniversite kampüsünde okunan hutbe ile köyde okunan hutbe aynı konu hakkında olsa da konunun ele alınış şekli farklı olması sağlanabilir. Aynı şekilde imam hatip liseleri için de ayrı hutbelerin hazırlanması makul bir teklif olarak görülmelidir.

Hutbelerle ilgili yapılabilecek önerilerden bir tanesi de hutbe yazımları konusunda Diyanet İşleri Başkanlığının dışa açılması olacaktır. Diyanet İşleri Başkanlığı en azından her yıl düzenli olarak okunan hutbe konuları ile ilgili yarışma tertiplenmesi hutbe yazımında niteliği artırıcı bir faktör olabilir. Bu yöntemle hutbelerin nihai kontrol ve seçimi yine Diyanet İşleri Başkanlığı uhdesinde yürütüleceğinden, bu yöntem hutbelerin merkezi okunmasına da engel bir durum oluşturmaz. Aynı

⁹⁶ M. Halil Çiçek, “Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 14.

⁹⁷ Ziya Şen, “Camilerde Okunan Hutbelerin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Daha Mükemmel Hale Gelmesi İçin Bazı Teklifler”, *I. Din Hizmetleri Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 1/499.

zamanda bu yöntem, hutbelerindeki tekdüzeliği ortadan kaldıracığı gibi hutbe yazımı ve hazırlanması konusunda yepyeni yazım mecrası da ortaya çıkartabilir.

Kaynakça

- Akgün, Vahdettin. "Diyanet Gazetesinde Yayımlanan Hutbe Konuları". *Diyanet İlmî Dergi* 30/2 (1994), 77-94.
- Akkaya, Ümit Harun. "Diyanet Hutbelerinin Süre ve Cümle Uzunlukları Bakımından İncelenmesi". *Bilimname* XLIV/1 (2021), 83-129.
- Altaş, Nurullah. "Cami Hutbelerinde Etkili İletişim Sağlama Amacıyla Retorik Figürlerinden Yararlanma". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. I/481-492. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Arıkan, Rauf. *Araştırma Teknikleri ve Rapor Hazırlama*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2004.
- Ay, Yusuf. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Yayımladığı Hutbelerdeki Hadislerin Tahrici ve Genel Değerlendirmesi (2001-2004)". Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XVIII/425-428. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe>
- Beşirli, Hayati. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Camilerde Okuttuğu Hutbelerin Sosyolojik Analizi". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* 2 (2006), 143-171.
- Çiçek, M. Halil. "Hutbelerde Yapısal Bir Değişiklik Önerisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 1-18.
- Demir, Zekiye. "Diyanet Hutbelerinde Kadın Söylemi". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7/14 (2013), 95-118.
- Deniz, Cuma Ali. "Hutbelerde Ayet Kullanımı ile İlgili Problemler ve Öneriler (Diyanet İşleri Başkanlığı 2016-2018 Hutbeler Özelinde)". Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Cami ve Mescitlerde Cuma ve Vakit Namazlarının Cemaatle Kılınmasına Ara Verilmesi". Erişim 9 Ağustos 2021. <https://www.diyanet.gov.tr/tr->

- TR/Kurumsal/Detay/29402/cami-ve-mescitlerde-cuma-ve-vakit-namazların-cemaatle-kilinmasına-ara-verildi
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2017 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara, 2018.
<https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2017%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2018 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara, 2019.
<https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2018%20İdare%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2019 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara, 2020.
<https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2019%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- Doğan, Recai. "Cumhuriyet Öncesi Dönemde Yaygın Din Eğitimi Açısından Hutbeler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIX/ (1999), 491-533.
- Ercan, Ahmet. "Diyanet İşleri Başkanlığının 2017 Yılında Yayımladığı Cuma Hutbelerinin Tefsir İlmi Açısından Tahlili". Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Erçin, Tahir. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde Geçen İhtilaflı Haberler". Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gülner, Mehmet. "Gazete ve Cuma Hutbesi Gündemlerinin Karşılaştırılması: Bir Gündem Belirleme Araştırması". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- İnce, Mustafa. "Medyada Yer Alan Bazı Toplumsal Olayların, Cuma Hutbelerinde Konu Olarak İşlenmesi Üzerine Bir Değerlendirme". *1. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi*. 815-830. Karabük Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Keyifli, Şükrü. "Cami İçi Din Eğitimi ve İletişimi Süreci Olarak Hutbeler". *EKEV Akademi Dergisi* 55 (2013), 71-98.

- Keyifli, Şükrü. "Hutbe ve Vaazların Dili ve Üslubuyla İlgili Yaşanan Olumsuzluklar". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2019), 25-41.
- Kocaman, Kasım. "Dini İletişimde Hutbe". Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kocaman, Kasım. "Geçmişten Günümüze Dini İletişim/Hitabet Türü Olarak Hutbede Konu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (2019), 1258-1271.
- Onay, Ahmet. "Diyanet Hutbelerinin Muhteva Analizi Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 1999 Yılı Hutbeleri Örneği". *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 1-13.
- Özbolat, Abdullah. "Hutbelerde Söylem Değişikliği -Diyanet Hutbeleri Örneği-". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/29 (2014), 662-679.
- Özdemir, Mehmet. "Dini Tasavvufi Türk Edebiyatının Cuma Hutbelerinde Kullanımı ve Öğretici İşlevi". *Milli Folklor* 97 (2013), 76-90.
- Sarıkaya, Asım. "Diyanet İşleri Başkanlığı Tarafından Hazırlanan Hutbelerde (2015-2017) Siyer Öğretimi -Sorunlar ve Çözüm Önerileri-". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 714-729.
- Şen, Ziya. "Camilerde Okunan Hutbelerin Mevcut Durumunun Değerlendirilmesi ve Daha Mükemmel Hale Gelmesi İçin Bazı Teklifler". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. I/493-504. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Cuma Hutbeleri ile ilgili Bir Araştırma Üzerine İncelemeler". *Türkiye Günlüğü Dergisi* 48 (1997), 97-107.
- Usta, Niyazi. "Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerinin Zihniyet Değişimindeki Rolü". *I. Din Hizmetleri Sempozyumu*. I/468-473. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Hutbe Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 93-107.
- Zengin, Halise Kader. "Son Dönem Cumhuriyet Hutbelerinin İçerik Analizi (2003-2011 Yılları Arası)". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu II*. 121-147. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 259-293

İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması

Fatih ÖZAKTAN

Arş. Gör. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Research Asst. Dr., Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Afyonkarahisar, Turkey
fozaktan@aku.edu.tr
orcid.org/0000-0001-9019-765X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 29 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 259-293

Atıf / Cite as: Özaktan, Fatih. "İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması [Comparison of Ayyâşî and Râzî Tafsir in Specific to the Imamate Thought]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 259-293

<https://doi.org/10.18498/amailad.983891>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Abstract

In this article, information was given, first, about the life of Ayyâşî, the events leading to the rise of the imamate thought, and the principles of the imamate. Then the claim of distortion of the verses of the Qur'ân about the imamate in the Ayyâşî tafsir which is one of the first period Shia sources and the verses of the Qur'ân attributed to the imamate were analysed. The aforementioned claims of distortion and the verses of the Qur'ân attributed to the imamate were compared with the Râzî tafsir, and the attitudes of two commentators towards the verses of the Qur'ân were revealed. Moreover, it also covered Kummî, Tûsî, and Taberî's explanations related to the topic.

The most important belief doctrine that separates the Shi'a from other religious sects is the imamate understanding. The imamate is the religious and political duty of the Islamic society following the death of the Prophet Muhammad (s.a.s). It is possible to state that the political events such as Cemel incident, Sıffin War, Hz. Ali's being martyred, and Karbala disaster occurring in the first hijri century led up to the formation of the imamate thought. Since they have different opinions about the determination and qualifications of imams, the Shias are divided into different groups in themselves. There are two ecoles in the Imamiyye group which is the biggest group among them. The first one is ahbârîs defending that reports and opinions of the imams are the only source in religious issues and that the Qur'ân is distorted, and the other one is usûlîs adopting the deduction method in the understanding of religious decrees. Ayyâşî (ö. 320/932) is one of the commentators from the ahbârî ecole. The tafsir written by Ayyâşî is highly respected by the Shias in consequence of being one of the first Shia tafsirs. Ayyâşî claimed that wordings related to the Family of the Muhammed and imamate in some of the verses of the Qur'ân were removed from the verses after the descending of the Qur'ân in order to ground the imamate understanding, which is the characteristic feature of the Shi'a, on the Qur'ân. In accordance with this claim, Ayyâşî added the following statements to the text of Qur'ân: "آل محمد/ the Family of the Muhammed, "آل محمد حقهم", "أولاد علي/ about Ali", "أولاد علي/ guardian of Ali" and "وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ" / the Prophet Muhammad is the messenger of Allah and Ali is the caliph of believers". Also, when there is praise and honour in the verses including the wording "أُمَّة/umma", Ayyâşî has added a letter to this wording and claimed that it descended as "أَئِمَّة/ımams".

The main purpose that Ayyâşî added these wordings to the Qur'ân by claiming that wordings about the Family of the Muhammed and imamate were erased is to prove that the imams are innocent and honourable people.

Hundreds of commentators such as Taberî and Râzî proved with the evidence they put forward in their tafsirs that Ayyâşî's abovementioned claims are totally superstitious and false.

Keywords: Tafsir, Shia, Ayyâşî, Imamate, Râzî

İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması

Öz

Bu makalede öncelikle Ayyâşî'nin hayatı, imâmet düşüncesinin doğuşuna zemin hazırlayan olaylar ve imâmet esasları hakkında bilgi verilmiş, ardından ilk dönem Şîî kaynaklardan biri olan Ayyâşî tefsirinde imâmetle ilgili âyetlerin tahrife uğradığı iddiası ve imâmete hamledilen âyetler incelenmiştir. Söz konusu tahrif iddiaları ve imâmete hamledilen âyetler, Râzî tefsiri ile mukâyese edilmiş, iki müfessirin âyetlere yaklaşımı ortaya konulmuştur. Bununla birlikte konu ile ilgili Kummî, Tûsî ve Taberî'nin açıklamalarına da yer verilmiştir.

Şîa; Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'den sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin Ali'nin soyundan devam edeceğini ileri süren ve imamların seçkin kişiler olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır. Şîa'yı diğer mezheplerden ayıran en önemli inanç akîdesi imâmet anlayışıdır. İmâmet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderlik görevidir. İmâmet düşüncesinin oluşumuna, hicrî birinci asırda yaşanan Cemel vakâsı, Sıffîn savaşı, Hz. Ali'nin şehit edilmesi ve Kerbelâ fâciası gibi siyasî olayların zemin hazırladığını söylemek mümkündür. İmamların belirlenmesi ve vasıfları konusunda farklı görüşlere sahip olmaları sebebiyle Şîîler kendi içerisinde farklı gruplara ayrılmaktadır. Bunlar içerisinde en büyük grubu oluşturan İmâmiyye'de iki ekol bulunmaktadır. Birincisi; imamlardan gelen rivayet ve görüşlerin dinî meselelerde tek kaynak olduğunu ve Kur'ân'ın tahrife uğradığını savunan ahbârîler, diğeri ise dinî hükümlerin anlaşılmasında istidlâl metodunu benimseyen usûlîlerdir. Ahbârî ekolden olan müfessirlerden biri de Ayyâşî'dir (ö. 320/932). Ayyâşî'nin yazmış olduğu tefsir, ilk Şîî tefsirlerden biri olması hasebiyle, Şîîler tarafından büyük itibar görmüştür. Rivâyet tefsiri kategorisinde yer alan bu tefsirde Ayyâşî, Meryem sûresine kadar olan on sekiz sûredeki tüm âyetlerin değil bazı âyetlerin tefsirini yapmıştır.

yanı sıra yoruma açık (zâhir-nas) lafızların bulunması nedeniyle zaman zaman birbiriyle çelişen manalar ortaya çıkmıştır. Kur'ân lafızlarının bu esnek yapısıyla birlikte Hz. Peygamber ve hulefâ-yi râşidîn dönemlerinde yaşanan olaylar da âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında etkili olmuştur. Şîa'daki imâmet düşüncesinin temelinde de özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra imâmet meselesi etrafında yaşanan tartışmalar yer almıştır. İmâmet'in Ehl-i beyt'in hakkı olduğu iddiasını Kur'ân'a dayandırma çabaları, Şîi müfessirlerin mezhep taraftarlığı yapmalarından ve taassup içerisinde bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Ayyâşî (ö. 320/910) de Şîa'nın imâmet görüşlerini Kur'ân ile delillendirmeye çalışan ilk müfessirlerden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

Ayyâşî hakkında *Şîa Tefsirlerinde Hadis Kullanımı -Ayyâşî Tefsiri Örneği-* adında yüksek lisans çalışması,¹ bir de *Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık -Ayyâşî Örneği-* isiminde Ayyâşî tefsirinde aşırı yorumu inceleyen kısa bir çalışma yapılmıştır.² Yapılan bu çalışmada ise konu sınırlandırmasına gidilerek Ayyâşî tefsirinde sadece imâmete hamledilen veya imâmetle ilgili lafızların ilave edildiği âyetler derinlemesine incelenmiş, bununla birlikte konu ile ilgili Şîi müfessirlerden Kummî (ö. 329/941) ve Tûsî'nin (ö. 460/1067), Sünnî müfessirlerden Taberî (ö. 310/923) ve Râzî'nin (ö. 606/1210) görüşlerine yer verilmiş, Ayyâşî'nin söz konusu âyetleri tefsiri, husûsen kelâmî konulara geniş yer veren Râzî tefsiriyle mukâyese edilmiştir. Örnek âyetler ele alınırken konu gereği tüm âyetin tefsiri verilmemiş, sadece makalenin konusu ile ilgili bölümün tefsiri verilmiştir.

Ayyâşî'nin bazı âyetlere Ehl-i beyt ifadelerini eklemesinin ve âyette ta'zîm ifadeleri varsa bunu imâmete hamletmesinin arka planında ilk asırlarda yaşanmış hâdiselerle birlikte hem geçmişteki hem de içinde bulunduğu toplumdaki sosyal, siyasal ve îtikâdî düşünceler etkili olmuştur. Bu nedenle giriş bölümünden sonra Şîilik'te imâmet düşüncesinin doğuşuna zemin hazırlayan olaylar ve imâmet ilkeleri hakkında bilgi verilmiştir. Zira Ayyâşî, yazmış olduğu tefsirle bu ilkelerin Kur'ân'daki temel dayanaklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Şunu da

¹ Recep Emin Gül tarafından yapılan bu çalışma 2014 yılında tamamlanmıştır.

² Hüseyin Çelik - Sabuhi Shahavatov, "Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık -Ayyâşî Örneği-", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 703-709.

264 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
belirtmek gerekir ki, bu makalede Şia/Şî kelimesi ile Şîîlerin sayıca en büyük grubunu oluşturan³ İmâmiyye/İsnâaşeriyye kastedilmiştir.

1. Şîî Müfessir Ayyâşî ve Tefsiri

Şiyâ' mastarından türeyen şia kelimesi "tarafdar, topluluk ve destekçi" manasına gelmektedir.⁴ Bir gruba mensubiyeti ifade etme anlamında müfret olarak şîî şeklinde kullanılmaktadır. Terim olarak,

"Şia; Ali b. Ebî Tâlib'in Hz. Muhammed'den hemen sonra nas ve tayinle halife olduğuna inanan, imâmetin insanlığın sonuna dek, Ali'nin soyunda devam edeceğini ileri süren, bu imamların masum olduklarını iddia eden toplulukların müşterek adıdır."⁵

Şîîler kendi içerisinde imamların tayini ve sıfatları konusunda farklı görüşlere sahip olmaları sebebiyle Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye-İsnâaşeriyye, İsmâiliyye, şeklinde farklı gruplara ayrılır.⁶ Bunlar içerisinde günümüze kadar varlığını koruyan İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, en büyük kesimi oluşturmaktadır.⁷ İsnâaşeriyye mensupları, on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/873) Hille'de annesi ile birlikte hapsedildiğinde evinin mahzenine gizlenerek ortadan kaybolduğuna, kıyamet gününden önce ortaya çıkarak yeryüzünü adaletle dolduracağına inanırlar. Günümüzde hâlen onun gelişini beklemekle birlikte onu, Mehdî muntazar olarak isimlendirmişlerdir.⁸

³ Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlu'l-muhtâre* (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1992), 321; Muhammed Rızâ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye* (Irak: y.y. 1961), 9; Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/207.

⁴ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb İsfahânî *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992), 470.

⁵ Hasan Onat, "Şiîliğin Doğuşu Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 80-81; Benzer tanımlar için bk. Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed Temîmî Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal* (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, ts.) 1/146; Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2/5.

⁶ Bağdâdî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/146-191; Ebü'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tefsîr fi'd-dîn ve temyîzü'l-fırkati'n-nâciye ani'l-fırâki'l-hâlikîn* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 30, 35, 38; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/6-9; Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 26-29.

⁷ Şerif el-Murtazâ, *el-Fusûlu'l-muhtâre*, 321; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 9.

⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/249.

İmâmîyye Şîası'nda iki önemli ekol bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; imamlardan nakledilen rivayetlerin akâid ve fıkıh alanında tek kaynak olduğunu savunan ahbârîlerdir. Diğeri ise dinî hükümlerin tespitinde ve anlaşılmasında istidlâl metodunu benimseyen usûlîlerdir.⁹ Ahbârî düşünceye sahip olan müfessirlerden biri de Ayyâşî'dir. Ayyâşî'nin asıl ismi Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed'dir. Dedesine nispetle Ayyâşî,¹⁰ yaşadığı yere nispetle Semerkandî olarak anılmıştır.¹¹ Vefat tarihi hakkında kesin bilgi bulunmayan Ayyâşî'nin Hicrî 320 yılında vefat ettiği zikredilmektedir. Buna göre Ayyâşî'nin yaşamış olduğu tarihler gaybet-i suğra (h. 260-329) dönemine tekâbül etmektedir.¹² Hasan el-Askerî'ye nispet edilen tefsir ittifakla mevzû kabul edildiği için Ayyâşî (ö. 320/932) tefsiri, Şîî tefsirlerin ilki olarak görülmüştür.¹³ Ayyâşî'den sonra gelen Şîî müfessirlerin Ayyâşî tefsirine çok sık atıf yapmış olmaları bu tefsirin Şîîler arasında itibar edilen tefsirlerden biri olduğunu göstermektedir.¹⁴ Önce Sünnî iken sonra Şîîliği tercih eden¹⁵ Ayyâşî, tefsir, fıkıh, hadis, akâid, siyer gibi birçok

⁹ Metin Yurdağur, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/490-491; Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215.

¹⁰ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 241; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî el-Esedî Kûfî, *Ricâlü'n-Necâşî: ehadü'l-usûli'r-ricâliyye*, thk. el-Huce es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1997), 350; Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, thk. Kısmü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye (Kum: Müessesetü'l-Bî'se, 2000), 1/5; İhsan Emin, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve tetavvürühü inde's-Şiati'l-İmâmîyye* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2000), 396.

¹¹ Temîmî olarak da anılmıştır. Geniş bilgi için bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 240; en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 350; Emin, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, 394-395; Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/5.

¹² Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/5.

¹³ Emin, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, 394-395.

¹⁴ Ayyâşî'nin tefsirinden ilk bahseden kişinin Hâkim el-Hasekânî (ö. 470/1077) olduğu ifade edilir. Ayyâşî tefsîri, Tabersî'nin de (ö. 548/1153) kaynaklarından birisi olmuştur. Hasan Emin, *Müstedrekâtu a'yânî's-Şîa* (Beyrut: Dârü't-Teâruf li'l-Matbûât, 1995), 6/307; Ayrıca bk. Aslan Habibov, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007), 63; Çelik - Shahavatov, "Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık -Ayyâşî Örneği-", 704.

¹⁵ M. Suat Mertoğlu, "Ayyâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/151; en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 350.

266 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
alanda eser yazmıştır.¹⁶ Kendisinin iki yüzden fazla eseri bulunduğu nakledilmiştir.¹⁷ İbn Nedîm *Fihrist*'inde bu eserlerin ismini zikretmiştir. Bir kısmı şunlardır: *Kitâbü't-t-Tefsîr*, *Kitâbu Mehâsini'l-Ahlâk*, *Kitâbu's-Salât*, *Kitâbu's-Saom*, *Kitâbu Sîret-i Ebî Bekr*, *Kitâbu Sîret-i Ömer*.¹⁸ Ayyâşî'nin bu eserlerinden tam olmamakla birlikte sadece tefsir alanında yazdığı kitap günümüze ulaşmıştır.¹⁹ Ayyâşî, tefsirine; Kur'ân'ın fazileti, Kur'ân'ın hilâfına olan rivâyetlerin terkedilmesi, Kur'ân'ın konuları, nâsih, mensûh, zâhir, bâtın, muhkem, müteşâbih, vecihlerine göre her bir harfin te'vili, Kur'ân'da geçen imamlar ile kastedilen mana, tevîl konusunda imamların ilmi, Kur'ân'ı re'yi ile tefsir eden kişinin durumu, Kur'ân hakkında tartışmanın kerâhiyeti konularını ele alan sekiz bölümden oluşan bir mukaddime ile başlamıştır.²⁰ Fâtiha sûresi ile başlayan Ayyâşî tefsiri, Kehf sûresi ile bitmekle birlikte makalede esas alınan baskıda Ayyâşî'ye isnat edilen Kehf sûresi sonrasındaki bazı sûre ve âyetlerin tefsiri de eklenmiştir.²¹ Ayyâşî, Meryem sûresine kadar olan on sekiz sûredeki tüm âyetlerin değil bazılarının tefsirini yapmış olup rivâyet tefsiri kategorisindedir. Bu bilgiler akabinde bir müfessir olarak Ayyâşî'nin tefsir anlayışını ve zihin dünyasını anlamak için Şîa'da imâmet düşüncesinin tarihsel arka planı anlatılacaktır.

2. İmâmet Düşüncesinin Doğuşuna Zemin Hazırlayan Olaylar

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra Müslümanların başına geçecek bir halife/imam aranıyordu.²² Sakîfetü Benî Sâide'de Ensâr ve Muhâcir arasında yapılan görüşmelerden sonra Hiz. Ebû Bekir'e biat edildi.²³ Ancak ashâb arasında Hiz. Ebû Bekir'in halife olmasına karşı

¹⁶ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1/39.

¹⁷ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 242; Emin, *et-Tefsîr bi'l-me'sûr*, 396.

¹⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 241-242; en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 351; Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1/40-45.

¹⁹ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1/46.

²⁰ Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 1/73-96.

²¹ Bu makalede, tahkîkini Kısmü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye'nin yaptığı ve 2000 yılında Kum'da Müessesetü'l-Bi'se tarafından basılan baskı esas alınmıştır. Ayyâşî, *Tefsîrû'l-Ayyâşî*, 3/129-176.

²² M. Ziyâuddîn Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, çev. Ahmed Sarıkaya (İstanbul: Nehir Yayınları, 1990), 105-113.

²³ Ebû Muhammed Cemâleddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebevî* (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/660; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-

çıkanlar da bulunmaktaydı.²⁴ Hz. Ali, açıkça Hz. Ebû Bekir'e kendisinin halifelîğe daha layık olduğunu ifade etmiş,²⁵ biatını ertelemiş ancak altı ay sonra ona biat etmişti.²⁶ Hatta rivâyetlere göre muhâlif grupta yer almamakla birlikte²⁷ Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde askerî faaliyetlere ve topluma fazla katılmamış uzlete çekilmişti.²⁸

Hz. Ali'nin halife seçilmeyip Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesini imâmet düşüncesinin doğuşundaki ilk önemli âmil olarak görmek mümkündür.²⁹ Bu olay sonrasında Hz. Ali'ye sempati duyan kişilerin Hz. Ali'nin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından halife tayin edildiği³⁰ ve imâmete daha layık olduğu düşüncesinde³¹ birleştikleri söylenebilir. Dolayısıyla bu süreçte henüz ismi konulmamış Şîa'daki imâmet düşüncesine dair ilk fikirlerin ve temel dayanak noktalarının zihinlerde belirdiği görülmektedir.

Hz. Osman'dan sonra halife olan Hz. Ali, bir dizi sorunla karşı karşıya kalmıştı. Hz. Ali'den Hz. Osman'ı şehit eden katillerin ve

Zühri İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/206.

²⁴ Bu kişiler arasında Abbâs b. Abdilmuttalip, Fadl b. Abbâs, Zübeyr b. Avvâm, Selmân el-Fârisî bulunmaktadır. İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemir Mühennâ (Beyrut: Şirketü'l-İlmiyye, 2010), 2/9; Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa* (Beyrut: Menşûrâtü'r-Rıza, 2012), 32.

²⁵ Hasan İbrahim Hasan, *İslâm Tarihi*, çev. İsmail Yiğit - Sadreddin Gümüş (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991), 1/340.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *Sahîh-i Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), "Gazvetü Hayber", 64 (No. 4240); Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, 2/11.

²⁷ Avni İlhan, "Şîilik ve Ana Prensipleri", *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 8 (1996), 376.

²⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsîrde Ehl-i Sünnet-Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2009), 28.

²⁹ Şîiliğin doğuşu ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, "Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 35; Nevbahtî, *Fırakü's-Şîa*, 51; Hasan Onat, *Emeviler Dönemi Şîi Hareketleri* (İstanbul: Endülüs, 2016), 141-142.

³⁰ Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar Hillî, *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdî'l-i'tikâd* (Kum: Müessesetü'n- Neşri'l-İslâmî, 2012), 496; Onat, *Emeviler Dönemi Şîi Hareketleri*, 141.

³¹ Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî Ebû Halef el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr (Tahran: Merkezü İntişârâtü 'İlmî, 1941), 15.

268 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması

isyancıların acilen bulunması ve cezalandırılması istendi.³² Bu araştırmanın gecikmesinden dolayı olaylar giderek büyümüş, nihayetinde Hz. Ali'ye karşı Hz. Âişe, Hz. Zübeyr, Hz. Talha gibi önde gelen sahâbilerin önderliğindeki askerlerle yaşanan Cemel vakası³³ ardından Muâviye'nin ordusuyla yapılan Sıffin savaşı,³⁴ Hz. Ali taraftarlarının fiilî olarak diğer Müslümanlardan ayrışmalarına ve kendi aralarında birleşmelerine neden olmuştu. Hâricî İbn Mülcem'in Hz. Ali'yi şehit etmesi³⁵ onu seven ve destekleyenlerin duygularını daha da perçinlemiş, Hz. Ali etrafında daha sıkı kenetlenmelerine sebebiyet vermişti. Özellikle Kerbelâ fâciası (61/680),³⁶ Tevvâbûn hareketi (61/680), Muhtar es-Sekafî (65/685) ve Abdullah b. Muâviye'nin (127/744) hareketleri ve Abbâsîler döneminde (750-1258) Hz. Ali evlatlarına yapılan baskı ve zulüm³⁷ sonrasında Şiîliğin temel dayanağı olan imâmet düşüncesi açıkça tartışılır hâle gelmiş ve böylelikle Şiî düşünce teşekkül etmeye başlamıştı.³⁸ Nihayetinde imâmet düşüncesi, Ehl-i bey'ti sevenlerin kalplerine nüfuz etmiş, ruhlarında köklü bir inanca dönüşmüştü.

Şîa'da imâmet düşüncesinin doğuşuna neden olarak görülen bu olaylarla birlikte şu hususu belirtmek gerekir: İmâmet düşüncesinin doğuşu ve teşekkülü sosyal bir olay olması hasebiyle sosyal bilimlerin inceleme alanına girer. Pozitif bilimlerde olduğu gibi sosyal bilimlerde somut, sınırları belirli, genel geçer tespitler yapmak mümkün olmaz. İmâmet düşüncesinin doğuşuna zemin hazırlayan, farklı zaman dilimlerinde gerçekleşmiş birçok olay yaşanmıştır. Yaşanan bu olaylar, toplumun zihin dünyasında tedricen belli düşüncelerin oluşumuna neden olmuştur. Bundan dolayı tek bir olaya hasretmeksizin ve kesin bir

³² Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, 3; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/343; Rayyıs, *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*, 173.

³³ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Riyâz Zirikli, (Beirut: Beirut: Dârü'l-Fıkr, 1996), 2/221; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, 5; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/343.

³⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 2/275; Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, 5; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/343.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 3/24-25; Hasan, *İslâm Tarihi*, 1/350.

³⁶ Ya'kûbî, *Târîhü'l-Ya'kûbî*, 2/155; Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 3/187.

³⁷ Belâzürî, *Ensâbü'l-eşrâf*, 4/1.

³⁸ Fıçlalı, "Şiîliğin Doğuşu ve Gelişimi", 41.

tarih vermeden genel bir ifadeyle hicrî birinci asırda yaşanan söz konusu olayların imâmet düşüncesinin oluşumuna zemin hazırladığını söylemek mümkündür.

3. İmâmet ve İmamın Nitelikleri

İmâmet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefatından sonra İslâm toplumunun dinî ve siyasî liderlik görevidir.³⁹ Şiîlere göre imâmet, ümmetin görüşüne havale edilen ve onların tayini ile belirlenen genel işlerden biri olmayıp bilakis, dinin temel esaslarından biridir.⁴⁰ İmam, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) lisânıyla nasla veya kendisinden önceki imam tarafından belirlenir.⁴¹ Haddizatında Hz. Peygamber (s.a.s.) de kendisinden sonra ilk imam olarak Hz. Ali'yi tayin etmiştir.⁴² İmamlara iman, Allah'a imanın bir cüzüdür. Kişi imamlara inanmadan ölürsen küfür üzere ölmüştür.⁴³ Kişinin imanı ancak imamlara inanmakla kemâle erer.⁴⁴ Her asırda dini korumak gerektiği için daima imamın bulunması gereklidir.⁴⁵ İmamın tasarrufta bulunabilmesi için de insanların ona itaat etmesi zorunludur.⁴⁶

Şîa'ya göre imamın temel nitelikleri şu şekilde özetlenebilir:

a. İmamlar, peygamberler gibi ismet sıfatına sahip olup ayıplardan ve günahlardan arındırılmış,⁴⁷ kötü fiil işlemekten ve farzları çiğnemekten korunmuştur.⁴⁸

³⁹ Öz, "İmâmiyye", 22/207.

⁴⁰ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/246.

⁴¹ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 490; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 54. Ayrıca bk. Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (Ankara: Selçuk, 1984), 209-217.

⁴² İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1/246.

⁴³ Abdullatîf b. Abdurrahmân b. Hasan b. Muhammed b. Abdulvehhâb, *el-Berâhîni'l-İslâmiyye fi raddi's-şüpheti'l-fârisiyye*, (y.y. Mektebetü'l-Hidâye, 1989), 100; Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 54; Ayrıca bkz. Cârullah, *el-Veşî'a*, 24.

⁴⁴ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 54.

⁴⁵ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *İslâm'da Şîa* (Tahran: İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1998), 185.

⁴⁶ Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 493.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Sikâtü'l-İslâm Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944), 2/200; Hillî, *Keşfü'l-murâd*, 493.

⁴⁸ Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *el-İktisâd fimâ yeteallaku bi'l- i'tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1986), 300.

b. Allah Teâlâ, din konusunda nebîye yetki verdiği gibi imama da yetki vermiştir.⁴⁹ Resul, nebî ve imam arasında sadece derece farkı bulunmaktadır. Resul sâdik rüyâ görür, ses işitir ve meleği görür. Nebî de sâdik rüyâ görür, ses işitir ancak meleği göremez. İmam, sâdik rüyâ göremediği gibi meleği de göremez ancak ses işitir, bundan dolayı imam muhaddestir.⁵⁰ İmamlar tıpkı resul ve nebîler gibi Allah Teâlâ ile manevi bir irtibata sahiptirler.⁵¹

d. Kur'ân ilmine sadece imamlar sahip olup bu ilim onlara hasır. Hiç kimse bu konuda onlara ortak olamaz. İmamların görüşü Kur'ân'ın âmminu tahsis, mutlakını takyîd eder. Kur'ân'da sadece imamların bilebileceği bâtinî manalar vardır.⁵² Kur'ân'daki âyetlerin büyük bir kısmı, imamlar ve onların düşmanları hakkındadır.⁵³

c. İmamlar, dünya sakinlerinin teminatı olarak yeryüzünün direğidirler.⁵⁴ İnsanların içtimâî, siyasî ve idarî işleri imamlara tevdi edilmiştir.⁵⁵ İmam, zamanında tektir, hiç kimse ona (manevi olarak) yaklaşamaz ve hiçbir âlim ona denk olamaz, onun yeri doldurulmaz, eşi ve benzeri bulunamaz.⁵⁶

4. Ayyâşî Tefsirinde İmâmet Düşüncesiyle Lafzı ve Manası Tahrif Edilen Âyetler

4.1. Lafzı Tahrif Edilen Âyetler

Ayyâşî Şîî düşünceyi Kur'ân ile delillendirme adına âyetlere bazı lafızlar eklemek ya da bazı lafızlara harf ekleyip hareke değiştirmek sûretiyle metinde tahrifat yapmıştır. Ayyâşî'nin âyet metninde yaptığı lafzî tahrifat üç başlık altında incelenecektir.

⁴⁹ Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/19.

⁵⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/176.

⁵¹ Abdulvehhâb, *el-Berâhîni'l-İslâmiyye*, 100 (Dipnot); İmâd Ali Abd'üs-Semî', *et-Teysîr fi usûli ve'ticâhü't-tefsîr* (İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2006), 1/124.

⁵² Nâsır b. Abdullah b. Ali Gaffârî, *Usûlu mezhebi's-Şîa: el-İmâmiyyetü'l-isnâaşeriyye* (b.y.:y.y.) 1994, 1/125, 127.

⁵³ Gaffârî, *Usûlu mezhebi's-Şîa*, 1/125, 127. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/19.

⁵⁴ İhsân İlâhî Zâhir, *eş-Şîa ve's-sünne* (Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne, 1995), 27; Ali Ahmed Sâlûs, *Maa isnâaşeriyye fi'l-usûl ve'l-fürû'* (Riyâd: Dâru'l-Fâzile, 2003), 730; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/19; İmâd Ali, *et-Teysîr*, 1/124.

⁵⁵ Cârullah, *el-Veşî'a*, 88; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 2/19.

⁵⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 2/201.

4.1.1. “Ehl-i beyt” ve “Ehl-i beyt'in hakkı” Lafızlarının Eklendiği Âyetler

Ahbâriler'den olan Ayyâşî'nin âyetlere eklediği lafızlar arasında “Ehl-i beyt” ve “Ehl-i beyt'in hakkı” lafızları bulunmaktadır. Ayyâşî'ye göre bu lafızlar, Kur'ân'ın ilk nâzil olduğu halinde mevcutken sonradan silinmiştir.

Ayyâşî, “Allah, Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere üstün kıldı”⁵⁷ âyetinin önce “Ehl-i beyt” lafzı ile birlikte Âdem, Nuh ve İmrân isimleri olmadan “Ehl-i beyt'in hakkı” lafzı ile birlikte “Allah Teâlâ, İbrâhim ailesini ve Muhammed ailesini seçip âlemlere üstün kıldı” şeklinde indiğini sonradan “Ehl-i Beyt” isminin kaldırılıp onların yerine başka isimlerin yazıldığını nakleder.⁵⁸ Diğer bir rivâyette de âyetten bir lafız çıkarmadan “Ehl-i beyt” lafzını ekleyerek⁵⁹ “Ehl-i beyt'in hakkı” şeklinde indiğini zikreder.⁶⁰ Ahbâriler'den olan Kummî, söz konusu âyetin tefsirinde âyetteki “Ehl-i beyt” lafzının umûm, anlamının husûs ifade ettiğini, onların kendi dönemlerinde âlemlere üstün kılındıklarını söyler. Daha sonra “Âlim (Ebû Abdillâh) dedi ki” diyerek âyetin “Ehl-i beyt” şeklinde indiğini nakleder. Kummî de “Ehl-i beyt” lafzının Kur'ân'dan çıkarıldığı görüşündedir.⁶¹ Usûlî ekolden olan Tûsî, öncelikle Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) ve Belhî'nin (ö. 322/934) görüşlerine yer verir. Daha sonra Ehl-i beyt'in kıraatinde “Ehl-i beyt” şeklinde geçtiğini ve bu âyetin, Ehl-i beyt'in seçilmiş, masum ve hatalardan korunmuş olduğuna işaret ettiğini ve ancak bu vasıflardaki kişilerin seçilmiş olabileceğini zikreder.⁶² Taberî, söz konusu âyetin tefsirinde Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem ve Nûh'u dinleri sebebiyle seçtiğini, İbrâhim ve İmrân ailesinin de üzerinde oldukları dinin onların dini (ehl-i İslâm) olduğunu, “İbrâhim ve

⁵⁷ Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Âl-i İmrân 3/33.

⁵⁸ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/299.

⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut : Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/441.

⁶⁰ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/301.

⁶¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî (Kum: Mektebetü'l-Hüdâ, 1984), 1/172-175.

⁶² Tûsî, *et-Tibyân*, 2/441.

İmrân ailesi" ile maksadın mü'minler olduğunu ifade eder. Zira kişinin âli/ailesi; onun tâbileri, kavmi ve o din üzere bulunan kişilerdir.⁶³ Râzî, söz konusu âyetin tefsirinde mahlûkatın; insan, melek, cin ve şeytan olarak yaratıldığını, insanın cin ve şeytandan üstün olduğunu açıklar.⁶⁴ İnsanların meleklerden üstünlüğü konusunda ihtilaf olmakla birlikte Râzî'ye göre âyette "اصْطَفَى/seçti" fiili kullanıldığı için bu fiil derece olarak yüksekliğe delâlet eder. Allah Teâlâ, Hz. Âdem ve onun soyundan gelen peygamberleri tüm âlemlerin üzerine seçip efdal kıldığına göre meleklerin de âlemler sözcüğüne dahil olmasından dolayı insanın meleklerden üstün olması gerekir. "Âlemlere üstün kılınması" ifadesinin kapsamını da tüm zamanlar için değil peygamberlerin kendi dönemlerindeki varlıklara üstün kılınması şeklinde anlamak gerekir. Zira söz konusu ifadenin tüm zamanları içine alacak şekilde kullanıldığını söylemek âyette geçen peygamberlerin de birbirlerine üstünlüğünü gerektirir ki bu tezat oluşturur.⁶⁵

Özetle Ayyâşî'nin naklettiği rivâyetlere göre Âdem, Nûh, İbrâhim ve İmrân ailesi seçilip üstün kılındığı gibi Ehl-i beyt de seçilip üstün kılınmıştır. Râzî'ye göre ise âyette kastedilen Hz. Âdem ve soyundan gelen peygamberlerin tüm zamanlardaki âlemlere değil kendi zamanlarındaki âlemlere üstün kılınmasıdır.

Ayyâşî, "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ" "İnkâr edenleri ve haksızlık yapanları, Allah asla bağışlayacak değildir"⁶⁶ âyetini Cebrâil'in "آل محمد حقهم" lafzı ile birlikte "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا - آل محمد حقهم - لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرْ لَهُمْ" şeklinde indirdiğini söyler. Buna göre âyetin anlamı şöyle olmaktadır: "İnkâr edenleri ve Ehl-i beyt'in hakkını gasbedenleri Allah asla bağışlayacak değildir."⁶⁷ Tûsî, Ayyâşî gibi âyete bir ekleme yapmaz. Ancak o da söz konusu âyetin Hz. Muhammed (s.a.s.) ve Ehl-i beyt'in risâletini inkâr edenlerin aynı zamanda Allah'ı da inkâr etmiş olduklarını bildirdiğini

⁶³ Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 5/328.

⁶⁴ Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 8/198.

⁶⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 8/199.

⁶⁶ en-Nisâ 4/168.

⁶⁷ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/457.

söyler.⁶⁸ Kummî, bu âyetin tefsirini yapmamıştır.⁶⁹ Taberî, Hz. Muhammed'in (s.a.s.) risâletini inkâr edenlerin Allah Teâlâ'yı da inkâr ettiklerini ve küfürleri dolayısıyla onların makamlarına haksızlık yaptıklarını, onlar için bir bağışlanma olmayacağını ifade etmiştir.⁷⁰ Râzî de söz konusu âyette öncesinde yer alan âyetlerde bahse konu olan yahudilerin bazı sıfatlarının zikredildiğini söylemiştir. Onlar, Tevrat'ta geçen Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliği ile ilgili sıfatları gizlemelerinden dolayı Hz. Muhammed'e (s.a.s.) haksızlık yaptıkları gibi söyledikleriyle kalplerine şüphe attıkları avâm halka da haksızlık yapmışlardır. Bundan dolayı onlar asla bağışlanmayacaktır.⁷¹

Görüldüğü üzere Ayyâşî'ye göre; âyette Ehl-i beyt'in hakkını gasbedenlerin bağışlanmayacağı, Râzî'ye göre ise; Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Tevrat'ta geçen sıfatlarını gizleyen yahudilerin affedilmeyeceği bildirilmektedir.

Ayyâşî, “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ” *“Fakat zalimler kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirdiler. Bunun üzerine, yapmakta oldukları kötülükler sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik”*⁷² âyetini Cebrâil'in “أَلْ مُحَمَّدٌ حَقُّهُمْ” lafzı ile birlikte “فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا - أَلْ مُحَمَّدٌ حَقُّهُمْ - غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا - أَلْ مُحَمَّدٌ حَقُّهُمْ - رَجْزًا مِنَ السَّمَاءِ” şeklinde indirdiğini zikreder. Buna göre âyetin anlamı; “Fakat zalimler, Hz. Muhammed ve Ehl-i beyt'in haklarını ifade eden sözleri kendilerine söylenen başka sözlerle değiştirdiler. Muhammed ve Ehl-i beyt'in hakları konusunda yapmakta oldukları sebebiyle zalimlerin üzerine gökten acı bir azap indirdik” şeklindedir.⁷³ Kummî, de “وقال الله” ifadesini kullanarak âyeti “أَلْ مُحَمَّدٌ حَقُّهُمْ” ifadesi ile birlikte vermiştir. Dolayısıyla o da değiştirilen şeyin Ehl-i beyt'in hakları olduğunu iddia etmiştir.⁷⁴ Tûsî, âyetten herhangi bir ifadenin çıkarıldığına veya âyetin Ehl-i beyt hakkında nâzil olduğuna dair bir görüşe yer vermez. O, Taberî

⁶⁸ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/98.

⁶⁹ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/159.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/696.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîhü'l-gayb*, 11/270.

⁷² el-Bakara 2/59.

⁷³ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/135. Âyetlere “أَلْ مُحَمَّدٌ حَقُّهُمْ” ifadesinin eklendiği diğer örnekler için bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 3/79, 94.

⁷⁴ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/48.

ile aynı görüştedir.⁷⁵ Taberî'ye göre değiştirilen şeyden maksat; İsrâiloğularının emredilen sözü söylemeyip onun yerine başka bir söz söylemeleridir.⁷⁶ Allah Teâlâ, "وَإِذْ خُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً" "Kapıdan eğilerek girin ve af dileyin"⁷⁷ buyurmasına rağmen onlar oturup sürünerek ve "حِطَّةً فِي شَعِيرَةٍ/bir arpa tanesi" diyerek girmişlerdir.⁷⁸ Râzî'ye ve müfessirlerin çoğunluğuna göre değiştirilen şeyden maksat: "İsrâiloğularının kendilerine emredilen şeyin yerine başka bir şeyi yapmaları; secde ederek girmeleri istenen kapıdan oturarak ve geri geri sürünerek, "حِطَّةً/af" yerine de "حِطَّةً مِنْ شَعِيرَةٍ/bir arpa tanesi" diyerek girmeleridir.⁷⁹

Hülâsaten Ayyâşî'ye göre "kendilerine söylenenleri başka sözlerle değiştirmeleri"nden maksat; âyetin aslında belirtildiği gibi; zalimlerin Ehl-i beyt'in haklarını ifade eden sözleri başka sözlerle değiştirmeleri, Râzî'ye göre ise İsrâiloğularının kapıdan secde ederek ve "af" dileyerek girmeleri emredilirken oturur vaziyette, geri geri ve "bir arpa tanesi" diyerek girmeleridir.

Zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Ayyâşî, Ehl-i beyt'i ve imamları övmek, onlara düşman gördüğü kimseleri yermek, kendi ideolojisini desteklemek için âyetlere "آل محمد/Ehl-i beyt" ve "آل محمد حقهم/Ehl-i beyt'in hakkı" lafızlarını eklemiştir. Bu eklemeler neticesinde Ayyâşî'ye göre; Ehl-i beyt seçilmiş, üstün kılınmıştır. Ehl-i beyt'in hakkını gasb edenler zalimdir ve onlar için cehennem hazırlanmıştır. Râzî ile Ayyâşî arasında yapılan kıyaslamalarda Ayyâşî'nin Kur'an'a yaptığı ilavelerin ve bu ilavelerle âyetlere verdiği manaların bâtil olduğu ayan beyan ortadadır ve izaha ihtiyaç duymayacak derecede aşikârdır. Tûsî, zikredilen âyet yorumlarında Taberî ve Râzî'ye genellikle muhâlefet etmemiş, onlarla aynı minvalde görüşler paylaşmıştır. Ancak Tûsî'nin Ehl-i beyt kıraati olarak naklettiği, resm-i Mushaf'a uymayan, şâz bir kıraati delil göstererek Âl-i İmrân sûresi otuz üçüncü âyete "آل محمد/Ehl-i beyt" lafzını eklediği görülmektedir.

⁷⁵ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/268.

⁷⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/723.

⁷⁷ el-Bakara 2/58.

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/724.

⁷⁹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 3/525.

4.1.2. “*Ali hakkında*” ve “*Ali'nin velâyeti hakkında*” Lafızlarının Eklendiği Âyetler

Ayyâşî'nin Kur'ân'dan çıkarıldığını savunduğu lafızlar arasında “*Ali hakkında*” ve “*Ali'nin velâyeti hakkında*” lafızları da bulunmaktadır.

Ayyâşî, “*وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ*” “*Onlara, ‘Rabbiniz ne indirdi?’ diye sorulduğunda ‘Eskilerin masallarını!’ diye cevap verirler*”⁸⁰ âyetini Ebû Ca’fer’e⁸¹ isnaden önce “*بي علي*” ifadesi ile birlikte “*وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ - بي علي - قَالُوا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ*” “*Onlara ‘Rabbiniz Ali hakkında ne indirdi?’ diye sorulduğunda ‘Eskilerin masallarını!’ diye cevap verirler*” şeklinde indirildiğini savunmuştur.⁸² Kummî de söz konusu âyetin “*بي علي*” ifadesi ile birlikte indiğini söylemiştir.⁸³ Tûsî ise kâfirlerin “*Eskilerin masalları*” ifadesini, Hz. Muhammed’e (s.a.s.) indirilen vahiy için söylendiğini⁸⁴ Taberî de söz konusu ifadenin Kur’ân hakkında söylendiğini zikretmiştir.⁸⁵ Râzî, Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisinin peygamber olduğuna dair Kur’ân’ın mûcize bir Kitap oluşunu delil olarak getirince inanmayanların Kur’ân’ı yermek için “*O, mûcize bir kitap değil ‘Eskilerin masalları’*” dediklerini söylemiştir.⁸⁶

Kısaca Ayyâşî’ye göre “*Onlara, ‘Rabbiniz ne indirdi?’ diye sorulduğunda ‘Eskilerin masallarını!’ diye cevap verirler*” âyeti, Hz. Ali hakkında indirilenler ve bu âyetleri eskilerin masalları olarak görenler hakkında nâzil olmuştur. Râzî’ye göre ise âyet, Hz. Muhammed’e (s.a.s.) indirilenler ve bu âyetleri eskilerin masalları olarak görenler hakkında nâzil olmuştur.

Ayyâşî, “*فَأَنبَىٰ أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا أَكْثُورًا*” “*İnsanların çoğu inkârcılıkta direndikçe direndiler*”⁸⁷ âyetinin Ebû Ca’fer’e isnaden önce “*بولاية علي*” ifadesi ile birlikte

⁸⁰ en-Nahl 16/24.

⁸¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib’tir (ö. 114/733). Muhammed el-Bâkır olarak meşhur olmuştur. İmâmiyye’nin beşinci imamıdır. Mustafa Öz, “Muhammed el-Bâkır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/506.

⁸² Ayyâşî, *Tefsîrü’l-Ayyâşî*, 3/7.

⁸³ Kummî, *Tefsîrü’l-Kummî*, 1/383.

⁸⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/372.

⁸⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/198.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 20/197.

⁸⁷ el-İsrâ 17/89.

“فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ - بولایة علی - إِلَّا كُفُورًا” “İnsanların çoğu Ali'nin velâyetini inkârcılıkta direndikçe direndiler” şeklinde indiğini nakletmiştir.⁸⁸ Kummî, bu âyetin tefsirine yer vermemiştir.⁸⁹ Tûsî, âyetin tefsirini şu şekilde yapmıştır: “İnsanlar, Kur'ân'ın Allah katından bir kitap olduğuna dair Kur'ân'da misaller verilmesine rağmen bu gerçeği inkârda direnmektedirler.”⁹⁰ Taberî, söz konusu âyeti “Allah'ın insanlara ihsan ettiği nimet ve lütufları inkârda direnme” olarak tefsir etmiştir.⁹¹ Râzî, “insanların inkârcılıkta direnmelerinden maksat; Allah'ın tevhîd, nübüvvet ve âhirete dair Kur'ân'da birçok delil getirmesine rağmen onların Allah'ı inkâr etmede ısrarcı olmalarıdır” demiştir.⁹²

Görüldüğü üzere Ayyâşî, âyetteki “inkârda direnmeyi”, “Hz. Ali'nin velâyetini kabul etmemekte direnme” olarak göstermek için âyete “بولایة علی” ifadesini ilave etmiştir. Râzî'ye göre ise inkâr edilen ve kabulde direnilen şey Hz. Ali'nin velâyeti değil, Allah'ın varlığına ve birliğine dair getirilen delillerdir.

Ayyâşî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ” “Ey Ehl-i Kitap! Sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz Kitab'a iman edin”⁹³ âyetinin Ebû Ca'fer'e isnaden önce “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ - فِي عَلِي - مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ” “Ey Ehl-i Kitap! Sizdekini doğrulamak üzere Ali hakkında indirdiğim kitaba iman edin” şeklinde indiğini nakletmiştir. Ayyâşî, bu âyete “ني علي” lafzını eklemenin yanı sıra âyetteki “نَزَّلْنَا” lafzını da “أَنْزَلْتُ” şeklinde değiştirmiştir.⁹⁴ Kummî, bu âyetin tefsirine yer vermemiştir.⁹⁵ Tûsî'ye göre âyetteki hitap, yahudi ve hıristiyanlardır. Allah Teâlâ, onlara Hz. Muhammed'e (s.a.s.) ve Kur'ân'da indirilenlere iman etmelerini emretmiştir.⁹⁶ Taberî de hitâbın yahudilere olduğunu ve Allah Teâlâ'nın onlara Tevrat'ı doğrularak Kur'ân'da Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilenleri tasdik etmelerini emrettiğini ifade etmiştir.⁹⁷ Râzî'ye göre bu

⁸⁸ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 3/82.

⁸⁹ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/26.

⁹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/517.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/468.

⁹² Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 21/407.

⁹³ en-Nisâ 4/47.

⁹⁴ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/402.

⁹⁵ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/140.

⁹⁶ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/215.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/111.

hitap, kendilerine kitap verilenlere hastır, ayrıca onların âyette “*kitap verilenler*” olarak nitelenmesi Tevrat’ın tümünü bilmelerini gerektirmektedir. Zira önceki âyette bahse konu olan yahudiler Tevrat’ın hepsini bilmedikleri için “*أَوْثُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ*” “*Kitaptan bir nasip verilenler*”⁹⁸ olarak nitelenmişlerdir. Bu kimseler, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) peygamberliğine dair delilleri bilmekteydiler ve bu deliller Tevrat’ta zikredilmişti. İşte hem Tevrat’ta hem de Kur’ân’da geçen bu deliller dolayısıyla onlardan Hz. Peygamber’e (s.a.s.) iman etmeleri istenmiştir.⁹⁹

Hülâsaten Ayyâşî’ye göre söz konusu âyet, Ehl-i Kitab’a hitap etmekte olup Kur’ân’da Hz. Ali hakkında anlatılanlara iman etmeyi emretmektedir. Râzî’ye göre ise yahudilere hitap etmekte olup Kur’ân’da Hz. Muhammed’in (s.a.s.) peygamber olduğuna dair delillere inanmayı emretmektedir.

Ayyâşî, “*وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا*” “*Rabbin Âdemoğulları’ndan -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim?’ ‘Elbette öyle! Tanıklık ederiz’ dediler*”¹⁰⁰ âyeti hakkında şunu nakleder: Câbir’in naklettiğine göre o, Ebû Ca’fer’e dedi ki: “Mü’minlerin emirini (Hz. Ali’yi), mü’minlerin emiri olarak kim isimlendirdi”? Ebû Ca’fer dedi ki: “Allah’a yemin olsun, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) şu âyet nâzil oldu:

‘*وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ-وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ-*’ “*Onları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: ‘Ben sizin rabbiniz değil miyim? Muhammed Allah’ın elçisi, Ali emîru’l-mü’minîn değil mi?’*” İşte burada Allah Teâlâ, Ali’yi emîru’l-mü’minîn olarak isimlendirmiştir.¹⁰¹ Kummî, söz konusu âyette; Allah’ın rubûbiyyetini, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) nübüvvetini, Ali’nin ve imamların imâmetini kabul konusunda söz alındığını zikretmiştir.¹⁰² Tûsî, söz konusu âyeti imâmete hamletmeden farklı görüşlere yer vererek tefsir etmiştir. Bunlardan Cubbâî’nin görüşüne göre; “*sırtlarından zürriyetlerinin alınması*”; kişinin babasının sırtında nutfe olarak yaratılması, akabinde anasının rahminde nutfe

⁹⁸ en-Nisâ 4/44.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 10/95.

¹⁰⁰ el-A’râf 7/172.

¹⁰¹ Ayyâşî, *Tefsîrü’l-Ayyâşî*, 1/174.

¹⁰² Kummî, *Tefsîrü’l-Kummî*, 1/247.

278 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması olarak var edilmesi, sonra farklı aşamalardan geçerek dünyaya getirilmesidir. Onların kendilerine şahit tutulması ise bülûğa erip akılları kemâle erdiğinde ve Rablerini tanıdıklarında gerçekleşir. Peygamberlerin lisanı ile onlara “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” denilir. Onlar da “Evet” derler. Zira artık onlar Rablerini tanımaktadırlar.¹⁰³ Râzî, ahdin nasıl alındığı ile ilgili farklı görüşler nakletmiştir. Hadis-i şerife dayanan bir görüşe göre ki, Taberî de benzer rivâyetler nakletmiştir; “Allah Teâlâ, Hz. Âdem’in sırtını sıvazlamış ve kıyamete kadar gelecek tüm zürriyetler Hz. Âdem’in sırtından çıkmış ve onlara “Ben sizin Rabbiniz değil miyim” demiş, onlar da ‘Evet, Rabbimizsin’ demişlerdi.”¹⁰⁴ Râzî’nin tercihe şayan gördüğü diğer bir görüşe göre; Allah Teâlâ, zürriyetleri (çocukları) babalarının sulbünden çıkararak annelerinin rahmine yerleştirdi. Böylelikle onları başlangıçta alaka sonra mudğa ardından kâmil bir insan haline getirerek mükemmel bir canlı yaptı. Akabinde de kendisinin birliğine, yarattıklarının harikulâde ve sanatının şaşırtıcı olduğuna dair getirdiği deliller ile onları kendilerine şahit tuttu. Bu şekildeki şahitlik ile de onlar her ne kadar lisân ile olmasa da sanki “Evet, Rabbimizsin” demiş oldular.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Ayyâşî’ye göre söz konusu âyette insanlardan Hz. Muhammed’in (s.a.s.) resul, Hz. Ali’nin mü’minlerin emîri olduğuna dair ahit alınmıştır. Râzî’ye göre ise insanlardan Allah’ın varlığına ve birliğine, mükemmel bir yaratıcı, müthiş bir sanatkâr olduğuna dair ahit alınmıştır.

Ayyâşî, “الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ” “Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim”¹⁰⁶ âyeti hakkında şu rivâyeti nakleder: Hz. Peygamber (s.a.s) Cuma günü Arafat’a çıktığında Cebrâil (a.s.) gelip ona şöyle demiştir: “Ey Muhammed! Allah Teâlâ, sana selâm gönderiyor ve şöyle buyuruyor: ‘Ey Muhammed! Ümmetine de ki: Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim -Ali b. Ebî Tâlib’in velâyeti ile dininizi tamamladım- Size nimetimi tamamladım. Bundan sonra bir şey indirecek değilim. Namazı, zekâtı, orucu, hacı farz kıldım, imâmeti de bunların beşincisi kıldım. Bu dört farzı ancak beşincisi ile birlikte kabul ederim.”¹⁰⁷ Kummî söz konusu âyetin tefsirinde Allah Teâlâ’nın son indirdiği farzın imâmet esası olduğunu bundan sonra herhangi bir

¹⁰³ Tûsî, *et-Tibyân*, 5/28-29.

¹⁰⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/546-551; Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 15/398.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtihü’l-gayb*, 15/400.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/3.

¹⁰⁷ Ayyâşî, *Tefsîrü’l-Ayyâşî*, 2/9; Ayrıca bk. Kummî, *Tefsîrü’l-Kummî*, 2/428.

hükümün inmediğini ve en son “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim*” âyetinin indiğini ifade etmiştir.¹⁰⁸ Tûsî, öncelikle başta İbn Abbâs olmak üzere birçok müfessirin savunduğu: “Söz konusu âyet inmeden önce emir ve nehiyeler, helaller ve haramlar belirlenmiş, bundan sonra bu hükümlere bir şeyin eklenmesi veya çıkarılması söz konusu olmamıştır” görüşüne yer verir. Ardından Ebû Ca’fer ve Ebû Abdillâh’a¹⁰⁹ isnaden bu âyetin Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Vedâ haccından dönerken Hz. Ali’yi ümmetin başına imam tayin etmesinden sonra indiğini belirtir.¹¹⁰ Taberî’ye göre *dinin kemâle erdirilmesi*; Mekke’nin yalnızca mü’minlere tahsis edilmesi, müşriklerin Mekke’den tecrit edilmesi ve Allah Teâlâ’nın bu âyeti Hz. Peygamber’e (s.a.s.) indirmesi ile,¹¹¹ *nimetin tamamlanması* ise; sahâbenin müşrik olan düşmanlara üstünlük sağlaması, müşriklerin Mekke’den çıkarılması ve onların artık mü’minlerin şirke dönme beklentilerini kaybetmeleri ile gerçekleşmiştir.¹¹² Râzî’ye göre *dinin kemâle erdirilmesi*; “Dininiz daha önce eksikti, dininizi tamamladım” anlamına gelmez. Din, her zaman için kâmilidir. Ancak dinin başlangıçtaki kemâliyeti, bir döneme kadar olan kemâliyettir, son zamanındaki kemâliyetse kıyamete kadar devam edecek olan kemâliyettir.¹¹³ “*Nimetimi tamamladım*” ifadesi, dinî ve şerî buyrukların tamamlanması anlamına gelmektedir. Adeta Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Bugün dininizi kemâle erdirdim ve bu kemâle erdirme dolayısıyla size nimetimi tamamlamış oldum.”¹¹⁴

Özetle Ayyâşî, *dinin kemale erdirilmesi* ile maksadın; Hz. Ali’nin velâyetinin ilan edilmesi, *nimetin tamamlanması* ile maksadın; namaz, zekât, oruç, hac farîzalarına son olarak imâmet akîdesinin eklenmesi olduğunu iddia etmiştir. Râzî, *dinin kemale erdirilmesi* ile maksadın; dinin kıyamete kadar sürecek olan kemâliyeti, *nimetin tamamlanması* ile

¹⁰⁸ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/162.

¹⁰⁹ Babası Muhammed el-Bâkır’dır. Tam ismi; Ebû Abdillâh Ca’fer b. Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynelâbidîn’dır (ö. 148/765). İsnâaşeriyye’nin altıncı imamıdır. Ebû Abdillâh, Ca’fer es-Sâdık’ın künyesi olarak kullanılır. Mustafa Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/1-3.

¹¹⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/514.

¹¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/82.

¹¹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/83.

¹¹³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 11/287.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 11/289.

280 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
maksadın; dinî ve şerî buyrukların tamamlanması olduğunu ifade etmiştir.

Zikredilen örneklerde görüldüğü gibi Ayyâşî, Ebû Ca'fer'e isnaden naklettiği rivâyetlerde âyetlere “*علي* /Ali hakkında”, “*بِأَمْرِ عَلِيٍّ* /Ali'nin velâyeti hakkında” ve “*وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ* /Ali, mü'minlerin emiri” ifadelerini eklemiştir.¹¹⁵ Ayyâşî, söz konusu âyetlerin tahrife uğradığını ve âyetlerin kendisinin naklettiği şekilde indirildiğini iddia etmiştir. Ayyâşî'nin bu iddiaları için Râzî tefsirine başvurulduğunda onun bu iddialarının tamamen asılsız olduğu ve bu lafızları mezhepsel kaygılarla âyetlere eklemeye çalıştığı ortaya çıkmaktadır. Kummî burada verilen örneklerden birisinde “*علي* /Ali hakkında” lafzını âyete eklemiştir. Ancak makâlede zikredilmemekle birlikte Kummî'nin “*علي* /Ali hakkında”, lafzını ilave ettiği âyetler bulunmaktadır.¹¹⁶ Bu durum, Ayyâşî ile Kummî'nin Hz. Ali'nin velâyetini ifade eden lafızların Kur'ân'dan çıkarıldığı iddiasında aynı görüşte olduklarını göstermektedir. Tûsî, “*علي* /Ali hakkında”, ifadesini âyetlere ilave etmemekle birlikte te'vili mümkün olan ifade ve lafızları Hz. Ali'nin velâyetine hamletmiştir. Taberî ve Râzî'nin ilgili âyetlerdeki tefsirlerinden Tûsî'nin zaman zaman Şîa'daki imâmet düşüncesinin etkisinde kalarak âyetleri yorumladığı anlaşılmaktadır.

4.1.3. “*أُمَّةٌ*” Lafzındaki Tahrifler

Ayyâşî, “*أُمَّةٌ*” lafzının geçtiği bazı âyetlerde “*أُمَّةٌ*” kelimesine hemze ekleyerek ve hareke değiştirerek bu lafzın önce “*أُمَّةٌ*” şeklinde nâzil olduğunu savunmuştur.

Ayyâşî, “*كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ*” “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoyarsınız”¹¹⁷ âyetindeki “*أُمَّةٌ* /ümme” lafzının Hz. Ali'nin kıraatine göre “*أُمَّةٌ* /imamlar” şeklinde olduğunu, bu lafızla sadece Hz. Muhammed (s.a.s.) ve onun vâsilerinin kastedildiğini ve haddi zatında Cebrâil'in âyeti “*كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ*” “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız” şeklinde indirdiğini zikretmiştir.¹¹⁸ Kummî söz konusu âyeti açıklarken

¹¹⁵ Ayyâşî tefsirinde “*علي* /Ali” ifadesinin eklendiği diğer bir örnek için bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/143.

¹¹⁶ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/159; 2/286.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/110.

¹¹⁸ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/335.

şunu nakleder: Bir kişi Ebû Abdillâh'ın yanında bu âyeti “ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ” “Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz” şeklinde okumuştur. Bunun üzerine Ebû Abdillâh: “Mü'minlerin emiri, Hasan ve Hüseyin'i öldürenler mi en hayırlı ümmet”? demiş okuyan kişi de: “Canım sana feda olsun! Öyleyse bu âyet nasıl nâzil oldu?” demişti O da bu âyetin: “ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ” “Siz, insanlar için çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız” şeklinde indiğini söylemiştir.¹¹⁹ Tûsî, söz konusu âyet hakkında İbn Abbâs'tan hayırlı ümmetin; Hz. Peygamber'le birlikte hicret eden kimseler olduğunu, Dahhâk'tan ise; Hz. Peygamber'in ashâbı olduğunu nakleder. Bu âyetin imamlardan bahsettiği ile ilgili doğrudan bir açıklamada bulunmaz.¹²⁰ Taberî, en hayırlı ümmetin kim olduğu konusunda ihtilaf bulunduğunu belirtmiştir. Rivâyetlerde en hayırlı ümmet olarak; Mekke'den Medine'ye hicret eden muhâcirler, sahâbiler¹²¹ ve ümmet-i Muhammed sayılmıştır. Taberî de son görüşü tercih eder.¹²² Râzî: “En hayırlı ümmet ifadesi, lafzından dolayı sahâbeye hitap olmakla birlikte bütün Muhammed ümmeti hakkında umûmî bir ifadedir” der.¹²³

Görüldüğü üzere “أُمَّة” lafzının geçtiği âyetler “الْأُمَّة” lafzı ile değiştirildiğinde imamlar için bir övgü ve yüceltme manası ortaya çıkacaksa Ayyâşî bunu yapmaktan geri durmamıştır.¹²⁴ Bu tahrifat ile imâmetin Hz. Ali ve soyundan gelen imamların hakkı olduğunu ve onların seçkin insanlar olduklarını ispat etmeye çalışmıştır.

5. Te'ville Manası Tahrif Edilen Âyetler

Ayyâşî, âyetlere yaptığı lafzî eklemelerin yanı sıra yaptığı bâtil yorumlarla da âyetlerin manasında tahrifat yapmıştır. Özellikle ülü'l-emr, âdil, rehber vb. lafızların zikredildiği âyetleri tefsir ederken imâmet ilkelerini tasdik eden manalar ortaya koyabilmek adına âyetleri bağlamından ve nüzûl ortamından kopararak tefsir etmiştir. Örneğin “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ” “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de itaat edin”¹²⁵ âyetindeki “ülü'l-emre itaat” emrinin Hz. Ali ve imamlar hakkında nâzil olduğunu,

¹¹⁹ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/110.

¹²⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 2/558.

¹²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/671.

¹²² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/674-675.

¹²³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 8/323.

¹²⁴ Diğer bir örnek için bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 2/438.

¹²⁵ en-Nisâ 4/59.

Allah Teâlâ'nın imamları, peygamberlerin yerine getirdiğini ancak imamların peygamberlerden farklı olarak bir şeyi haram veya helal kılmadıklarını zikreder. Daha sonra Ebû Abdillâh'a isnaden "ülü'l-emr" ile kastedilenlerin Ali b. Ebî Tâlib, Hasan, Hüseyin, Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin, Muhammed b. Ali (el-Bâkır), Ca'fer es-Sâdık olduğunu zikreder. Ayyâşî, dinin temel şartlarını; "kelime-i şehâdet getirmek, Resûlullah'a iman etmek, Allah'tan gelenleri tasdik etmek, zekât vermek, Allah'ın emri olan Ehl-i beyt'in velâyetini kabul etmek" olarak sayar.¹²⁶ İmamlar, rehber ve hidayet üzeredirler, onlar Kur'ân ile Kur'ân da onlarla beraberdirler, Kur'ân onlardan ayrılmaz, onlar da Kur'ân'dan ayrılmazlar, onlar hürmetine ümmete yardım edilir, yağmur yağdırılır, belalar def edilir, dualar kabul edilir.¹²⁷ Ayyâşî bu ön bilgiler sonrasında meseleyi aslî ve bağlayıcı bir delile dayandırır. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kim imamını tanımadan ölürse câhiliye üzere ölmüştür."¹²⁸ Kummî, âyette geçen "ülü'l-emr" ifadesini "mü'minlerin emiri" (Hz. Ali) olarak tefsir eder.¹²⁹ Tûsî ise hem Ehl-i sünnet hem de Şîî müfessirlerin görüşlerine yer verir. Ebû Hureyre'ye göre "ülü'l-emr" idarecilerdir. Câbir b. Abdullah'tan gelen rivâyete göre; âlimlerdir. Şîî imamlardan Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a göre; Ehl-i beyt'ten olan imamlardır. Tûsî, seleften naklettiği bu görüşler sonrasında kendi görüşünü de açıklar. Ona göre Allah Teâlâ, kendisine ve Resûlüne itaati farz kıldığı gibi aynı şekilde imamlara da mutlak itaati farz kılmıştır. Hatadan ve yanılmaktan korunmuş, masum kimseler haricinde hiç kimseye mutlak itaat câiz değildir. Kendilerine mutlak itaatin vacip kılındığı kişiler, ne âlimler ne de idarecilerdir, onlar temiz ve masum olduklarına dair birçok delil bulunan imamlardır.¹³⁰ Taberî, "ülü'l-emr" ifadesi ile ilgili farklı görüşlere yer verir. Buna göre "ülü'l-emr" ile idareciler, yöneticiler, seriyye komutanları, âlimler, fakihler, sahâbiler, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer kastedilmiş olabilir. Taberî bu görüşler içerisinde idareci ve yöneticiler görüşünü doğru bulur.¹³¹ Râzî'ye göre;

¹²⁶ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/411.

¹²⁷ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/413.

¹²⁸ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/412.

¹²⁹ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/141.

¹³⁰ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/237.

¹³¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/176-183.

“ülü'l-emr” ifadesi ile idareci ve yöneticiler kastedilmez, zira onların yapılmasını istediği birçok işte haram fiiller ve haksız uygulamalar bulunur. Bundan dolayı yönetici ve idarecilere kayıtsız itaat vacip değildir. Onlara, ancak verdikleri hükümlerin hak ve doğru olduğuna dair deliller sundukları durumlarda itaat etmek vaciptir. Söz konusu ifade ile İmâmiyye'nin dediği gibi masum imamlar da kastedilemez. Şayet maksat imamlar olsaydı söz konusu âyetin devamında “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz bunu Allah'a ve peygambere götürün”¹³² yerine “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz bunu imamlara götürün” denilmesi gerekirdi. Ayrıca İmâmiyye'ye göre her dönemde sadece bir imam olur. Hâlbuki âyette “ülü'l-emr/emir sahipleri” tabiri çoğul olarak kullanılmıştır. Râzî'ye göre de Allah Teâlâ kesin itaati emrediyorsa o kişinin de hata ve günahlardan korunmuş, masum,¹³³ âdil bir kişi olması, zalim olmaması gerekir.¹³⁴ Bu da sadece ümmetin icmâsı ile gerçekleşebilir. O halde bu ifade ile “ehlü'l-hâl ve'l-akd” kastedilir ki bunlar da icmâ ehli (âlim ve müçtehit) kişilerdir.¹³⁵ Râzî, imâmetin vasiyet yoluyla geçtiğini söyleyen İmâmiyye'nin görüşünün bâtil olduğunu söyler. Zira Allah Teâlâ, “Peygamberleri onlara 'Allah size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi' dedi. 'Biz hükümdarlığa ondan daha lâyük iken ve ona servet bakımından bir zenginlik de verilmemişken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olur?’ dediler. Peygamber 'Allah, onu sizin için seçti’”¹³⁶ buyurarak İsrâiloğulları'na krallık yapacak kişinin kendi soylarından gelmemiş olmasını kınamalarının gereksiz olduğunu ve kendisinin seçtiği kimsenin buna lâyük olduğunu açıklamıştır.¹³⁷

Hülâseten Ayyâşî'ye göre âyetteki “Ülü'l-emre itaat edin” ifadesi ile Hz. Ali ve imamlara itaat, Râzî'ye göre ise icmâ ehli olan âlim ve müçtehitlere itaat kastedilir.

Ayyâşî, “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” “Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder”¹³⁸ âyetinde belirtilen emanetin ehline

¹³² en-Nisâ 4/59.

¹³³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 10/113-115.

¹³⁴ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 4/39.

¹³⁵ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 10/113-115.

¹³⁶ el-Bakara 2/247.

¹³⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 6/504.

¹³⁸ en-Nisâ 4/58.

284 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması

tevdî edilmesini, “Velâyeti ehline tevdî edin” şeklinde tefsir eder. Velâyete ehil kimseler de Hz. Muhammed’in (s.a.s) soyundan imamlardır. İmam, imâmeti kendisinden sonra gelen imama tevdî eder. Onların dışında hiç kimse tercih edilemez ve onlar bu görevden azledilmezler. Yine “وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” âyetinde belirtilen adaletle hüküm verecek kimseler de “Hz. Muhammed (s.a.s) ve Ehl-i beyt”tir. Allah Teâlâ, onlara itaati emretmektedir.¹³⁹ Kummî’ye göre de söz konusu âyet, imamlara kendisinden sonra gelen imama görevi tevdî emrini bildirmekte ve “وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ” kısmı ile de imamlara, insanlar arasında adil olmaları emredilmektedir.¹⁴⁰ Tûsî bu konuda birkaç görüşe yer verir. Birinci görüşe göre emanetin ehline verilmesi; Bir şeyi emanet alan kişinin o emaneti teslim etmesidir. İkinci görüşe göre; imamların bu görevi sonra gelen imama tevdî emrini içerir. Tûsî, ilk görüşün kabûle şayan olduğunu ancak ikinci görüşün de oraya dahil olduğunu ifade eder.¹⁴¹ Dolayısıyla bu konuda Tûsî, Ayyâşî ve Kummî ile aynı düşüncededir. Ancak Tûsî, adaletle hükmetmeleri gereken kişilerin hâkimler olduğunu söyleyerek Ayyâşî ve Kummî’den ayrılır. Taberî, âyetteki emanetlerin; Allah’ın toplanmasını ve taksimini yöneticilere emanet ettiği fey ve sadakalar olduğunu “Emanetleri ehline verin” ve “Adaletle hükmedin” emrinin yöneticilere yönelik bir emir olduğunu ifade eder.¹⁴² Râzî, âyetteki emanetin ehline tevdi edilmesi ile ilgili geniş açıklamalarda bulunmakla birlikte biz konumuzla ilgili olan kısmına yer vermek istiyoruz. Söz konusu âyetin nüzûl sebebi şu hâdisedir: Hz. Peygamber (s.a.s.), Kâbe anahtarını, emanetçisi olan Osman b. Talha’dan almış daha sonra bu anahtarı Hz. Abbâs ve Hz. Osman’a emanet olarak geri vermek istemişti. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) söz konusu âyetle Kâbe’nin anahtarını, eski emanetçisi Osman b. Talha’ya vermesini emretmiştir.¹⁴³ Âyetin nüzûl sebebi bu olmakla birlikte âyet bu hâdiseye tahsis edilemez. Her türlü emanetin sahibine teslimini gerektirir. Kişinin Rabbiyle, insanlarla ve nefsiyle hukuku bulunmakta olup bu hukuktan

¹³⁹ Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/407.

¹⁴⁰ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/141.

¹⁴¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/234.

¹⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/172.

¹⁴³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 10/108.

doğın emanetlere riâyet etmesi gerekir.¹⁴⁴ Râzî, âyette adaletle hükmetmeleri emredilen kişilerin hâkimler olduğu konusunda icmâ bulunduğunu ifade eder.¹⁴⁵

Özetle, Ayyâşî'ye göre âyetteki “Emaneti ehline tevdi edin” emrinden maksat; imamın imâmet görevini kendisinden sonra gelen imama tevdi etmesi, Râzî'ye göre ise her türlü emanetin sahibine teslim edilmesidir. Ayyâşî'ye göre “Adaletle hükmetme” emrinin muhâtabı; Hz. Muhammed ve Ehl-i beyt'ten olan imamlar, Râzî'ye göre ise hâkimlerdir.

Ayyâşî'ye göre “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رَسُولَهُ” “Ey peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun”¹⁴⁶ âyeti Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insanların başına Ali'yi tayin etmesini ve Ali'nin velâyetini insanlara bildirmesini emretmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) insanların “Amcaoğlunu başa getirdi” demelerinden ve kendisine karşı taşkınlık yapmalarından korkmasından dolayı “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ” “Ey peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et...!” âyeti inmiştir. Buna binaen Hz. Peygamber (s.a.s.), Gadîr-i Hum'da Hz. Ali'nin velâyetini duyurur.¹⁴⁷ Kummî de “Ey peygamber! Rabbinden sana indirilene tebliğ et!” ifadesinin Hz. Ali hakkında indiğini belirtir. Âyetteki “Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun” ifadesinin Vedâ haccından dönerken nâzil olduğunu ifade eder. Burada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) veda hutbesi olarak bilinen konuşmasına yer verir. Dikkat çeken nokta ise Şîi literatürde sekaleyn hadisi olarak bilinen Hz. Ali'nin velâyeti hakkındaki rivâyettir. “Ben size iki şey (sekaleyn) bırakıyorum eğer bunlara sarılırsanız asla sapıtmazsınız. Bunlar Allah'ın Kitabı Kur'ân ile benim soyum yani Ehl-i beyt'imdir. Her şeyden haberdar, Latîf olan Allah, bana havuzumun başında benimle buluşuncaya kadar ikisinin birbirinden ayrılmayacağını bildirdi. İyi bilin ki! Kim bu ikisine sarılırsa kurtulur, kim de onlara muhâlefet ederse helak olur. Tebliğ ettim mi? Allah'ım, şahit ol.” Kummî, bu rivâyetle birlikte farklı rivâyetler de nakleder. Söz konusu âyet indikten sonra Hz. Peygamber (s.a.s.), Hz. Ali'nin elinden tutup ashâbına hitâben “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, ona dost olana sen de dost ol, ona düşman olana

¹⁴⁴ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 10/109.

¹⁴⁵ Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 10/110.

¹⁴⁶ el-Mâide 5/67.

¹⁴⁷ Ayyâşî, *Tefsîri'l-Ayyâşî*, 2/62.

286 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
sen de düşman ol!" buyurmuştur.¹⁴⁸ Tûsî, âyetin nüzûl sebebi olarak dört rivâyete yer verir. Ebû Ca'fer ve Ebû Abdillâh'tan naklettiği rivâyet dikkat çekicidir. Bu rivâyete göre Allah Teâlâ, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) Hz. Ali'yi vekil tayin etmesini emredince Hz. Peygamber (s.a.s.), bu emrin bazı sahâbîlere ağır gelmesinden korktu. Bunun üzerine Allah Teâlâ, emrini yerine getirmesi konusunda Hz. Peygamber'i (s.a.s.) cesaretlendirmek için "Eğer bunu yapmazsan..." âyetini indirdi. Bu rivâyetleri naklettikten sonra Tûsî kendi görüşünü açıkladığı kısımda âyetteki hitâbın Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yönelik bir emir olduğunu belirtir ancak bu emirle açıkça neyin kastedildiğini söylemez.¹⁴⁹ Taberî, "Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et!..." âyetinin "Ey Muhammed! Bu sûrede anlatılan yahudi ve hıristiyanlar hakkındaki kıssaları onlara tebliğ et" anlamına geldiğini söyler. Zira bu sûrede; onların Rablerine karşı küstahça davrandıkları, peygamberlerine saldırdıkları, kitaplarını değiştirip tahrif ettikleri ve din anlayışlarının bozuk olduğu zikredilmiştir.¹⁵⁰ Râzî, "Rabbinden sana indirileni tebliğ et!" ifadesi ile ilgili çok sayıda nüzûl sebebi zikreder. Bunlar içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Hz. Ali için "Ben kimin dostu isem Ali de onun dostudur..." rivâyeti de bulunmaktadır. Ancak Râzî, söz konusu âyetten önce ve sonra yer alan birçok âyetin yahudi ve hıristiyanlarla ilgili olması ve bu âyetin kendisinden önce ve sonraki âyetlerle uyumsuz olacak şekilde tek başına araya konulmasının uzak bir ihtimal olmasından dolayı âyetin Hz. Ali ile ilgili olduğunu kabul etmez. Bu âyette Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e (s.a.s.), yahudi ve hıristiyanların hile ve tuzaklarına aldırış etmeden ve korkmadan tebliğine devam etmesini emretmektedir.¹⁵¹ Râzî, "Eğer bunu yapmazsan..." ifadesinin "Eğer onun risâletini tebliğ etmezsen şüphesiz ki, onun risâletini tebliğ etmemiş olursun" anlamına geldiğini ve dolayısıyla mübâlağalı tehdit bildirdiğini söyler.¹⁵²

Görüldüğü üzere Ayyâşî ve Râzî'ye göre "Rabbinden sana indirileni tebliğ et!" ifadesi Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir emirdir. Ancak Ayyâşî'ye göre; Hz. Peygamber'e (s.a.s.) insanların başına Ali'yi tayin etmesi ve

¹⁴⁸ Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, 1/172-175.

¹⁴⁹ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/588.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/567.

¹⁵¹ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/401.

¹⁵² Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/400.

Ali'nin velâyetini insanlara bildirmesi emredilmiş, Râzî'ye göre ise Hz. Peygamber'e (s.a.s.), yahudi ve hıristiyanların tuzaklarına aldırış etmeden tebliğine devam etmesi emredilmiştir.¹⁵³

Ayyâşî, burada zikredilen örnekler haricinde çok sayıda âyeti zorlama te'villerle Ehl-i beyt'in imâmetine delil olarak göstermiştir. Ancak tüm örnekleri zikretmek bir makalenin hacmini aşacağından diğer örneklerin geçtiği yerler dipnotta belirtilmiştir.¹⁵⁴

Ayyâşî ve Kummî, ülü'l-emr, rehber, âdil topluluk vb. lafızları genelde Muhammed el-Bâkır'dan gelen rivâyetlere dayandırarak doğrudan imamlara hamletmiş ve zikredilen âyet yorumlarında ikisi de görüş birliğinde olmuştur. Ayyâşî; İbn Abbâs, İbn Mes'ûd gibi sahabenin önde gelen müfessirlerin görüşlerine yer vermez. Tûsî ise Şîî imamların görüşlerine yer verdiği gibi sahâbenin ve Ehl-i sünnet âlimlerin görüşlerine de yer verir. Ancak o da tercih noktasında Şîî imamların görüşlerini tercih eder. Te'vile açık âyet yorumlarında mensubu olduğu mezhebin etkisi altında kalmıştır. Verilen örneklerde Râzî ile Taberî birbirine yakın, muhâlif olmayan görüşler ortaya koymuştur. Diğer taraftan Râzî ile Ayyâşî'nin âyet yorumlarında ortak olduğu noktalar yok denecek kadar azdır. Ayyâşî'nin yaptığı yorumların ne Râzî ile ne de Taberî ile bağdaştırılması mümkündür. Ayyâşî, İmâmiyye'nin imâmet ideolojisi etkisinde âyetleri te'vil ederek her türlü övgü ve yüceltmeyi imamlara, her türlü yergiyi de muhâlif gördüğü kişilere hamletmeye çalışmış, imâmeti Kur'ân ile temellendirme adına yaptığı yorum ve nakillerle âyetleri tahrif etmiştir.

Sonuç

Ahbâriler'den olan Ayyâşî, mensubu olduğu Şîî mezhebinin imâmet esaslarını Kur'ân nassına dayandırmak için kimi yerde aşırı bâtinî yorum yapmış, kimi yerde âyetlerin tahrif edildiğini iddia etmiş, kimi yerde daha da ileri giderek âyet metnine bazı lafızlar ilave etmiştir. Ayyâşî, üç âyete "آلِ عَلِيٍّ / Ali hakkında", iki âyete "بِوَالِيَةِ عَلِيٍّ / Ali'nin velayeti", beş âyete "آلِ مُحَمَّدٍ / Muhammed ailesinin hakkı", bir âyete "آلِ عَهْلِ / Ehl-i

¹⁵³ Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, 12/401.

¹⁵⁴ Ayyâşî tefsirinde imâmete hamledilen diğer âyetler için bk. Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1/131, 141, 143, 152, 153, 172, 174, 421, 423, 456; 2/164, 43-44, 177-178, 303, 323. Âyyâşî'nin içerisinde yergi bulunan âyetleri ilk üç halifeye ve ashâba hamlettiği örnek için bkz. 1/174; 2/43.

beyt” ifadelerini ilave etmiştir. Bir âyete de “ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرٌ ”
 وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَأَنَّ عَلِيًّا أَمِيرٌ /Muhammed Allah’ın elçisi Ali mü’minlerin emiridir” ifadelerini eklemiştir. Ayyâşî, âyetlere lafız ilave ederken; “Cebrâil bu âyeti şöyle indirdi”, “Âyet Rasûlullah’a şöyle indi” “Ali’nin kıraatinde şöyledir” ifadelerine yer vermiştir. Yine “أُمَّة” lafzının geçtiği iki âyette lafızda tahrif yaparak ilk olarak âyetin “أُمَّة”/imamlar” şeklinde indiğini, bu lafzın sonradan tebdile uğradığını iddia etmiştir. Ayyâşî’nin imâmetle ilişkilendirdiği on iki âyete lafız ilave ettiği, iki yerde lafızda değişiklik yaptığı ve toplamda on dört yerde lafız düzeyinde tahrif yaptığı tespit edilmiştir. Ayyâşî, özellikle Allah’a ve Resûlü’ne iman ve itaati emreden âyetlere yaptığı söz konusu ilavelerle imâmeti iman esaslarından birisi gibi göstermeye çalışmış, imamların özel statü sahibi olduklarını ve üstün vasıflar taşıdıklarını âyetlerden deliller getirerek ispatlamaya çalışmıştır.

Ayyâşî, Kur’ân metnine yaptığı lafız ilavelerini genelde şu üç tarike dayandırmaktadır. Birincisi, “Ebû Ca’fer > Câbir” tariki. İkincisi, “Ebû Ca’fer > Babam Hamza es-Sümmâlî” tariki. Üçüncüsü, “Ebû Ca’fer > Câbir > Amr b. Şimr” tariki.

Ayyâşî, imâmetle ilgili gördüğü âyetleri tefsir ederken de Ehl-i sünnet tarafından kabul gören hadis ve siyer kaynaklarına yer vermemiş, sadece Şîi imam Muhammed el-Bâkır (Ebû Ca’fer) ve Ca’fer es-Sâdık’tan (Ebû Abdillâh) nakledilen görüşlere yer vermiştir.

Ayyâşî’nin Kur’ân’ın tahrif edildiği iddiası ve âyetlere yaptığı lafız ilaveleri, Taberî ve Râzî tefsirleri ile kıyaslandığında bu iddiaların asılsız ve bâtil olduğu apaçık görülmektedir.

Ayyâşî, Kur’ân metnine yaptığı ilavelerin yanı sıra özellikle te’vile açık, mutlak itaatin emredildiği âyetleri imâmete hamletmeye çalışmıştır. Ayyâşî’ye göre; nasıl ki Kur’ân’da tevhit, nübüvvet, âhiret gibi ana konulara birçok ayette yer verilmiş, o halde iman esaslarından biri olan imâmet akîdesine de yer verilmiş olmalıdır. Bu düşünceyle o, Kur’ân’da geçen “ülû’l-emr” ifadesi ile Ehl-i beyt’ten olan imamların kastedildiğini savunmuştur. İmamların Ehl-i beyt soyundan gelmesi gerektiğini ve önceki imamın sonraki imama vasiyeti ile imam tayin edilebileceğini, imamın, raiyyetinin en faziletlisi, en bilgisi, en takvâlısı olması gerektiğini, imamlara her koşulda itaatin vacip olduğunu iddia etmiştir. Ayyâşî, imâmete ilâhî bir makam vermiş, imamın Allah’tan ilhâm aldığını, imamların kutsal-seçkin kişiler olduklarını, itaatin bizzat imama olması gerektiğini savunmuş, onların iradesini Allah’ın ve Peygamber’in

iradesi olarak kabul etmiştir. Ayyâşî'nin ana hedefi; imamların masum, korunmuş, seçkin insanlar olduklarını onlara muhalif olan kişilerin haksız ve zalim olduklarını kanıtlamaktır. Onun içerisinde övgü bulunan âyetleri Hz. Ali ve imamlara, yergi bulunan âyetleri ilk üç halife ve ashâba hamletmesinin ardında bu düşüncenin yattığı görülmektedir.

Buna karşılık Sünnî müfessir Râzî'ye göre; "ülü'l-emr" ifadesi ile imamlar değil "ehlü'l-hâl ve'l-akd" kastedilir ki bunlar da icmâ ehli âlim ve müçtehitlerdir. Râzî, imâmetin, vasiyet yoluyla geçmediğini, belli bir soya münhasır olmadığını, imâmete lâayık olan herhangi bir kişinin seçilebileceğini ifade etmiş, dolayısıyla o, imamın en takvâlı, en bilgili vb. üstün vasıflar taşımasının zorunlu olmadığını belirtmiştir. O, halifenin Kur'ân ve sünnete göre hüküm verdiğinde ve bunu delilleriyle ortaya koyduğunda kendisine itaatin vacip olacağını savunmuştur. Dolayısıyla Râzî, yöneticileri siyasî bir idareci olarak görmüş, verdikleri hükümlerin eleştiriye açık olduğunu ifade etmiştir. O, itaatin zâta değil, hükme itaat olduğunu savunmuştur. Râzî'ye göre Kur'ân, Şîa'nın savunduğu gibi doğrudan imamın kim olacağı meselesi ile ilgilenmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ona göre Kur'ân, sadece imamın/halifenin hangi sıfatları hâiz olması gerektiğini açıklamıştır.

Diğer taraftan Râzî ile Ayyâşî'nin imamın sahip olması gereken birkaç vasıfta mutâbık oldukları tespit edilmiştir. Râzî, imamın hata ve günahattan korunmuş, âdil olması konusunda Ayyâşî ile aynı düşüncededir. Ancak Râzî, hatadan korunmuş ve masum olma sıfatını, halifenin/imamın taşıyamayacağını bu sıfatların ümmetin icmâsı ile sağlanabileceğini ve dolayısıyla yukarıda zikredildiği gibi "ülü'l-emr" ile kastedilenin icmâ ehli âlimler olacağını savunmuştur. Ayyâşî ise bu sıfatları sadece ilâhî yardıma mazhar, seçkin imamların taşıyabileceğini söylemiştir.

Ahbârîler'den olan Kummî de Kur'ân'ın tahrif edildiği görüşünde Ayyâşî ile aynı düşüncededir. Diğer taraftan beşinci asırda yaşamış usûlî ekolden olan Tûsî'nin, zikredilen örneklerde mevcut Kur'ân'ın açıkça tahrif edildiği iddiasında bulunmamakla birlikte resm-i Mushaf'a uymayan, şâz bir kıraate isnaden bir yerde âyete "آل محمد/Ehl-i beyt" lafzını eklediği görülmüştür. Tûsî, imamın masum olduğu ve Hz. Ali'nin soyundan gelen kişilerin imâmete layık oldukları konularında Ayyâşî ve Kummî gibi düşünmektedir. Onun uzak te'villerle âyetleri imâmete

290 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
hamletmediği ancak yoruma açık olan zâhir ve nâs lafızlarda mezhep görüşleri etkisinde kalarak âyetleri imâmete hamlettiği görülmektedir.

Ayyâşî'nin âyetleri tahrif etmesinin ve yapmış olduğu aşırı bâtinî yorumların arka planında mensubu olduğu Şîî ideolojisinin etkisi apaçık görülmektedir. Dolayısıyla Ayyâşî tefsirinin Şîî düşüncedeki imâmet esaslarını yansıtan bir örnek olduğu izahtan vârestedir. Diğer taraftan Ayyâşî'nin bu görüşlerinin bâtil olduğunu Taberî ve Râzî başta olmak üzere yüzlerce müfessir, tefsirlerinde delilleriyle ispatlamıştır.

Kaynakça

- Abdulvehhâb, Abdullatîf b. Abdurrahman b. Hasan b. Muhammed b. *el-Berâhîni'l-İslâmiyye fi raddi's-şüpheti'l-fârisiyye*. y.y. Mektebetü'l-Hidâye, 1989.
- Abdü's-Semî', İmâd Ali. *et-Teyisîr fi usûli ve'ticâhü't-tefsîr*. İskenderiyye: Dâru'l-îmân, 2006.
- Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mes'ûd. *Tefsîrü'l-Ayyâşî*. thk. Kısmü'd-Dirâsati'l-İslâmiyye. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 2000.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed Temîmî Abdülkâhir. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Ensâbü'l-eşrâf*. thk. Riyaz Zirikli. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahîh-i Buhârî (el-Câmi'u's-Sahîh)*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- Çelik, Hüseyin - Shahavatov, Sabuhi. "Tefsirde Mezhebe Dayalı Aşırılık - Ayyâşî Örneği-". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/48 (2017), 703-709.
- Emin, Hasan. *Müstedrekâtu A'yâni's-Şîa*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1995.
- Emin, İhsan. *et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve tetavvüruhû inde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hadî, 2000.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Şîiliğin Doğuşu ve Gelişmesi". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, 33-46. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı. 1993.

- Gaffârî, Nâsır b. Abdullah b. Ali. *Usûlu mezhebi's-Şîa: el-İmâmiyyetü'l-İsnâaşeriyye*, 3 cilt. b.y. y.y., 1994.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şîi Tefsîr Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 2007.
- Hasan, Hasan İbrahim. *İslâm Tarihi*. çev. İsmail Yiğit, Sadreddin Gümüş. 14 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.
- Hillî, Cemâlüddîn Hasen b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Keşfü'l-murâd fî şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2012.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Târîhu İbn Haldûn*. thk. Halil Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevî*. 2 Cilt. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1997.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Ata. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddîn Muhammed b. Ali. *Menâkıbu âli Ebî Tâlib*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1985.
- İlhan, Avni. "Şiîlik ve Ana Prensipleri". *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* 8 (1996), 375-396.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1992.
- Kûfî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî el-Esedî. *Ricâlü'n-Necâşî: ehadü'l-usûli'r-ricâliyye*. thk. el-Hucce es-Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1997.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîrü'l-Kummî*. thk. Tayyib el-Mûsevî el-Cezâirî. 2 Cilt. Kum: Mektebetü'l-Hüdâ, 1984.
- Kummî, Sa'd b. Abdullah el-Eş'arî Ebû Halef. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Tahran: Merkezü İntişârâti 'İlmî, 1941.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Sikâtü'l-İslâm Muhammed b. Yakub b. İshâk. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1944.

- 292 | F. ÖZAKTAN / İmâmet Düşüncesi Özelinde Ayyâşî Tefsiri ile Râzî Tefsirinin Karşılaştırılması
- Mertoğlu, M. Suat. "Ayyâşî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/151. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Murtazâ, Şerif. *el-Fusûlu'l-muhtâra*. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1992.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Akâidü'l-İmâmiyye*. Irak: y.y., 1961.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ b. Hasan. *Firakü's-Şîa*. Beyrut: Menşûrâtü'r-Rıza, 2012.
- Onat, Hasan. *Emeviler Dönemi Şîî Hareketleri*. İstanbul: Endülüs, 2016.
- Onat, Hasan. "Şîîliğin Doğuşu Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (1997), 79-118.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/1-3. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. "Muhammed el-Bâkır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/506. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şîa Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Rayyıs, Muhammed Ziyâuddîn. *İslâm'da Siyasî Düşünce Tarihi*. çev. Ahmed Sarıkaya. İstanbul: Nehir Yayınları, 1990.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Sâlûs, Ali Ahmed. *Maa isnâaşeriyye fi'l-usûl ve'l-fürû'*. Riyâd: Dârü'l-Fâzile, 7. Basım, 2003.
- Şen, Ziya. *Şîa'nın Kıraatlere ve Kur'ân Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Tabatabâi, Muhammed Hüseyin. *İslâm'da Şîa*. Tahran: İslâmî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme ve Yayın Müdürlüğü, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-İktisâd fimâ yeteallaku bi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1986.

Ya'kûbî, İbn Vâzih Ahmed b. İshâk b. Ca'fer. *Târîhü'l-Ya'kûbî*. thk.

Abdülemir Mühennâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-İlmiyye, 2010.

Zâhir, İhsân İlâhî. *eş-Şîa ve's-sünne*. Lahor: İdâretu Tercümânî's-Sünne. 10. Basım, 1995.

Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 295-329

Murtaza Turabi'nin Şii-İmâmî Kur'an Meâlinin Analizi

Ahmet YAZICI

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology,

Department of Tafsir

Trabzon/Turkey

ahmethamzat@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9439-1115

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 295-329

Atıf / Cite as: Yazıcı, Ahmet. "Murtaza Turabi'nin Şii-İmâmî Kur'an Meâlinin Analizi [Analysis of Murtaza Turabi's Shiite-Imâmî Qur'an Translation]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 295-329
<https://doi.org/10.18498/amailad.987851>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Analysis of Murtaza Turabi's Shiite-Imâmî Qur'an Translation

Abstract

Shî'a is the common name of the groups that argue that the imamate belongs to Alî and his descendants after the death of the Prophet (PbuH). These groups, in which the imamate belief has a central position, developed a new religious concept/belief based on the fact that the imams were appointed by nass (qur'anic text and prophetic tradition) and were innocent like the prophets (Pbu Them), created an independent hadîth (prophetic narrations) and historical material, and took on a form unique to them both in terms of belief and practice.

Shiites, who spent their existence under the domination of Sunnî states in history, succeeded in establishing two strong independent states such as the Fatimids (909-1171) and the Safavids (1501-1736), but both states, which adopted mainly the Shiite propaganda, were not long-term and withdrew from the stage of history. The Shiites, who regained an independent state with the 1979 Iranian revolution, now continue their sectarian activities from where they left off. Turkey -the border neighbor of Iran-, which hosts nearly two million Shiite citizens, is within the scope of the propaganda activities of Iran. Although all Sunnis in our country are the natural addressees of Shiite propaganda, Alevi, who are similar to the principles of Shiite belief, are the main target of Shiite activities.

It is possible to divide the Shiites in Turkey into two groups as Zaynabiyya and Kawthar Group. The Zaynabiyya group is in close contact with the state and sees themselves as a part of the Turkish nation. The Kawthar group, on the other hand, carries out studies that will contribute to the political and ideological ideas of Iran and carries out an effective activity in the field of publishing. Among the publications of this group is a translation of the Qur'an, the first edition of which was published in June 2009 and the fourth edition was published in June 2020.

Our study subject (translation) was prepared by Murtaza Turabi and resulted as a product of an eight-year study (in his own words). In his presentation/introduction, Turabi states that it was planned to finish the translation first by a committee and so the first part was made by this committee. However later on, the translation was concluded by him after the delegation broke up for different reasons.

The translation, which consists of two parts, has a volume of 794 pages. The first part starts from the right side and the text in the middle is in the classical translation style with translation on the margins. In this section, introductory

information is given at the beginning of each surah (chapter), and short explanations are made about some verses in small fonts. When a more comprehensive explanation about the verse is needed, the reader is directed to the deeper explanations section in the other part of the translation. This part, which includes occasional use between parentheses, consists of 604 pages.

The second part starts from the left side; It includes 180 explanations about the footnotes given in the introduction, presentation, translation section, and a 184-page section consisting of sub-headings classified by the owner of the translation under the main title of "The Qur'an in the Perspective of Ahl al-Bayt (a.s)". The most original part of the translation is Turabi's explanations in this part.

In the translation, mostly Shiite sources were used, and occasionally Sunni sources. The main hadith sources of the Imamis/the first and most important of the Kutub-i Erbaa (the four books) and ahabî scholar Kulaynî's (d. 329/941) *al-Kâfi fi 'ilmi'd-dîn* is one of the most used sources in the translation, in which the transmissions from the Ahl al-Bayt imams are of great importance.

In the study, controversial issues such as imamate, mahdî, takiyya, the scope of the ahl al-bayt, wiping the feet and mut'a marriage have been analyzed in detail. It is determined that the owner of the translation acts with prejudice in the matters mentioned and makes an intense effort to confirm the views of the sect he belongs to with the Qur'an. Moreover, he makes comments independent of the text such as the time and place where the verses were revealed. The first grade important issues are ignored.

Keywords: Tafsîr, Translation of the Qur'ân, Shî'a, Imâmiyya, Kawthar.

Murtaza Turabi'nin Şiî-İmâmî Kur'an Meâlinin Analizi

Öz

Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmetin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğunu savunan grupların ortak ismidir. İmâmet inancının merkezi bir konum inşa ettiği bu gruplar, imamların nas ile tayin edildiklerine ve peygamberler gibi masum olduklarına dayanan yeni bir din tasavvuru geliştirmiş, müstakil bir hadis ve tarih malzemesi oluşturmuş gerek itikadî gerek amelî bakımdan kendilerine münhasır bir şekilde bürünmüşlerdir.

Tarihte varlıklarını Sünnî devletlerin hâkimiyetinde geçiren Şîiler, Fâtımîler (909-1171) ve Safevîler (1501-1736) gibi iki güçlü bağımsız devlet kurmayı başarmış, ancak Şîa propagandasını temel amaç edinen her iki devlet de uzun soluklu olamayıp tarih sahnesinden çekilmiştir. 1979 İran devrimiyle yeniden bağımsız

bir devlete kavuşan Şîîler mezhebi faaliyetlerine kaldıkları yerden devam etmektedir. Yaklaşık iki milyon Şîî vatandaşa ev sahipliği yapan Türkiye sınır komşusu İran'ın propaganda faaliyetlerinin kapsamında yer almaktadır. Ülkemizdeki bütün Sünnîler Şîa propagandasının doğal muhatapları olmakla birlikte özellikle Şîî inanç esaslarıyla benzerlik gösteren Alevîler, şîileştirme faaliyetlerinin ana hedefi konumundadır.

Türkiye'deki Şîîler'i Zeynebiye ve Kevser Grubu diye iki kısma ayırmak mümkündür. Zeynebiye grubu devlet ile yakın ilişki içerisinde ve kendilerini Türk milletinin bir unsuru olarak görmektedir. Kevser grubu ise İran'ın siyasî ve ideolojik fikirlerine katkı sağlayacak mahiyette çalışmalar yapmakta ve yayıncılık alanında aktif bir faaliyet yürütmektedir. Bu çalışmanın konusu olan *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* isimli eser de Kevser grubunun yayınları arasından çıkmış, ilk baskısı Haziran 2009'da dördüncü ve son baskısı da Haziran 2020'de yapılmıştır.

Çalışma konumuz meâl Murtaza Turabî tarafından hazırlanmış ve kendi ifadesiyle sekiz yıllık bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Turabî, sunuş yazısında meâlin ilk önce bir heyet tarafından yapılmasının planlandığını, ilk cüzünün bu heyet tarafından yapıldığını fakat heyetin farklı gerekçelerle dağılması üzerine meâlin kendisi tarafından hazırlandığını ifade etmektedir.

İki kısımdan oluşan meâl 794 sayfalık bir hacme sahiptir. Birinci kısım sağ taraftan başlamaktadır ve ortada metin, kenarlarda tercüme şeklinde klasik meâl tarzındadır. Bu kısımda her sûrenin başında tanıtıcı bilgilere yer verilmekte bazı âyetler hakkında da küçük puntolarla kısa açıklamalar yapılmaktadır. Âyet hakkında daha kapsamlı açıklamaya ihtiyaç duyulduğunda ise okuyucu, meâlin diğer kısmındaki açıklamalar bölümüne yönlendirilmektedir. Zaman zaman parantez arası kullanımların da olduğu bu kısım 604 sayfadan oluşmaktadır.

İkinci kısım sol taraftan başlamakta; takdim, sunuş, meâl kısmında verilen dipnotlara dair 180 adet açıklama ve meâl sahibinin "Ehl-i Beyt (a.s) Nazarında Kur'ân" ana başlığı altında tasnif ettiği alt başlıklardan oluşan 184 sayfalık bölümü kapsamaktadır. Meâlin en orijinal kısmını Turabî'nin bu kısımda yaptığı açıklamalar oluşturmaktadır.

Meâlde çoğunlukla Şîî kaynaklar kullanılmış, zaman zaman da Sünnî kaynaklara yer verilmiştir. Ehl-i beyt imamlarından yapılan nakillerin oldukça önem arz ettiği meâlde en fazla kullanılan kaynakların başında İmâmîlerin temel hadis kaynakları/Kütüb-i Erbaa'nın birincisi ve en önemlisi kabul edilen Ahbârî âlim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi fi 'ilmi'd-dîn* adlı eseri gelmektedir.

Çalışmada söz konusu meâl, imâmet, mehdî, takıyye, Ehl-i beyt'in kapsamı, ayakları mesh etmek ve müt'a nikâhı gibi ihtilaflı konularda detaylı bir şekilde tahlil edilmiştir. Meâl sahibinin zikri geçen hususlarda ön yargılı davrandığı, aidiyet duyduğu mezhebin görüşlerini Kur'an'a tasdik ettirmek için yoğun bir çaba sarf ettiği, bu meyanda metinden bağımsız yorumlarda bulunduğu, siyak-sibak ve âyetlerin indiği zaman ve mekân gibi Kur'an'ın anlaşılmasında birinci derecede önemli hususları göz ardı ettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimelere: Tefsir, Meâl, Şîa, İmâmiyye, Kevser.

Giriş

En genel anlamıyla Şîa, Hz. Peygamber'in vefatından sonra imâmetin Hz. Ali'ye ve onun soyundan gelenlere ait olduğunu savunan gruplara verilen ortak isimdir. İlk etapta siyasi bir mahiyet arz eden bu düşünce ilk halife Hz. Ebubekir'in seçilme şekli, Hz. Osman'ın şehadeti, Sıffin savaşı ve Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi gibi hadiselerden beslenerek gelişmiş ve zamanla itikadî bir hüviyet kazanarak söz konusu grupların İslam toplumundan ayrışmasına sebep olmuştur.¹

Şîi düşüncenin temelini imamet nazariyesi oluşturmaktadır. Mezhebin en belirgin vasfı olan bu nazariyeye göre toplum nas ile tayin edilen bir imama muhtaçtır. Bu imam, fazilet olarak insanların en üstünü, peygamberler gibi masum ve büyük küçük her türlü günahattan korunmuş olmalıdır. İmamlar ilahî bilgiyle donatılmışlardır ve insanların muhtaç olduğu her şeyi vahiy yoluyla bilirler. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ancak vahiy bilgisiyle donatılan bu imamların açıklamalarıyla mümkündür. İmamların teşri yetkisi vardır. Söz ve fiilleri bağlayıcıdır. İmâmet, nübüvvetin devamıdır ve bu hak nas ile tayin edilen Hz. Ali ve onun temiz soyuna aittir.²

Özellikle Kerbela faciasından sonra Ehl-i beyt'in mağdur edildiği psikolojisiyle hareket eden söz konusu mezhep mensupları, Hz. Ali ve

¹ Mustafa Öz vd., "İmâmet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/201-207.

² Ethem Ruhi Fiğlalı, "İsnâaşeriyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/142-147; Öz vd., "İmâmet", 22/201-207; Hasan Onat, "Şîi İmâmet Nazariyesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/ (1992), 90-99.

Ehl-i beyt ekseninde yeni bir din tasavvuru geliştirmiş, mezheplerini bina ettikleri müstakil bir hadis ve tarih malzemesi oluşturmuş ve gerek itikadî gerek amelî bakımdan kendilerine münhasır bir şekilde bürünmüşlerdir. Oluşturulan bu yeni din tasavvuru ile ayrışan Şîa; imâmet, mehdî, velâyet-i fakîh, Ehl-i beyt'in kapsamı, sahabenin adaleti, bedâ, rec'at, takıyye, edille-i şer'iyye gibi itikadî konuların yanı sıra müt'a nikâhı, humus, namazları cem ve ayağa mesh etmek gibi amelî hükümlerde Ehl-i sünnetle ihtilaf etmiştir.

Kendi içerisinde birçok fırkaya ayrılmış olan Şîa içerisindeki en büyük grup İmâmiyye'dir. İsnâaşeriyye olarak da tesmiye edilen bu grup; "masum on iki imam anlayışı" ile diğer Şîî fırkalardan ayrışmaktadır. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) genç yaşta (28) vefatının ardından onun yerine oğlu Muhammed el-Mehdî'nin geçtiğini, ancak korkudan dolayı gizlendiğini, zamanı gelince ortaya çıkacağını ve imâmet vazifesini yerine getireceğini ileri sürmektedir. Ayrıca bu grup altıncı imam Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispetle Ca'feriyye ismiyle de anılmaktadır.³ Bugün Şîa denilince akla bu grup gelmektedir.⁴

14 asırlık İslam tarihi boyunca varlıklarını çoğunlukla Sünnîlerin hâkim olduğu devletler içerisinde devam ettiren Şîîler, Fâtımîler ve Safevîler gibi iki güçlü bağımsız devlet kurmayı başarmışlardır.⁵ Şîa propagandasını temel amaç edinen her iki devletin de uzun soluklu olamayıp tarih sahnesinden çekilmesi yayılmacı bir politika takip eden Şîîler için duraksamaya sebep olmuş, 1979 İran devrimiyle yeniden

³ Mustafa Öz, "İmâmiyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/207-209; Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/4-10. (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-103; Nevbahtî, s. 90-93).

⁴ Çalışmanın bundan sonraki kısmında Şîa kavramıyla İmâmiyye Şîa'sı kastedilecektir.

⁵ Şîa'da Ehl-i sünnet'e muhalefet etmek Şîî olmanın bir gereği gibi algılanmaktadır. Örneğin Şîîler birbirini nakzederek cemetmede Ehl-i sünnet'e muhalif olanı kabul etmek gibi bir ilke benimsemişler ve bunu imamlarına isnad ettikleri rivâyetlerle temellendirme yoluna gitmişlerdir. (Detaylı bilgi için bk. Serdar Demirel, *Takıyye* (İstanbul: Rihlekitap, 2016), 102-109. Kuşkusuz ilmi sahadaki bu rekabet siyasi alanda da var olmuş ve Şîîler her zaman Sünnîlerle mücadele içerisinde olmuşlardır. Bu mücadelelerden en bilineni Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında 1514 yılında Çaldıran ovasında gerçekleşen muharebedir. Muhtemeldir ki bu savaşın akıbeti Anadolu'nun şîileşmesinin de önüne geçmiş ve Anadolu Alevilerinin geleneksel Şîî coğrafya ile irtibatlarının kopmasına sebep olmuştur.

bağımsız bir devlete kavuşmaları, mezhebi faaliyetlerine kaldıkları yerden devam etmeleri için önemli bir kilometre taşı olmuştur.⁶

İki milyona yakın Şii/Ca'ferî vatandaşa ev sahipliği yapan Türkiye, sınır komşusu İran'ın propaganda faaliyetlerinin kapsamında yer almaktadır. Ülkemizdeki bütün Sünnîler Şîa propagandasının doğal muhatapları olmakla birlikte özellikle Şii inanç esaslarıyla benzerlik gösteren Alevîler şîileştirme/teşeyyü' faaliyetlerinin merkezi konumundadır. Bu sebeple ülkemizdeki Ca'ferî toplum ve misyonu hakkında bazı bilgiler vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Türkiye'de Şiiler/Ca'ferîler

Dünya Müslümanlarının onda birlik dilimini Şiiler oluşturmaktadır. Dünyadaki Şii nüfus İran, Irak, Azerbaycan, Bahreyn ve Lübnan gibi ülkelerde Müslüman nüfusun yarısından fazlasını; Yemen, Suriye, Pakistan, Afganistan, Hindistan, Türkiye, Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelerde de azınlık kısmını oluşturmaktadır.⁷

Ülkemizde 2 milyona yakın Şii/Ca'ferî vatandaş bulunmaktadır.⁸ Bunların çoğunluğu İran, Azerbaycan, Özerk Nahcivan ve Ermenistan ile sınır komşusu olan Kars ve Iğdır illerinde yaşayan veya buralardan göçlerle Türkiye'nin çeşitli bölgelerine dağılmış olan Azeri Türklerinden

⁶ İran Anayasasının 12. maddesinde devletin resmi mezhebinin Ca'feriyye İsnâaşeriyye olduğu ve bu maddenin asla değiştirilemeyeceği yazılmıştır. روزنامه رسمی جمهوری اسلامی "اصول کلی"، ایران (Erişim 2 Temmuz 2021)

⁷ Dünyadaki Müslümanların ve Şii nüfusun dağılımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Pew Research Center (PRC), "Mapping The Global Muslim Population" (Erişim 3 Temmuz 2021). <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2009/10/Muslimpopulation.pdf>; Kemal Çiçek, "Dünya Müslümanlarının Nüfusu ve Dağılımı Pew Research Center'ın Ekim 2009 Tarihli Raporu Çerçevesinde", *Yeni Türkiye* 1/95 (2017), 39-65.

⁸ Ülkemizdeki Ca'ferîlerin sayısı hakkında net bir şey söylemek mümkün değildir. Halkalı Zeynebiye grubu Ca'ferîlerinin ahondu Selahattin Özgündüz bu sayıyı üç milyon olarak tasrih etmektedir. Ancak bu rakamın biraz abartı içerdiği, gerçek rakamın 1,5 ile 2 milyon arasında olduğu tahmin edilmektedir. (Ali Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2008), 113; Şaban Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 37-39.

oluşmaktadır.⁹ Kalan kısım da Müteşeyyîler/sonradan Şîî olanlardır.¹⁰ Albayrak'a göre Türkiye'deki Ca'ferîler homojen bir yapı arz etmemektedir ve bu noktada üç farklı tipolojiden bahsetmek mümkündür:

- Ca'ferî anne-babadan olanlar/Azerî Ca'ferîler,
- Önceden Alevî iken sonradan Ca'ferî olanlar,
- Sünnî iken daha sonra Ca'ferîliğe geçenler.¹¹

Türkiye'deki Ca'ferîlerin çoğunluğunu Azerî kökenli Ca'ferîler oluşturmakla birlikte Albayrak'a göre önceden Alevî iken sonradan Ca'ferîliği tercih edenler de önemli bir yekûn tutmaktadır.¹² Çünkü Alevîler ile Ca'ferîler arasında itikadî açıdan benzerlikler vardır ve Ca'ferîler Alevîleri şîileştirmek için büyük çaba sarf etmektedir. Sünnîlikten Ca'ferîliğe geçenler ise küçük bir azınlığı oluşturmaktadır.¹³

Türkiye'deki Ca'ferîleri Zeynebiye ve Kevser Grubu diye iki kısma ayırmak mümkündür. Her iki grubun da merkezi İstanbul'dadır. Zeynebiye grubu Bakırköy Halkalı'da bulunan Zeynebiye Camii'ni dini merkez ve caminin imamlığını yapan Selahattin Özgündüz'ü¹⁴ Türkiye'deki Ca'ferîlerin lideri kabul etmektedirler. Çoğunluğu Azerî Ca'ferîlerden oluşan bu grup Irak'ı taklit mercii olarak kabul etmektedir. Bu grup devlet ile yakın ilişki içerisinde olup kendilerini Türk milletinin

⁹ 21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, "Fikir Tankı" (Erişim 2 Temmuz 2021); Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", 112-114; Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", 37-39.

¹⁰ "Teşeyyü" kelimesinden ismi fail olan bu kelime, Şîileşenler manasına gelmektedir. Ülkemiz bağlamında kullanıldığında gerek Sünnî gerek Alevî Şîiliğe sonradan geçenler kastedilmektedir.

¹¹ Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", 113.

¹² Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", 112-114.

¹³ Albayrak, "Dinî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", 113-114; Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", 36.

¹⁴ Selahattin Özgündüz, Iğdır'ın Tuzluca ilçesine bağlı Aliköse köyünde 1952 yılında doğdu. İlk eğitimini Iğdır'ın Yayıcı köyünde ikamet eden Ahont Emrah'tan aldı. Daha sonra eğitim için İran'a giden Özgündüz buradan oturum izni alamayınca Irak'ın Necef kentine geçti ve uzunca bir süre eğitimine orada devam etti. Daha sonra Türkiye'ye dönen Özgündüz 1978 yılında gelen davet üzerine İstanbul'a yerleşti ve Zeynebiye hareketini başlatmış oldu. (Caferîlik İnancını Tanıtma, Araştırma ve Eğitim Derneği (CAFERİDER), "Selahattin Özgündüz Kimdir" (Erişim 5 Temmuz 2021); Söz Kimin (SK), "Biyografiler, Sözler, Hayat Bilgileri" (Erişim 5 Temmuz 2021); Wikipedi Özgür Ansiklopedi, "Selahattin Özgündüz" (Erişim 5 Temmuz 2021).

bir unsur olarak görmekte ve ülkemizde daha ziyade düzenledikleri Kербela, Muharrem ve Aşûra-Matem programlarıyla öne çıkmaktadır.¹⁵

Zeynebiye grubuna göre daha radikal ve gelenekçi bir tavır içerisinde olan Kevser grubunun da merkezi İstanbul Halkalı'dadır. Daha çok İran'ın siyasî ve ideolojik fikirlerine katkı sağlayacak mahiyette çalışmalar yapan grup, Alevî ve Sünnî kökenli müteşeyyîler tarafından tercih edilmektedir. Türkiye'de herhangi bir liderleri olmayan bu grup faaliyetlerini 1979'daki İran devriminden sonra ciddi anlamda yoğunlaştırmıştır. Gruba ait hocalar eğitimlerini genellikle İran'daki medreselerde almaktadır. İlmî faaliyet ve yayıncılık alanında aktif olan bu grup kendisine hedef kitle olarak Alevîleri belirlemiş ve bu noktada yaptıkları çalışmalarla ön plana çıkmıştır.¹⁶

Çalışmamızın konusu olan Kur'an meâli de zikri geçen Kevser Grubu'nun yayınları arasından çıkmıştır. İlk baskısı Haziran 2009'da yapılan meâlin elimizdeki dördüncü baskısı Haziran 2020 tarihini taşımaktadır.

2. Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli

2.1. Meâlin Müellifi

Söz konusu meâl İran İslam Cumhuriyeti Vakıflar ve Hayır İşleri Kurumu nezaretinde kurulan ve merkezi Kum şehrinde bulunan Tercüman-i Vahy Merkezi Başkanı Muhammed Nakdî'nin takdim yazısıyla başlamaktadır. Nakdî'nin ifadesiyle bu meâl söz konusu merkezin ilmî heyetinin denetiminde Murtaza Turabi¹⁷ tarafından hazırlanmış ve sekiz yıllık bir çalışmanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır.¹⁸

¹⁵ Albayrak, "Dînî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik", 114; Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", 42-44, 50-53; Ayşen Baylak, *Visibility Through Ritual: Ca'ferî/Shiite Community in Turkey* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2009), 28-56.

¹⁶ Banaz, "Türkiye'de Ca'ferîler", 51; Baylak, *Visibility Through Ritual: Ca'ferî/Shiite Community in Turkey*, 55.

¹⁷ Meâl sahibi Murtaza Turabi'nin hayatı hakkında herhangi bir bilgiye ulaşamadık. İnternet sitelerinde şu eserleri bulunmaktadır: *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerîm*, *Kur'an'cılık Adıyla Kur'an Düşmanlığı*, *Ziyaret Gerçeği ve Gerçek Ziyaret*, *Hadis-i Şiblî*.

¹⁸ Meâlin Ocak 2013 tarihli 3. baskısına internet kaynaklarında kolayca ulaşmak mümkündür. (El-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği, "Kütüphane" (Erişim 7 Temmuz 2021))

Meâlin sahibi Turabi, sunuş yazısında meâlin ilk önce bir heyet¹⁹ tarafından yapılmasının planlandığını, ilk cüzünün bu heyet tarafından yapıldığını, fakat heyetin farklı gerekçelerle dağılması üzerine meâlin kendisi tarafından hazırlandığını ifade etmektedir.²⁰

2.2. Meâlin Şekilsel Özellikleri

İki kısımdan oluşan meâl 794 sayfalık bir hacme sahiptir. Birinci kısım sağ taraftan başlamaktadır ve ortada metin kenarlarda tercüme şeklinde klasik meâl tarzındadır. Bu kısımda her sûrenin başında tanıtıcı bilgilere yer verilmekte, bazı âyetler hakkında küçük puntolarla kısa açıklamalar yapılmaktadır. Âyet hakkında daha kapsamlı açıklamaya ihtiyaç duyulduğunda ise okuyucu, meâlin diğer kısmındaki açıklamalar bölümüne yönlendirilmektedir. Zaman zaman parantez arası kullanımların da olduğu bu kısım 604 sayfadan oluşmaktadır.

İkinci kısım sol taraftan başlamakta; takdim, sunuş, meâl kısmında verilen dipnotlara dair 180 adet açıklama ve meâl sahibinin “Ehl-i Beyt (a. s) Nazarında Kur'ân” ana başlığı altında tasnif ettiği alt başlıklardan oluşan 184 sayfalık bölümü kapsamaktadır.²¹ Kanaatimizce meâlin en orijinal kısmını Turabî'nin bu kısımda yaptığı açıklamalar oluşturmaktadır. Bu kısımdaki alt başlıklar şunlardır:

1. Kur'an'ın Mucize Oluşu
2. Ehl-i Beyt'in Kur'ân-ı Kerîm ile İlişkisi
3. Kur'ân-ı Kerîm'in Kapsamlılığı ve Evrenselliği
4. Kur'ân Öğrenmek
5. Kur'ân Okumanın Fazileti ve Adabı
6. Mushaf'a Karşı Müminlerin Vazifeleri
7. Ehl-i Beyt Nazarında Kur'an'ın Nüzûlü ve Toplanması
8. Kur'an'ın Tahriften Korunmuşluğu

¹⁹ Söz konusu heyetin üyeleri şu kişilerden oluşmaktaydı: Hüccetü'l-İslam Abdullah Turan, Hüccetü'l-İslam Seyyid Seccad Hüseyinî, Hüccetü'l-İslam Abbas Kâzimi, Hüccetü'l-İslam Muhammed Mucahidî, Hüccetü'l-İslam Musa Güneş, Hüccetü'l-İslam Seyyid Hüseyin Rezevî ve Murtaza Turabi.

²⁰ Murtaza Turabi, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli* (İstanbul: Kevser Yayınları, 2020), 11.

²¹ Toplamda 794 sayfadan oluşan meâlde her iki taraftan iç kısma doğru sayfa numaralandırması yapılmıştır. Sağ taraftan başlayan meâl kısmı 604, sol taraftan başlayan kısım 184 sayfa olup her iki kısmın ortasında hatim duası bulunmaktadır. Çalışma boyunca kullandığımız atıflarda biz sol tarafı esas alacak, sağ taraftan yaptığımız alıntılarda ise sağ taraf (s.t.) kısaltmasını kullanacağız.

Meâlde eksiklik olarak göze çarpan husus ise konu fihristinin olmamasıdır. Aynı şekilde bir kitap mahiyetinde olan ikinci kısım için bir kaynakça bulunmamaktadır.

2.3. Meâlin Metodu

Meâl sahibi Murtaza Turabi sunuş yazısında Peygamberimizin evrensel mesajının hedeflerinin gerçekleşmesi için Kur'an'ın dünya milletlerine doğru bir şekilde ulaşmasının önemine değinmekte ve tercümelemlerin bu çerçevede değerlendirilmesi gereken mukaddes bir çaba olduğunu ifade etmektedir. Halihazırda Kur'an'ın tercümesi noktasında değerli hizmetlerin yapıldığını, ancak öncekilerin tecrübelerinden yararlanarak ve özellikle Ehl-i beyt imamlarının nurlu açıklamalarından istifade edilerek meâl ve tefsir alanında yeni eserler ortaya çıkarılabileceğine vurgu yapmakta ve bu meâlin de bu büyük hedef doğrultusunda ortaya çıktığını söylemektedir.²² Sunuş kısmının son bölümünde meâlinin Kur'an'ı anlamaya çalışan her mezhepten müminlere yardımcı olmasını temenni eden Turabi, meâlde dikkat ettiği hususları şu şekilde özetlemektedir:

"1. Tercümenin güzelliğinden çok, sağlamlığı dikkate alınmıştır. Çünkü Kur'an-ı Kerim, eşsiz bir edebî kitap olmanın yanı sıra Peygamberimiz vasıtasıyla insanlara ulaştırılan ilahî bir mesajdır ve bizce Kur'an tercümesinde bu mesajın içeriğinin doğru şekilde aktarılması öncelik taşır.

2. Âyetler için zikredilen anlamlardan birini belirlemede, âyetlerin zuhuru (belirgin anlamı) esas alınmıştır.

3. Bir âyetin anlamında eşdeğer birkaç ihtimal söz konusu ise, müfessirlerin görüşlerinden birini tercih etmek yerine doğru anlamı belirlemek için Ehl-i beyt kaynağından gelen hadislerle başvurulmuştur.

4. Türkçede kullanılan ve kolayca anlaşılabilir Kur'ânî terimler aynen korunmuş ve bu tür kelimeler için yeni Türkçe karşılıklar arama yoluna gidilmemiştir.

5. Tercümenin manayı tam olarak ifade etmede yetersiz kaldığı veya ilgili hadislerde önemli bir açıklamanın olduğu yerlerde açıklamalara yer verilmiştir. Bu açıklamalarda genellikle Hz. Peygamber (s.a.v) ve Ehl-i beyt imamlarından gelen hadisler kaynak alınmıştır. Kısa açıklamalar farklı fontla âyetlerin arasına, uzun açıklamalar da "Âyetlerle İlgili Açıklamalar" başlığı altında Kur'an'ın sonuna eklenmiştir. (180 adet) Ayrıca son

²² Turabi, *Meâl*, 11.

bölümde, Kur'an'ı anlamaya yardımcı olacak "Ehl-i Beyt Nazarında Kur'an" başlığı altında Kur'an ilimleriyle ilgili bazı önemli konulara yer verilmiştir."²³

2.4. Meâlin Kaynakları

Meâlde yoğunlukla Şîî kaynaklar kullanılmıştır. Ehl-i beyt imamlarından nakillerin oldukça önem arz ettiği meâlde en fazla kullanılan kaynakların başında İmâmîlerin temel hadis kaynakları/Kütüb-i Erbaa'nın birincisi ve en önemlisi kabul edilen Ahbârî âlim Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi fi 'ilmi'd-dîn* adlı eseri gelmektedir. Gerek meâl kısmında gerek açıklamalar kısmında mütercim bu esere 152 defa atıfta bulunmuştur.²⁴ Erken dönem Şîî müfessirlerden Ayyâşî'nin (ö. 320/932) tefsiri,²⁵ Küleynî'nin hocası Kummî'nin (ö. 329/941) tefsiri,²⁶ yine Kütüb-i Erbaa'dan kabul edilen Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*'i,²⁷ Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) *Nehcü'l-belağa'sı*,²⁸ Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân'ı*,²⁹ Tabersî'nin (ö. 548/1154) *Mecma'u'l-beyân'ı*,³⁰ Feyz-i Kâşânî'nin (ö. 1090/1679) *Tefsîrû's-Sâfi'si*,³¹ sonraki dönem Ahbârî ekolün önde gelen temsilcilerinden Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) *Vesailu's-Şîa'sı*,³² Allâme Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Bihârü'l-envâr'ı*³³ ve yakın dönemde kaleme alınan Tabâtabâî'nin (ö. 1981) *el-Mîzan'ı*³⁴ meâl sahibinin sıkça kullandığı kaynaklar arasındadır.

Meâlde Sünnî kaynaklara da yer verilmiştir. Ancak bunların oranı Şîî kaynaklara göre oldukça azdır. Örneğin meşhur Sünnî hadis kaynakları Buharî'nin *Sahîh'ine* üç,³⁵ Müslim'in *Sahîh'ine* dört,³⁶

²³ Turabi, *Meâl*, 11-12.

²⁴ Turabi, *Meâl*, 17, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29 vd.

²⁵ Turabi, *Meâl*, 16, 26, 32, 37, 38, 39,40, 43, 44, 45, 46 vd.

²⁶ Turabi, *Meâl*, 40, 42, 45, 50, 51, 52, 55, 59, 154, 173, vd.

²⁷ Turabi, *Meâl*, 31, 42, 56, 107, 116, 122, 146 vd.

²⁸ Turabi, *Meâl*, 54, 55, 93, 103, 104, 106, 117, 136 vd.

²⁹ Turabi, *Meâl*, 18, 21, 30, 51, 68, 69, vd.

³⁰ Turabi, *Meâl*, 14, 18, 20, 21, 23, 24, 25, 30, 31, 36, 39, vd.

³¹ Turabi, *Meâl*, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 23, 27, 34, 37, 38 vd.

³² Turabi, *Meâl*, 16, 27, 103, 107, 110, 111, 115,120,122 vd.

³³ Turabi, *Meâl*, 29, 34, 93, 97, 98, 99, 102, 105, 108 vd.

³⁴ Turabi, *Meâl*, 19, 22, 24, 26, 41, 87, vd.

³⁵ Turabi, *Meâl*, 29, 33, 181.

³⁶ Turabi, *Meâl*, 31, 32, 33, 58.

Tirmizî'nin *Sünen*'ine beş,³⁷ Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'ine de sadece dört kez³⁸ atf yapılmıştır. Yine Sünnî tefsirlerden Taberî'nin (ö. 310/923) *Camîu'l-beyân*'ına iki,³⁹ Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ına beş,⁴⁰ Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-Gayb*'ına beş,⁴¹ Kurtubî'nin (ö. 671/1273) "*Camîu'l-ahkâm*"ına üç,⁴² Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Dürri'l-mensûr*'una iki,⁴³ Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'sine⁴⁴ ve Reşîd Rızâ'nın (ö. 1935) *el-Menâr* tefsirine⁴⁵ de birer kez atf yapılmıştır. Alıntı yapılan hususlara göz attığımızda ise hemen hemen tamamının Ehl-i beyt'in fazileti ile alakalı konular olduğunu görmekteyiz.

Meâldeki alıntı usulüne bakıldığında, eserin tamamında takip edilen ve uygulanan bir atf ve kaynakça sistemi olmadığı görülmektedir. Meâl sahibi alıntı yaptığı eserlerin bazen sayfa ve cilt numaralarını vermiş bazen de sadece eser ismi vermekle yetinmiştir. Genelde Şîî kaynakların ilk geçtikleri yerlerde künye bilgilerini vermiş ancak Sünnî kaynaklarda böyle bir yola tevessül etmemiştir. Meâlde alıntı yapılan eserler için bir kaynakça da yoktur. Dolayısıyla Sünnî kaynaklardan yapılan alıntılarının doğruluğunu tespit etmek ciddi emek ve çaba gerektirmektedir.

2.5. Meâlin Muhteva Analizi

Daha önce de işaret ettiğimiz gibi çalışmamızın konusu olan bu meâl Şîî/Ca'ferî saiklerle kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu meâlin en belirgin vasfı Kur'an âyetlerini İmâmiyye mezhebinin görüşleri doğrultusunda yorumlamasıdır. Aynı şekilde bu meâlin ülkemizde sayıları yüzlerle ifade edilen meâllerden farkı da bu özelliğinde yatmaktadır. Bu sebeple, biz de meâl hakkındaki tahlillerimizi Şîî/İmâmîlerle Ehl-i sünnet arasındaki ihtilafli konular üzerinden yapmaya gayret edeceğiz. Ancak bunu yaparken meâlde Şîî düşüncüyü yansıtan yorumlara veya iddialara cevap vermeyecek, konu hakkında Sünnî cenahta yapılan çalışmalara atıfta bulunmakla yetineceğiz.

³⁷ Turabi, *Meâl*, 31, 32, 59, 89, 181.

³⁸ Turabi, *Meâl*, 31, 41, 166, 181.

³⁹ Turabi, *Meâl*, 58, 62.

⁴⁰ Turabi, *Meâl*, 24, 35, 46, 60, 65.

⁴¹ Turabi, *Meâl*, 24, 31, 36, 63, 65.

⁴² Turabi, *Meâl*, 33, 60, 66.

⁴³ Turabi, *Meâl*, 58, 60.

⁴⁴ Turabi, *Meâl*, 36.

⁴⁵ Turabi, *Meâl*, 36.

2.5.1. İmâmet Nazariyesi

İmâmet nazariyesi, Şîa ile Ehl-i sünnet'i birbirinden ayıran en önemli konudur. Şîiler imâmeti dinin temel itikadî prensiplerinden biri kabul etmişlerdir. İmâmeti nübüvvet müessesesinin devamı olarak gören Şîiler, imamlarda nas ile tayin, masumiyet, efdaliyet, kuşatıcı bilgi ve mucize gösterebilme gibi özellikler bulunması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁴⁶ Bu özelliklerinden dolayı imamlara itaat etmeyi Allah'a itaat, onlara isyan etmeyi ise Allah'a isyan kabul etmişlerdir.⁴⁷ Ehl-i sünnet ise imâmeti itikadî bir prensip olarak kabul etmemiş, Kelam kitaplarının sem'iyat bahislerinde imâmet konusuna yer vererek Şîa'nın konu hakkındaki iddialarına cevap vermişlerdir.⁴⁸

İmâmeti akidelerinin merkezine yerleştiren Şîî'ler birçok âyet ve hadisi bu görüşlerini temellendirmek için kullanmışlardır. Çalışma konumuz meâlde de bu vurguyu açık bir şekilde görmek mümkündür. Turabî'nin imâmet nazariyesine uygun tercüme ettiği veya yorumladığı âyetler şunlardır:

2.5.1.1. Bakara Sûresi 124. Âyet

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ

"Hani Rabbi İbrahim'i birtakım kelimelerle denemiş, o da tam olarak onları yerine getirmişti. (İşte o zaman Allah) 'Ben seni insanlara imam (önder) kılacağım.' dedi. (İbrahim) 'Benim soyumdan da.' dedi. (Allah) 'Benim ahdim (imâmet makamı) zalimlere erişmez.' dedi."⁴⁹

Görüldüğü gibi Turabî âyetin sonundaki "عَهْدِي" kelimesini parantez arasında "imâmet makamı" şeklinde tefsir etmiştir. Meâl

⁴⁶ Ebu Ca'fer Şeyh Sadûk Muhammed b Ali b Hüseyin İbn Babeveyh, *Şîî-İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 109-111; Halil İbrahim Bulut, *İslam Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 350.

⁴⁷ Babeveyh, *Şîî-İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 110.

⁴⁸ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh b. Yûsuf Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşad ila Kavatü'l-Edilleti fi Usulî'd-Din* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 168; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftâzânî, *Şerhü'l-mekâsîd* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 5/232-263; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhü'l-Mevâkıf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 8/376-407.

⁴⁹ el-Bakara 2/124; Turabî, *Meâl*, 18. (s.t.).

kısımında bu kadarla iktifa eden Turabi açıklamalar kısmında *el-Mîzan* tefsirinden alıntı yaparak şu izahı yapmıştır:

“Ulü'l-azm bir peygamber olan Hz. İbrahim'in, Allah'tan ömrünün ilk ve son döneminde zalim olan veya ömrünün ilk döneminde iyi ve son döneminde zalim olan kimse için imâmet makamını istemesi düşünülemez. Buna göre geriye Hz. İbrahim'in duasına giren iki şık kalır; yani tüm ömrü boyu zulümden uzak duran kimse ile ömrünün ilk dönemi zulme bulaşıp sonradan iyi olan kimse. Hz. İbrahim (a.s) soyundan bu iki gruba ilahî bir makam olan imâmet makamının verilmesini dilemiş ve Yüce Allah, "Benim ahdim, yani imâmet makamı zalimlere erişmez." buyurarak İbrahim'in duasına giren şıklardan ikincisini, yani önceden zalim olup sonradan iyi olanları da çıkararak yalnız tüm ömrü boyu zulme bulaşmamış kimseler hakkında bu duasının kabul olduğunu açıklamıştır. Buna göre imâmet makamı, ömrünün bir döneminde puta tapmış olan kimseye erişmez; çünkü puta tapmak, en büyük zulüm olduğundan, bu suçu işleyen kimse, âyette geçen zalimler grubuna girer ve böyle birisi ilahî ahdi taşıma ehliyetini yitirmiş olur. Ayrıca, bu âyetten imâmetin ilahî bir ahit olduğu gerçeği de anlaşılmalıdır. Yani imâmet, insanlar tarafından seçim veya başka bir yolla verilebilecek veya birinden alınabilecek bir makam değildir. İmâmet, Allah'ın dilediği kimseye verdiği ilahî bir makamdır.”⁵⁰

Turabi'nin Tabatabâî tefsirinden alıntılarla desteklediği bu açıklaması Şîî imâmet nazariyesini Kur'an'dan temellendirmek adına yapılan zorlama tevillerden oluşmaktadır. Aynı şekilde Turabi imâmet makamını peygamberlik kurumunun devamı olarak lanse etmekte ve Şîî imamları bu silsilenin devamı olarak kabul etmektedir. Ancak onun bu yorumu hem âyetin mefhumuyla hem de Ahzâb sûresinde ifade edilen Hz. Muhammed'in nebîlerin sonuncusu olduğu⁵¹ gerçeğiyle çelişmektedir.

2.5.1.2. Nisâ Sûresi 59. Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
*“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin; Peygamber'e ve sizden olan o yetki sahiplerine de itaat edin.”*⁵²

Turabi, âyetin meâlinde “sizden olan o yetki sahiplerine” ifadesiyle Türkçe açısından anlatım bozukluğu sayılabilecek bir cümle kurmuş olsa da neticede metne sadık kaldığını söyleyebiliriz. Ancak meâlin hemen altında küçük puntolarla Huveyzî'nin *Nuru's-Sakaleyn* tefsirinden alıntıyla şu açıklamayı yapmıştır:

⁵⁰ Turabi, *Meâl*, 18-19.

⁵¹ el-Ahzâb, 33/40.

⁵² en-Nisâ 4/59; Turabi, *Meâl*, 86. (s.t.).

"Bu âyette Allah'a ve Peygamber'e olan mutlak itaatin yetki sahipleri için de geçerli olduğu açıklanmıştır. Masum olmayan kişiye mutlak itaatin farz olmasının dinin esasları gereğince mümkün olmadığı gerçeği nazara alınarak âyette sizden olan yetki sahiplerinden maksadın Peygamber'in vasileri olan On İki İmam olduğu açıklık kazanır.

Bu konu Ehl-i Beyt İmamları'ndan gelen hadislerde de açıklanmıştır."⁵³

Turabî'nin âyetteki "وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" terkiibinden on iki imamın kastedildiğini söylemesi yanlış bir tutumdur. Özellikle bu görüşüne mutlak itaat ancak masum olanlara yapılabilir ve masum olanlar da ancak on iki imamdır gibi bir çıkarımla ulaşması fasit bir tevildir. Âyetin bağlamı da Turabî'nin bu yorumunu desteklememektedir. Diğer taraftan hiçbir sünnî tefsirde âyette on iki imamın kastedildiğine dair bir bilgi yoktur. Müfessir Taberî âyetteki "وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ" lafzından kastedilenin devlet başkanları, ilim sahipleri, Hz. Peygamber'in ashabı, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer olduğuna dair rivâyetler nakletmiş ancak kanaatince doğru olanın devlet başkanları olduğunu söylemiştir.⁵⁴

2.5.1.3. Mâide Sûresi 3. Âyet

... الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضَيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ... "Bugün dininizi size kâmil kıldım ve nimetimi size tamamladım ve din olarak İslam'ı size seçtim."⁵⁵

Meâl sahibi Turabi açıklamalar kısmında Ehl-i beyt ulemâsının; bu âyetin Gadîr-i Hum'da nazil olduğunu bildirdiklerini söylemektedir. Şöyle ki Hz. Peygamber Hz. Ali'nin kendisinden sonra ümmetin imamı ve önderi olduğunu açıklamış, akabinde bu âyet nazil olmuştur. Turabi bu bilgiyi aktardıktan sonra İmam Muhammed Bâkır'dan şu rivâyeti nakletmiştir:

"Farizalar birbiri ardınca iniyordu. Velâyet farizası (Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra Müslümanların velisi olduğunu açıklayan hüküm), farzların sonuncusuydu. Bunun ardından Allah Teâlâ, 'Bugün dininizi size kâmil kıldım ve nimetimi size tamamladım ve din olarak İslam'ı size seçtim.' âyetini indirdi."⁵⁶

Turabi açıklamalarının devamında birçok Ehl-i sünnet âliminin de bu âyetin aynı olayla ilgili indiğini naklettiğini söylemektedir. Bu

⁵³ Turabi, *Meâl*, 86. (s.t.).

⁵⁴ Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 7/175-183.

⁵⁵ el-Mâide 5/3; Turabi, *Meâl*, 106. (s.t.).

⁵⁶ Turabi, *Meâl*, 35.

bağlamda herhangi bir dipnot veya eser ismi zikretmeksizin İbn Mürdeveyh, İbn Meğazilî, Harezmî ve Hamvinî gibi muhaddislerin isimlerini saymaktadır. Ancak Turabi'nin zikrettiği isimlerden hiçbirinin Sünnî çevrelerde eserleriyle maruf meşhur muhaddislerden olmaması, nisbeleriyle zikrettiği âlimlerin tam olarak kim olduğunun bilinmemesi, -örneğin Hârizmî nisbesiyle DÎA'da sekiz kişi çıkıyor⁵⁷- herhangi bir eser ismi zikretmemesi aktardığı bilgilerin doğruluğu hakkında ciddi şüpheler uyandırmaktadır. Aynı şekilde bu tutum meâl sahibinin ilmi üsluba da riâyet etmediğini göstermektedir.

Klasik tefsir külliyatı da Turabi'nin bu yorumunu tevsik etmemektedir. Nitekim İmam Mâtürîdî "*Bugün dininizi kemâle erdirdim*" âyetinde farklı yorumlar olduğunu söyleyerek bunları; Allah peygamberini göndermekle, Müslümanları kâfirlere galip getirip onları Mekke'den çıkarmakla ve Müslümanları düşmanlarından emin kılıp kâfirlerin ümitlerini kırmakla dinini kemâle erdirmiştir, şeklinde özetlemiş ve Şîî anlayışı destekleyecek bir görüşten bahsetmemiştir.⁵⁸

2.5.1.4. Mâide Sûresi 55. Âyet

أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ

"Şüphesiz sizin veliniz, yalnızca Allah, Resulü ve namazı hakkıyla yerine getiren ve rükû hâlinde zekât veren müminlerdir."⁵⁹

Turabi âyetin sonundaki "وَهُمْ رَاكِعُونَ" ifadesini "وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" cümlesinden hal yapmış ve âyetteki zekât vermeyi namazın farzlarından biri olan rükû halinde yapılan bir ibadet olarak tavsif etmiştir. Kuşkusuz onu âyeti bu şekilde anlamaya sevk eden şey, Şîî kaynaklarda geçen ve âyetin sebebi nüzulü olarak nakledilen şu rivâyettir: "Hz. Ali namaz kılıyordu. Rükû halindeyken bir dilenci ondan yardım istedi. Hz. Ali de küçük parmağındaki yüzüğü ona verdi..."⁶⁰

⁵⁷ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDV), "Hârizmî" (Erişim 10 Temmuz 2021)

⁵⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/455.

⁵⁹ el-Mâide 5/55; Turabi, *Meâl*, 116. (s.t.).

⁶⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/557; Emînü'l-İslâm Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006), 3/296-297. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 3/455.

Turabi açıklamalar kısmında zikri geçen rivâyeti nakletmiş ve bu rivâyetin Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ında, Vahidî'nin *Esbâb-ı nüzûl*'ünde ve Tabersî'nin tefsirinde yer aldığını söylemiştir.⁶¹ Ancak *Keşşâf*'a baktığımızda Zemahşerî'nin bu anlamı tercih etmediği görülmektedir. Nitekim o, "وَهُمْ رَاكِعُونَ" ifadesindeki vav'ın "وَيُؤْتُونَ الرِّكْوَةَ" cümlesinden hal olduğunu söyleyenlerin olduğunu, zayıf rivâyetler için kullanılan "kîl" ifadesiyle aktarmıştır.⁶² Vâhidî de söz konusu âyet hakkında üç rivâyet nakletmiş, bu rivâyeti ikinci sırada zikretmiş ve aralarında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.⁶³

2.5.1.5. Mâide Sûresi 67. Âyet

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

"Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni (halka) ilet. Eğer bunu yapmazsan, O'nun mesajını iletmemiş olursun (elçilik görevini yerine getirmemiş olursun). Allah seni insanlardan korur. Kuşkusuz, Allah kâfirler topluluğunu hidâyete erdirmez."⁶⁴

Bu âyet, Şîî imâmet nazariyesinin en önemli Kur'ânî delillerinden kabul edilmektedir. Şîî'ler bu âyetin Gadîr-i Hum⁶⁵ olayının akabinde nazil olduğunu iddia etmekte ve Hz. Ali'nin velâyetinin bu âyetle sabit olduğunu iddia etmektedirler.⁶⁶ Âyetin tercümesi noktasında metne sadık kalan Turabi, açıklamalar kısmında âyeti Şîî anlayışa uygun şekilde yorumlamıştır. Şöyle ki ona göre âyette Hz. Peygamber'e insanlara bildirilmesi emredilen şey, Hz. Ali'yi insanlara göstermesi, onu veli edinmenin, ona itaat etmenin herkese farz olduğu ve Hz. Ali'nin kendisinden sonra imam ve önder olduğudur.

Meâl sahibi Turabi âyet hakkındaki açıklamasını şu şekilde bitirmektedir:

⁶¹ Turabi, *Meâl*, 35-36.

⁶² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1407), 1/499.

⁶³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 201.

⁶⁴ el-Mâide 5/55; Turabi, *Meâl*, 118. (s.t.).

⁶⁵ Ethem Ruhi Fıġlalı, "Gadîr-i Hum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/279-280.

⁶⁶ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 3/212-213.

"Bu âyette Ali'nin (a.s) velâyetinin ilan edilmesinin kastedildiğinin bir şahidi de şudur ki; O güne kadar namaz, zekât, oruç gibi farzlar artık açıklanmış ve herkesçe biliniyordu. Hacca da gidiliyordu. Haram-helal hükümleri de ümmet tarafından bilinmekteydi. Şu hâlde Allah tarafından bu tekidî icap ettirecek ve bu uyarıyı gerektirecek hilafetten başka bir husus kalmamıştı."⁶⁷

Turabî'nin bu açıklamaları âyetin bağlamına uygun değildir. Çünkü âyet Ehl-i kitabın eleştirildiği bir siyakta yer almaktadır. Taberî âyetin Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında indiğini söylemiş, âyet hakkında on farklı sebab-i nüzûl nakleden Fahreddin Râzî de bağlamın delaletiyle âyetin Ehl-i kitap hakkında inmiş olmasının daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

2.5.1.6. Tevbe Sûresi 119. Âyet

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ "Ey İman edenler! Allah'tan korkun ve doğrularla beraber olun."⁶⁹ Metni doğru tercüme eden Turabi açıklamalar kısmında yanlış bir kıyas yaparak âyetin mefhumunu çarpıtmaktadır. Onun izahı şu şekildedir:

"Bu âyette Müslümanların doğrularla birlikte olmaları emrolunmuştur... Her yönden doğru olan, yani akide, ahlak ve tüm davranış ve sözleri doğru olan ve hiçbir eğrilik ve hatası olmayan kimselerle birlikte olun, onları bırakıp başkalarına tâbi olmayın" şeklindedir. Bellidir ki, her yönden doğru olmak, mâsum olmayı gerektirir. İslam ümmetinde Peygamber ve Ehl-i Beyt İmamları'ndan başka kimsenin mâsum olduğu iddia edilmediğine ve birçok aklî ve naklî delil onların mâsum olduğunu açıkladığına göre bu âyet ümmetin Ehl-i Beyt İmamları'na uymalarının farz olduğunu açıklamaktadır."⁷⁰

Görüldüğü gibi Turabi bu yorumuyla âyeti bağlamından koparmış, benimsediği mezhebin görüşünü haklı çıkarmak pahasına fasit bir tevilde bulunmuştur. Çünkü âyet Tebük savaşından bahsedilen bir siyakta gelmiştir. Öncesindeki âyetlerde Tebük savaşının zorlu şartlarından dolayı kalpleri kayma noktasına gelen bir kısım Ensar ve Muhacir zikredilmiş, bütün müminler Allah'tan sakınmaya, Hz. Peygamber'in öncü ve sadık arkadaşlarını örnek almaya çağrılmıştır. Nitekim Taberî de

⁶⁷ Turabi, *Meâl*, 36.

⁶⁸ Taberî, *Câmîü'l-beyân*, 1/491; Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 12/42.

⁶⁹ et-Tevbe 9/119; Turabi, *Meâl*, 205, (s.t.).

⁷⁰ Turabi, *Meâl*, 42-43.

Nâfi, (ö. 117/735) Dahhâk, (ö. 105/723) Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) gibi müfessirlerden âyetteki "sadıklar"ın Hz. Muhammed ve arkadaşları olduğunu rivâyet etmiştir.⁷¹

2.5.2. Mehdî İnancı

Mehdî inancı Şîî imâmet nazariyesinin devamı kabul edilebilecek bir konudur. 12. İmam Muhammed b. Hasan'ın hicri 260 yılında gaybete girdiği inancı bu düşünceyi beslemiş ve süreç içerisinde mehdîlik Şîa'nın temel inanç konularından birisi haline gelmiştir. Diğer taraftan mehdî tasavvuru Ehl-i sünnet âlimlerinin çoğunluğunun kabul ettiği bir olgudur.⁷² Ancak Şîîler ile Sünnîler, Muhammed b. Hasan'ın mehdî olması, halihazırda hayatta bulunması ve Hz. Hüseyin'in muhaliflerinden intikam alması gibi konularda farklı düşünmektedir.⁷³

Kur'ân'da mehdînin zuhuruyla alakalı âyet yoktur. Mehdî'nin geleceğini kabul eden Sünnîler de bu görüşlerini varid olan hadisler üzerinden temellendirmektedir.⁷⁴ Ancak Mehdî inancını temel itikadî bir prensip kabul eden Şîîler naklettikleri yüzlerce rivâyetin yanında bir kısım âyetleri⁷⁵ de Mehdî inancına delil getirmeye çalışmışlardır.⁷⁶

İncelediğimiz meâlde de Mehdî inancı veya Mehdî'nin geleceğine dair ifadeler birçok âyet bağlamında dile getirilmiştir. Ancak meâl sahibi Turabi, mehdîlik ile alakalı çıkarımları imamlardan nakledilen rivâyetler ile bazı âyetler arasında kurulan ilişkiler vasıtasıyla temin etme yoluna gitmiştir. Kanaatimizce bunun sebebi az önce zikri geçtiği üzere

⁷¹ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 12/67-68.

⁷² Abdülalim Abdülazim Bestevi, *el-Mehdî el-Muntazar fi dav'i'l-ehâdis ve'l-asari's-sahiha* (Mekke-Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Dâru İbn Hazm, 1999), 40-60.

⁷³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mehdî", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/373.

⁷⁴ Mehdî'nin geleceğine delalet eden hadisler için bk. Bestevi, *el-Mehdî el-Muntazar*, 143-205.

⁷⁵ el-Bakara 2/2, 3, 60, 124, 148, 155, 261, 285; Âl-i İmrân 3/73, 141, 200; en-Nisâ 4/47, 59, 69, 73, 159. Sadık el-Hüseyini Şîrâzî, *el-Mehdî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Emîn, 2004), 7-26.)

⁷⁶ Örneğin muasır Şîî müelliflerden Sadık el-Hüseyini eş-Şîrâzî bu konuya hasrettiği eserinde 106 âyeti Mehdî inancına delil getirmiştir. (Şîrâzî, *el-Mehdî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*, 7-136. el-Bakara 2/2, 3, 60, 124, 148, 155, 261, 285; Âl-i İmrân 3/73, 141, 200; en-Nisâ 4/47, 59, 69, 73, 159. Sadık el-Hüseyini Şîrâzî, *el-Mehdî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne* (Beyrut: Dâru'l-Emîn, 2004), 7-26.)

Kur'an'da hiçbir âyette Mehdî isminin bizzat zikredilmemesidir. Şu iki âyeti bu hususa örnek verebiliriz.

2.5.2.1. Enfâl Sûresi 39. Âyet

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Artık fitne kalmayınca ve din yalnız Allah’a ait oluncaya kadar onlarla savaşın. Eğer onlar vazgeçerlerse, kuşkusuz Allah onların yaptıklarını görmektedir.”⁷⁷

Âyetin tercümesinde metne sadık kalan Turabi, meâlin altında küçük puntolarla Ayyâşî tefsirinden naklen şu açıklamayı yapmıştır:

“İmam Cafer Sadık’tan şöyle buyurduğu nakledilmiştir: “Bu âyetin tevili (gerçek yorumu) gelmemiştir. Bizim Kaim (kıyam edecek olan İmam Mehdî) geldiğinde onu görecek olan kimseler bu âyetin gerçek yorumunu anlayacaklardır. O zaman Muhammed’in dini gecenin kavuştuğu her yere ulaşacak ve artık yeryüzünde hiçbir müşrik kalmayacaktır.”⁷⁸

Turabi’nin İmam Cafer Sadık’tan nakille bağlamı saf dışı bırakan bu yorumu kabul edilebilir değildir. Çünkü söz konusu âyetin içinde yer aldığı Enfâl sûresi Bedir savaşından sonra inmiştir.⁷⁹ Muhatabı da önceki âyetin delaletiyle Mekke müşriklerdir ve eğer düşmanlıktan vazgeçmezlerse, Allah müminlere yeryüzünde fitne kalmayıp din yalnızca Allah’a ait oluncaya kadar onlarla savaşmalarını emretmektedir. Taberî de İbn Abbas (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Katâde (ö. 117/735), Süddî (ö. 127/745) gibi müfessirlerden âyetteki fitneden şirkin kastedildiğine dair rivâyetler nakletmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla âyet hiçbir şekilde Şîa’nın iddialarına delil olacak mahiyette değildir.

2.5.2.2. Enbiya Sûresi 105. Âyet

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ “Gerçekten Zikir’den (Tevrat’tan) sonra Zebur’da da ‘Yeryüzüne mutlaka salih kullarım mirasçı olacaklar’ diye yazdık.”⁸¹

⁷⁷ el-Enfâl 8/39; Turabi, Meâl, 180. (s.t.).

⁷⁸ Turabi, Meâl, 180. (s.t.).

⁷⁹ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Merkezü Hicr li'l-Buhusi ve'd-Dirasatî'l-arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 7/5.

⁸⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 11/178.

⁸¹ el-Enbiyâ 21/105; Turabi, Meâl, 330. (s.t.).

Turabi âyeti doğru tercüme etmiş, meâlin altında ise küçük puntolarla “*Mecmau'l-beyân*” tefsirinde yer alan şu açıklamaya yer vermiştir:

“İmam Muhammed Bakır'dan şöyle nakledilmiştir: ‘Salih kullardan maksat, ahir zamanda ortaya çıkacak olan Mehdi'nin ashabıdır. Resulullah, eğer dünyadan yalnız bir gün bile kalsa, Allah Ehl-i beyt'imden birini göndererek zulüm ve adaletsizlikle dolan yeryüzünü eşitlik ve adaletle dolduruncaya kadar o günü uzatır.’ buyurmuştur.”⁸²

Bu âyet de bir önceki başlıkta olduğu gibi Turabî'nin Ehl-i beyt imamlarından nakille açık bir şekilde siyaka muhalefet ettiği örneklerden biridir. Çünkü âyet, Allah'ın Tevrat'ta, Zebur'da ve Kur'an'da dünyada kötülerin ilelebet pâyidar olamayacağını; kötülüğün arızı olduğunu, hâkimiyetin eninde sonunda iyilerin eline geçmesinin mukadder bulunduğunu haber verdiği bir siyakta yer almaktadır.

2.5.3. Takıyye

Canı veya malı tehdit eden bir tehlike karşısında gerçek inancı gizleyip aksini söylemek şeklinde tarif edilen takıyye⁸³ hem Kur'an'da⁸⁴ hem de sünnette⁸⁵ varit olan delillerle sabit bir uygulamadır. Sünnî mezhepler takıyyeyi zorunlu hallerde başvurulabilecek bir ruhsat olarak kabul etmişler, ilgili hükümleri de fıkıh ilmi çerçevesinde açıklamışlardır.⁸⁶ Ancak Şîa'nın takıyye anlayışı Sünnî bakış açısından oldukça farklıdır. Şîa'ya göre takıyye çok daha işlevseldir ve imâmet nazariyesinin tamamlayıcı bir unsurdur. Çünkü Şîî âlimler, imâmetin

⁸² Turabi, *Meâl*, 330. (s.t.).

⁸³ Mustafa Öz, “Takıyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 453-454.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/28, en-Nahl 16/106. Ayrıca takıyyenin Kur'ânî dayanakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk: Abdulcabbar Adıgüzel, “Şîî-İmâmî Takıyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 111-132.

⁸⁵ Takıyyenin sünnetten en önemli delili ilk Müslümanlardan Ammâr b. Yâsir'in müşriklerin baskılarına dayanamayıp diliyle putların lehine ve Hz. Peygamber'in aleyhinde konuşması hadisesidir. Akabinde Hz. Peygamber'in yanına gelerek yaptığı şeyi anlatan Ammâr'a Allah Resulü o sözleri söylerken kalbinde neler hissettiğini sorar. Hz. Ammâr da kalbinin iman ile dolu olduğu cevabını verir. Bunun üzerine Peygamber efendimiz yine işkenceye uğraması durumunda onların istediklerini söyleyebileceğini ifade eder. Bu olay takıyyenin delillerinden biri kabul edilmektedir. (Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 14/373-375)

⁸⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 2/12-13.

nas ile sabit olmasına rağmen Hz. Ali'nin sükût ederek ilk üç halifeye biat etmesini, Hz. Hasan'ın halifeliliği Hz. Muaviye'ye devretmesini, masum kabul edilen imamlardan aynı meselede birbirine zıt sözler ve farklı ameller nakledilmesini hep takıyye ile izah etmişlerdir.⁸⁷ Diğer taraftan takıyye hakkında Şiî hadis literatüründe hatırı sayılır bir rivâyet malzemesi bulunmaktadır. Özellikle takıyyenin dinin onda dokuzunu teşkil ettiği, Kâim'in (Mehdî) çıkışına kadar takıyyenin vacip olduğu, takıyyesi olmayanın dininin olmayacağı, takıyyeyi terk eden ile namazı terk edenin aynı olduğu, müminin en faziletli amelinin takıyye olduğu, içki içmek ve ayaklara mesh etmek hariç her şeyde takıyye yapılabileceği, takıyyeyi terk edenin Allah'ın dininden çıkacağı gibi rivâyetler Şiî takıyye anlayışının altyapısını oluşturmaktadır.⁸⁸

Murtaza Turabi, takıyyeye delil gösterilen Âl-i İmrân sûresi 28. âyeti şu şekilde tercüme edip yorumlamıştır:

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْيَةً وَخُذُوا إِلَى اللَّهِ أَلْحُسْبَىٰ

“Müminler, iman edenleri bırakıp da kâfirleri veli (dost ve koruyucu) edinmesinler. Kim bunu yaparsa, onun Allah ile bir ilişkisi kalmaz; ancak onlardan çekinmeniz (takıyye ederek bunu yapmanız) başka. Allah, kendisi hakkında sizi uyarıyor (itaatsizlik yüzünden azabına uğramaktan korkutuyor). Dönüş yalnız Allah'adır.”⁸⁹

Âyetteki “تُقْيَةً” kelimesini parantez içerisinde takıyye olarak tasrih eden Turabi, açıklamalar kısmında Ehl-i beyt mektebi âlimleri arasında takıyyenin meşruluğu hakkında görüş birliği olduğunu ve bu âyetin de takıyyenin meşruiyetini ispatladığını söylemektedir. Açıklamalarının devamında ise yukarıda benzerlerini naklettiğimiz şu rivâyetleri nakletmiştir: “Takıyyesi olmayanın imanı yoktur.” “Takıyye, müminin siperidir. Takıyyesi olmayanın imanı yoktur.” “Takıyye, insanoğlunun çaresiz kaldığı her şeyde geçerlidir; Allah takıyyeyi ona helal etmiştir.”⁹⁰

⁸⁷ Demirel, *Takıyye*, 8.

⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfi*, thk. Alî Ekber el-Ğıfârî (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1388), 2/218-221; Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisi, *Biharü'l-envâr* (Beyrut: Muessesetü'l-Vefâ, 1983), 72/412; Babeveyh, *Şiî-İmâmîyye'nin İnanç Esasları*, 127-130; Öz, “Takıyye”, 39/453.

⁸⁹ Âl-i İmrân 3/28; Turabi, *Meâl*, 52. (s.t.).

⁹⁰ Turabi, *Meâl*, 27.

Naklettiği bu rivâyetlerden klasik Şîî takıyye nazariyesini benimsediği anlaşılan Turabi, yine takıyyeye delil gösterilen Nahl sûresi 106. âyeti şu şekilde tercüme edip yorumlamıştır:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Kalbi iman ile mutmain olduğu hâlde (inkâra) zorlanan kimse müstesna, iman ettikten sonra Allah'ı inkâr edenler ve gönüllerini küfre açanlar var ya, Allah'tan gelen bir gazap bunlardır ve bunlar için büyük bir azap vardır.”⁹¹

Metni doğru tercüme eden Turabi meâlin altında küçük puntolarla yukarıda zikri geçen Ammâr rivâyetini aktarmış ve şu açıklamayı yapmıştır:

“Buna göre mümin kişi, zalimler tarafından tehlikeyle karşılaştığında imanını kalbinde gizleyerek takıyye edebilir ve onları razı edecek şekilde konuşabilir. Burada ölçü, karşıdaki kişinin zulmetmesidir ve kendisine karşı takıyye yapılan kimsenin Müslüman veya kâfir olması bir şeyi değiştirmez. Çünkü burada hüküm ile mevzu arasındaki münasebet göz önüne alındığında, ölçünün haksız zorlamaya karşı kendini korumak olduğu ve diğer unsurların bir etkisinin olmadığı anlaşılır. Buna göre, tehlikeden kurtulmak için dinin temelini dilde inkâr etmenin bir sakıncası olmadığına göre, dinin ikinci sıradaki temellerini takıyye icabı inkâr etmenin hiçbir sakıncası olmaz.”⁹²

Turabi, takıyye ile alakalı yorumlarında mezhebî aidiyetinin etkisinde kalmış ve takıyye yapılacak kimsenin Müslüman veya kafir olmasının fark etmeyeceğini ileri sürmüştür. Ancak hem Ammâr rivâyeti hem de yukarıda metni verilen âyetler, takıyyenin bizzat kafirler karşısında verilen bir ruhsat olduğuna açıkça delalet etmektedir.

2.5.4. Ehl-i Beyt'in Kapsamı

Ehl-i beyt kavramının kimleri kapsadığı; Sünnî'ler ile Şîîler arasındaki kadim tartışma konularından biridir. Şîî âlimlere göre Hz. Peygamber, damadı Hz. Ali, kızı Hz. Fâtıma, yeğenleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ve bunların dışında kalan imamlar Ehl-i beyt'e dahildir. Hz. Peygamber'in hanımlarıyla Hz. Fâtıma dışındaki çocukları ve Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin dışındaki torunları Ehl-i beyt'e dahil değildir. Sünnî âlimler arasında ise Ehl-i beyt'in kapsamı hakkında iki görüş mevcuttur. Birinci görüşe göre Ehl-i beyt'in kapsamına sadece Hz. Peygamber'in

⁹¹ en-Nahl 16/106; Turabi, *Meâl*, 278. (s.t.).

⁹² Turabi, *Meâl*, 278. (s.t.).

hanımları girmektedir. Tathîr âyetinin⁹³ Hz. Peygamber'in hanımları hakkında indiğine dair İbn Abbas'tan nakledilen rivâyet ve âyetin siyâkı bu görüşü desteklemektedir. Çoğunluğun tercih ettiği ikinci görüşe göre ise Ehl-i bey'ten öncelikle Hz. Peygamber'in zevceleri anlaşılrsa da söz konusu kavram Hz. Peygamber'in akrabalarını kapsamına alacak şekilde geniş bir muhtevaya sahiptir.⁹⁴

Kur'an'da üç âyette "Ehl-i beyt" terkibi geçmektedir.⁹⁵ Bunlardan birinde Hz. İbrâhim'in, diğesinde Hz. Mûsâ'nın ve tathîr âyeti olarak bilinen Ahzâb sûresi 33. âyette de Hz. Peygamber'in ehli beytinden bahsedilmektedir. Tathîr âyetinin içinde yer aldığı 28-34. âyetler öbeği bütünüyle Hz. Peygamberin hanımlarını konu almakta ve tathîr âyetinin hem öncesindeki hem de sonrasındaki âyette hitap doğrudan Hz. Peygamber'in hanımlarına yöneltilerek Allah'ın emirlerine boyun eğmeleri istenmektedir. Söz konusu tathîr âyetinin metni, meâlî ve Turabi'nin âyet hakkındaki açıklamaları şu şekildedir:

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

*"Evlerinizde oturun ve cahiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı hakkıyla kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Peygamberine itaat edin. Kuşkusuz Allah, yalnızca siz Ehl-i Beyt'ten her türlü pisliği gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor."*⁹⁶

Tercüme kısmında metne sadık kaldığını söyleyebileceğimiz Turabi açıklamalar kısmında şu izahı yapmaktadır:

"Bu âyet Peygamber'in Ehl-i Beyti'nin her türlü kötülükten temiz kılındıklarının yani masum olduklarının delilidir. Çünkü âyette "yalnızca siz Ehl-i Beyt'ten" sözü bunun Ehl-i Beyt'e özgü bir makam olduğunu gösterir; açıktır ki bu, bütün insanların temiz olmasıyla ilgili teşrii iradedden farklıdır. Bu âyette geçen Ehl-i Beyt ifadesinden maksadın özel kişiler yani Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin olduğu onlarca hadiste açıklanmıştır. Hz. Peygamber abasını bunların üzerine çekerek bu âyetin bunlara mahsus olduğunu açıklamış ve hanımlarının bu âyete girmediklerini

⁹³ el-Ahzâb 33/33.

⁹⁴ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/499.

⁹⁵ el-Hûd 11/73; el-Kasas 28/12; el-Ahzâb 33/33.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/33; Turabi, *Meâl*, 421. (s.t.).

bildirmiştir. Sözle bildirmekle kalmayıp abasını da üzerlerine çekerek bunu görsel olarak göstermesi bu konuda her türlü şüpheyi gidermek içindir.”⁹⁷

Görüldüğü gibi Turabî tathîr âyetinin içinde bulunduğu siyakı göz ardı etmiş ve âyetteki temizlikten maksadın masumiyet olduğunu iddia ederek Şîa'nın Ehl-i beyt'e bakışını birebir yansıtan bir yorumda bulunmuştur. Ancak yaptığı meâlin siyaka muhalif olduğunun farkında olacak ki açıklamalarının devamında hem âyetin ilgili kısmının farklı bir zamanda indiğine işaret eden hem de Hz. Peygamberin Ehl-i beyt'inin kim olduğuna delalet eden rivâyetler aktarmıştır.⁹⁸

2.5.5. Ayakları Mesh Etmek

Abdest esnasında ayakların yıkanması veya meshi Ehl-i sünnet ile Şîa arasında ihtilafa medar olan önemli fikhî konulardan biridir. Sünnî ulemâ abdest âyetini ve nakledilen bazı rivâyetleri esas alarak abdestte ayakların yıkanmasını gerekli görürken, Şîa âlimler abdest âyetini ve yine nakledilen bazı rivâyetleri delil alarak ayakların mesh edilmesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır.⁹⁹ Kuşkusuz abdest âyeti olarak da bilinen Mâide sûresi 6. âyet bu konuda kritik önemi haizdir. Çünkü âyetteki “أَرْجُلَكُمْ” lafzı hem nasb hem de cer kıraatle okunmuş ve her iki okuyuş da mütevâtir olarak nakledilmiştir.¹⁰⁰

⁹⁷ Turabî, *Meâl*, 57-58.

⁹⁸ Ehl-i Beyt kavramının kapsamı ve Turabî'nin istidlal ettiği âyetler hakkında ayrıca bk: Hasan Gümüšoğlu, “Ehl-i Sünnet ve İmamiyye Şiasının Ehl-i Beyt Kavramına Yükledikleri Anlamlar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 291-318; Orhan Yılmaz, “Tathir Âyeti ve Rivâyetler Bağlamında Ehl-i Beyt Kavramının Kapsamı”, *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 65-74.

⁹⁹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülkadir Şener, “Abdest”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/68-70; Mücteba Uğur, “Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkanması”, *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 16-28; Remzi Kaya, “Kıraat Açısından Abdest Âyeti”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-266.

¹⁰⁰ Kıraat imamlarından İbn Âmir (ö. 118/736), İmam Âsım'ın (ö. 127/745) râvisi Hafs (ö. 180/796), Nâfî (ö. 169/785), Kisâî (ö. 189/805) ve Ya'kûb (ö. 205/821) âyetteki “أَرْجُلَكُمْ” kelimesini mansûb olarak; İbn Kesîr (ö. 120/738), Âsım'ın ikinci râvisi Şu'be (ö. 193/808), Ebû Ca'fer (ö. 130/747), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773) ve Halef (ö. 229/844) ise söz ilgili lafzı mecrûr olarak okumuşlardır. Dolayısıyla her iki okuyuş da mütevâtir olarak nakledilmektedir. (Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûra*, thk. Mehmet Kemal Atik (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 1999/1420), 2/114-115; Ebû Abdillâh Muhammed b.

Meâl sahibi Turabi abdest âyetinin ilgili kısmını şu şekilde tercüme etmiştir: ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ... الكَعْبَيْنِ. "Ey iman edenler! Namaz için kalktığınızda yüzünüzü ve dirseklere kadar (dirseklerle birlikte) ellerinizi yıkayın ve başınızı ve üzerindeki çıkıntılara (veya topuklara) kadar ayaklarınızı meshedin."¹⁰¹

Görüldüğü gibi Turabi, ilgili kısmın meâlinde konu hakkındaki ihtilaflara değinmemiş ve Şiî yorumu direk meâline yansıtmıştır. Halbuki meâlinin Kur'an metninde İmam Âsım'ın Hafis rivâyetini esas alınmış, âyetteki "أَرْجُلَكُمْ" lafzı da nasb kıraate göre tabedilmiştir.

Sünnî tefsirlere baktığımızda ise âyet Hafis rivâyeti esas alınarak nasb kıraate göre yorumlanmıştır. Örneğin Mâtürîdî ayakları yıkama hükmünü nasb kıraati üzerine bina etmiş, konuyla ilgili rivâyetlerin bu kıraati teyit ettiğini söylemiştir. Ona göre âyet mecrur okunsa bile yine yıkama hükmü anlaşılmaktadır.¹⁰² Cessâs ise âyetin mücmel olup delaletinin sarih olmadığını, ancak ayakların yıkanmasına dair gelen rivâyetlerin mütevâtir olduğunu dolayısıyla abdestte ayakları yıkamanın farz olduğunu söylemiştir.¹⁰³

2.5.6. Müt'a Nikâhı

Ehl-i sünnet ile Şîa'nın tarih boyunca ihtilaf ettiği konulardan biri de Müt'a nikahıdır. Cahiliye döneminde var olan bu nikah çeşidinin¹⁰⁴ İslam'ın ilk yıllarında mubah olduğu noktasında hem Sünnî hem de Şiî ulemâ ittifak halindedir. Ancak Sünnî âlimler bu hükmün daha sonra kaldırıldığında icmâ etmişler, Şîa ise bu hükmün devam ettiği noktasında görüş belirtmiştir.¹⁰⁵

Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 7/342.)

¹⁰¹ el-Mâide 5/6; Turabi, *Meâl*, 107. (s.t.)

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/370-371.

¹⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/433-436.

¹⁰⁴ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Bağdat, 1993), 5/536-537; Şehlâ Hairî, *el-Mut'a: ez-zevacü'l-müekkat inde's-Şîa*, çev. Fadi Hemrud (Beyrut: Şeriketü'l-Matbuat, 1995), 339 s./81-82.

¹⁰⁵ Sünnî ve Şiî ulemânın müt'a hakkındaki görüş ve delillerinin mukayesesi için bk. İbrahim Kafi Dönmez, "Müt'a", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006); Osman Kaşıkçı, "Mut'a Nikâhı", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 43-58; Saffet Köse, "Ca' ferîlikte Mut'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 75-120; Musa Musevi, "Geçici Nikah/Mut'a ve Hz. Hüseyin'in

Meseleye Kur'an açısından baktığımızda Nisa sûresi 24. âyet kilit öneme sahiptir. Çünkü müt'a nikahının meşruiyetine karşı çıkanlar da savunanlar da görüşlerini bu âyet üzerinden temellendirmeye çalışmaktadır. Bunun sebebi ise âyetteki "اسْتَمْتَعْتُمْ" fiilinin lügat olarak her iki tarafın görüşlerine uygun şekilde yorumlanmaya elverişli olmasıdır. Bu sebeple müt'a bahsi rivâyet külliyyatının belirleyici olduğu bir durum arz etmektedir. Söz konusu Nisa sûresi 24. âyetin metni ve Turabî'nin meâli şu şekildedir:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

*"Ve (harpte esir alarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar da (size haram kılınmıştır). Bunlar, Allah tarafından size belirlenen hükümlerdir. Bu sayılanlardan başkasını -zinadan uzak durup iffetli olarak- kendi mallarınızla istemeniz, size helal kılınmıştır. Artık müt'a olarak evlendiğiniz kadınların belirlenmiş mehirlerini kendilerine verin. Mehri belirledikten sonra (onu azaltmak veya çoğaltmak hususunda) birbirinizle anlaşmanızın bir günahı yoktur. Kuşkusuz Allah bilendir, hikmet sahibidir."*¹⁰⁶

Sünnî ulemâ âyetteki "اسْتَمْتَعْتُمْ" fiilinin delaleti noktasında iki kısma ayrılmıştır. Bazıları söz konusu fiilin "sahih nikâh yoluyla kadınlardan faydalanmanız mukabilinde onlara mehirlerini verin" anlamına geldiğini, siyakın da bu manayı desteklediğini, dolayısıyla âyetin müt'a ile alakalı olmadığını söylemişlerdir. Bazıları da söz konusu fiilin müt'aya delalet ettiğini ve başlangıçta caiz olan müt'a nikahının daha sonra neshedildiğini söylemektedir.¹⁰⁷

Meâl sahibi Turabî ise âyetteki "اسْتَمْتَعْتُمْ" fiilinin içinde bulunduğu cümleyi "müt'a olarak evlendiğiniz kadınların belirlenmiş mehirlerini kendilerine verin" şeklinde çevirmiş ve söz konusu fiili "müt'a yapmak" şeklinde tercüme etmiştir. Onun bu yorumu Şîa'nın konu hakkındaki

Toprağı Üzerine Secde Etme: Şifliğe Eleştirel Bakış", çev. Doğan Kaplan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 273-283.

¹⁰⁶ en-Nisâ 4/24; Turabî, *Meâl*, 81. (s.t.).

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/585-890; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 10/40; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 6/214-220. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Salim Öğüt, "en-Nisâ 24 Âyeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikahını mı Yoksa Normal Nikahı mı?", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 54-63.

yaklaşımını yansıtmaktadır. Turabi açıklamalar kısmında müt'a nikâhının meşruiyeti savunmakta ve şöyle demektedir:

"Müt'a nikâhının İslam'da meşru kılınmış olduğunda ve bizzat Peygamber (s.a.a)'in döneminde sahabenin bu nikâhı uyguladıklarında hiçbir şüphe yoktur. Bu hususu mütevâtir olan hadisler açıklamaktadır. Ehl-i Beyt İmamları'ndan gelen hadisler uyarınca, bu kıyamete kadar geçerli olan bir hükümdür ve asla neshedilmemiştir. Peygamber'den sonra da bir süre uygulanmış, ama bir süre sonra zor kullanılarak yasaklanmış ve bu yasak hulefa ekolünde yerleşip kalmıştır. (...) Ehl-i Sünnet kaynaklarında, örneğin Buharî ve Müslim vb. kaynaklarda bulunan hadislerden bir kısmı da bu hükmün neshedilmediğini ve Peygamber'den sonra bir adamın kendi isteği üzere bu hükmü kaldırdığını açıkça belirtmektedir."¹⁰⁸

Kanaatimizce Turabi'nin bu ifadeleri gerçeği yansıtmamaktadır. Özellikle Şehla Hâîrî'nin müt'a nikâhının İran toplumunda nasıl cinsel istismar aracı olarak kullanıldığını ispat eden çalışması¹⁰⁹ ortada dururken, onun tarihi verilerin aksine müt'a nikahının İslâm'la meşru kılındığını iddia etmesi ve Ehl-i beyt imamlarından gelen hadislerle itimat ederek kıyamete kadar geçerli bir hüküm olduğunu söylemesi yanlı ve indi bir görüştür. Aynı şekilde müt'anın Hz. Peygamber'den sonra bir süre uygulandığını ve daha sonra zor kullanılarak yasaklandığını söylemesi ve ismini zikretmeyerek müt'ayı yasaklayanın Hz. Ömer olduğunu ima etmesi hem taraflı davrandığını hem de vakıadan uzak olduğunu göstermektedir.

Sonuç

Murtaza Turabi tarafından Şiî-İmâmî anlayış doğrultusunda hazırlanan Kur'ân-ı Kerîm meâlini incelemeyi, tanıtmayı ve analiz etmeyi amaçladığımız bu çalışmada elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. 1979'da gerçekleşen İran devriminin akabinde kurulan İran İslam Cumhuriyeti Şîa'nın yeniden güçlü bir şekilde tarih sahnesine

¹⁰⁸ Turabi, *Meâl*, 34.

¹⁰⁹ Şehla Hâîrî'nin aslı İngilizce -Law of Desire: Temporary Marriage in Iran- olan bu kitabı, 1978-1982 yılları arasında İran'da müt'a nikahı hakkında yapılan alan araştırmasının sonuçlarını ortaya koyan ve analiz eden bir çalışmadır. Hâîrî'nin çalışmasından elde edilen kanaat şudur ki müt'a nikahı ciddi manada istismar edilmekte ve kötü amaçlar için kullanılmaktadır. (Hâîrî, *el-Müt'a: ez-zevacü'l-müekkat inde's-Şîa.*)

dönmesine sebep olmuş ve bölgede Şîa propagandası ciddi bir şekilde artmıştır. Yaklaşık iki milyon Şîî vatandaşa ev sahipliği yapan Türkiye, komşusu İran'ın propaganda faaliyetlerinin kapsamında yer almış, özellikle Şîî inanç esaslarıyla benzerlik gösteren Alevîler şîileştirme faaliyetlerinin ana hedefi olmuşlardır.

2. Çalışmada ele aldığımız Kur'an meâlini de Şîa'nın propaganda faaliyetleri kapsamında değerlendirmek mümkündür. 794 sayfalık bir hacme sahip olan meâl iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısım klasik meâl tarzındadır ve ortada metin kenarlarda tercüme şeklindedir. İkinci kısım Şîî tefsir usûlü diyebileceğimiz bazı bilgiler ve meâl kısmında verilen dipnotlara dair açıklamalardan oluşmaktadır.

3. Meâli hazırlayan Turabi sunuş yazısında yaptığı çalışmanın Kur'an'ı anlamaya çalışan her mezhepten Müminlere yardımcı olmasını temenni etmiştir. Ancak Sünnîlerle Şîîlerin ihtilaf ettikleri âyetlerin tamamında Şîa'nın görüşünü benimsemiş ve Şîî olmayanlara karşı dışlayıcı bir tutum takınmıştır.

4. Meâlde muteber Şîî kaynaklar yoğun bir şekilde kullanılmış, Sünnî kaynaklara ise çok az müracaat edilmiştir. Sünnî kaynaklardan yapılan alıntılar incelendiğinde ise bunların Ehl-i beyt'in fazileti gibi konularla sınırlı olduğu ya da Şîî görüşün temellendirilmesi amacıyla matuf olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla meâl yazarının kaynak tercih ve kullanımındaki bu tutumu onun meâli hazırlarken mezhep taassubuyla hareket ettiğini göstermektedir.

5. Meâl kaynak ve atıf sistemi açısından başarısızdır. Alıntı yapılan eserlerin bazen sayfa ve cilt numaraları verilmiş bazen de sadece eser ismi vermekle yetinilmiştir. Şîî kaynakların ilk geçtikleri yerlerde künye bilgileri verilmiş, ancak Sünnî kaynakların verilmemiştir. Ayrıca meâlde atıf yapılan eserler için kaynakça da yoktur.

6. Turabi, âyetleri Ehl-i beyt'ten nakledilen rivâyetleri esas alarak tercüme etmiştir. Bu sebeple onun meâli salt bir meâl değil tefsiri tercüme tarzında bir meâldir. Aktarılan örneklerde de görüldüğü gibi o, siyak ve sibaka, âyetlerin indiği zaman ve mekâna ve Müslümanların o anki durumlarına itibar etmemiş, aidiyet duyduğu mezhebinin görüşlerini Kur'an üzerinden temellendirme çabası içerisinde olmuştur.

7. Mealde en dikkat çeken bölüm açıklamalar kısmıdır. Özellikle Turabî'nin bu kısımda metinden bağımsız yaptığı yorumlar onun meâli

yazma amacının Şîî anlayışı Kur'an'a tasdik ettirmek olduğu intibahı uyandırmaktadır.

8. Turabî'nin meâlî güncel sorunlar açısından başarısız bir meâldir. Örneğin Şehlâ Hâirî'nin müt'a nikahı hakkındaki araştırması ve tespitleri göz ardı edilmiş, kötü niyetle kullanılmaması vb. gibi hiçbir kayıt konulmadan bu nikah çeşidi kıyamete kadar geçerli bir hüküm olarak lanse edilmiştir.

Kaynakça

21. Yüzyıl Türkiye Enstitüsü, "Fikir Tankı" Erişim 2 Temmuz 2021.
<https://21yyte.org/tr/component/k2/author/11306-canturkkoletelioglu>
- Adıgüzel, Abdulcabbar. "Şîî-İmâmî Takıyye Nazariyesinin Kur'ânî Dayanakları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2013), 111-132.
- Albayrak, Ali. "Dînî Gruplar Bağlamında Ca'ferîlik". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2008), 111-128.
- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî tarihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 10 Cilt. Bağdat, 1993.
- Atik, Sefa. "Şeyh Müfîd'in Ebû Cafer en-Nesefî ile Münazarası- Abdestte Ayakları Mesh Etme Bağlamında-". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 99-127.
<https://doi.org/10.17859/pauifd.300733>
- Babeveyh, Ebu Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b Ali b. Hüseyin. *Şîî-İmâmîyye'nin İnanç Esasları*. çev. Ethem Ruhi Fiğlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
- Banaz, Şaban. "Türkiye'de Ca'ferîler". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 29-62.
- Baylak, Ayşen. *Visibility Through Ritual: Ca'ferî/Shiite Community in Turkey*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Bestevi, Abdülalim Abdülazim. *el-Mehdî el-Muntazar fî dav'î'l-ehâdis ve'l-asari's-sahiha*. Mekke-Beyrut: el-Mektebetü'l-Mekkiyye-Dâru İbn Hazm, 1999.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- CAFERİDER, Caferîlik İncancını Tanıtma, Araştırma ve Eğitim Derneği, "Selahattin Özgündüz Kimdir" Erişim 5 Temmuz 2021.

<http://www.caferider.com.tr/selahattin-ozgunduz-kimdir-h15730.html>

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhü'l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşad İla Kavatu'l-Edilleti fi Usuli'd-Din*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Çiçek, Kemal. "Dünya Müslümanlarının Nüfusu ve Dağılımı Pew Research Center'ın Ekim 2009 Tarihli Raporu Çerçevesinde". *Yeni Türkiye* 1/95 (2017), 39-65.
- Demirel, Serdar. *Takıyye*. İstanbul: Rihlekitap, 2016.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Müt'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/174-180. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Mustafa Üniversitesi Türkiye Temsilciliği, "Kütüphane" Erişim 7 Temmuz 2021.
<https://www.elmustafa.com.tr/uploads/dokuman/kuran%C4%B1n%20meali%20murtaza%20turabi.pdf>
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Gadîr-i Hum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/279-280. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gümüšoğlu, Hasan. "Ehl-i Sünnet ve İmâmiyye Şîasının Ehl-i Beyt Kavramına Yükledikleri Anlamlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 291-318.
<https://doi.org/10.18505/cuifd.254726>
- Hâirî, Şehlâ. *el-Müt'a : ez-Zevacü'l-müekkat inde'ş-Şîa*. çev. Fâdî Hemmûd. Beyrut: Şeriketü'l-Matbuat, 1995.
- Karaman, Hayreddin. "Ca'feriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/4-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kaşıkcı, Osman. "Müt'a Nikâhı". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 3 (2007), 43-58.
- Kaya, Remzi. "Kıraat Açısından Abdest Âyeti". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 255-266.

- Köse, Saffet. "Ca'ferîlikte Müt'a ve Ona Karşı Sünnî Duruş". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 13/3 (2008), 75-120.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfî*. thk. Alî Ekber el-Çîfârî. 8 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütubi'l-İslâmiyye, 1388.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2005.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b Maksûd Alî. *Biharü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Muessesetü'l-Vefâ, 2. Basım, 1983.
- Musevi, Musa. "Geçici Nikah/Müt'a ve Hz. Hüseyin'in Toprağı Üzerine Secde Etme: Şiiliğe Eleştirel Bakış". çev. Doğan Kaplan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 273-283.
- Onat, Hasan. "Şîî İmâmet Nazariyesi (Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/ (1992), 89-110.
- Öğüt, Salim. "en-Nisâ 24 Âyeti Hangi Konuyu Düzenlemektedir: Müt'a Nikahını mı Yoksa Normal Nikahı mı?" *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 49-72.
- Öz, Mustafa. "Ehl-i Beyt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/498-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Öz, Mustafa vd. "İmâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/201-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "İmâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Takiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/takiyye>
- PRC, Pew Research Center, "Mapping The Global Muslim Population" Erişim 3 Temmuz 2021. <https://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2009/10/Muslimpopulation.pdf>.
- Râzî, Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000.

- SK, Söz Kimin, "Biyografiler, Sözler, Hayat Bilgileri" Erişim 5 Temmuz 2021. <https://www.sozkimin.com/selahattin-ozgunduz-kimdir-sozleri-ve-hayati-1226.html>
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Merkezü Hicr li'l-Buhûsi ve'd-Dirasati'l-arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Şener, Abdülkadir. "Abdest". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/68-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Şîrâzî, Sadık el-Hüseynî. *el-Mehdî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: Dâru'l-Emîn, 2004.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2006.
- TDV, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi İslam Ansiklopedisi, "Hârizmî" Erişim 10 Temmuz 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arama/?q=HÂRİZMÎ>
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhü'l-mekâsîd*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1998.
- Turabî, Murtaza. *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*. İstanbul: Kevser Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Uğur, Mücteba. "Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Abdestte Ayakların Yıkılması". *İslâmî Araştırmalar* 3/2 (1989), 16-28.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Wikipedi, "Selahattin Özgündüz" Erişim 5 Temmuz 2021. https://tr.wikipedia.org/wiki/Selahattin_Özgündüz
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/371-374. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yılmaz, Orhan. "Tathîr Âyeti ve Rivâyetler Bağlamında Ehl-i Beyt Kavramının Kapsamı". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2013), 65-74.

Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1407.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710
Aralık / December 2021, 17: 331-374

***el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar:
Bir Literatür İncelemesi
-Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde-**

Mehmet KAYA

Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Selçuk University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Konya, Turkey
kayamehmet1453@hotmail.com
orcid.org/ 0000-0003-0066-5232

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 **Sayfa / Pages:** 331-374

Atıf / Cite as: Kaya, Mehmet. “*el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi -Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde- [Academic Researches on *al-Bahr al-Muhît* Commentary: A Literature Review -On The Scale of Turkey, The Arab World and The West-]”. *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 331-374
<https://doi.org/10.18498/amailad.986045>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Academic Researches on *al-Bahr al-Muhîd* Commentary:

A Literature Review

-On The Scale of Turkey, the Arab World and the West –

Abstract

One of the works that has an important place in the tradition of tafsir is Abu Hayyan al-Andalusian's (d. 745/1344) commentary called *al-Bahr al-muhîd*. *Al-Bahr al-muhîd* commentary, which is described as an unprecedented work for the time it was written, is important in terms of reflecting the Andalusian and Sunni tafsir tradition, as well as in terms of the Arabic language, recitation and the tradition of criticism in tafsir. There is also a literature written by various authors, including Abu Hayyan's students about this work, which served as a source for many later commentaries, especially Samin al-Halabi's (d. 756/1355) tafsir called *al-Durr al-masun* has occurred.

These studies on *al-Bahr al-muhîd*, which has recently been the subject of academic research in various countries of the world, are concentrated in the Arab world; in our country and in the West, it is seen that it is not at the desired level. However, the increase in the number of academic studies on the work in our country should be considered as a positive development. In this article, academic studies on *al-Bahr al-muhîd* commentary in Turkey, in the Western world, in the Arab world and in some countries in North Africa where it is Abu Hayyan was a stopover on his journey to Egypt were examined. In this article only academic researches consisting of directly written books, articles, theses and papers about *al-Bahr al-muhîd* commentary included. This study, which was prepared with the qualitative research method, was created by scanning various databases and catalogs as well as printed sources. At the end of the study, quantitative research method was also used in terms of giving statistical information about *al-Bahr al-muhîd* commentary. At the end of the study, the majority of the academic studies on the interpretation of *al-Bahr al-muhîd* commentary consisted of those made in the Arab world; it has been observed that academic studies in Turkey and the Western world lag far behind the Arab world in terms of number and subject variety. In addition, the majority of these studies are composed of theses and articles; it has been seen that the number of books on the interpretation of *al-Bahr al-muhîd* is far behind the estimate. This situation is one of the most important obstacles in front of academic studies on the work reaching large masses.

At the end of this study, a total of 295 academic studies were identified, including 36 books, 1 book chapter, 76 master's, 88 doctoral theses, 91 articles and 3 papers

on *al-Bahr al-muhît* commentary. When the studies are examined on a regional basis, it is seen that was made total of 266 studies; in our country 25 studies including 2 books, 3 master's, 5 doctoral theses, 14 articles and 1 paper; in the Arab world including 33 books, 73 masters, 82 doctoral theses, 76 articles and 2 papers and in the West 4 studies, including 1 book, 1 book chapter, 1 doctoral thesis and 1 article. It has been observed that the encyclopedia article on *al-Bahr al-muhît* commentary has not been written in the Arab world and in the West, and the article written in our country is in the revision stage. In our country, repetitive and continuation articles draw attention. In these three geographies, where the work is mainly studied in terms of linguistics and recitation, it is possible to state that academic studies about the work concentrate on linguistics, tafsir methodology and recitation in our country; linguistics, preference phenomenon, recitation and comparison in the Arab world, and linguistics in the West. While academic studies on *al-Bahr al-muhît* commentary in these three geographies focus on linguistics and qiraat, it is seen that linguistics, tafsir methodology and qiraat in our country, linguistics in the Arab world, preference phenomenon, recitation and comparison, and linguistics in the West.

As a result of this research, which aims to shed light on future studies on the work to be done in our country and to prevent duplication in these studies, by presenting data on academic studies on *al-Bahr al-muhît* commentary, as well as introducing Abu Hayyan and his tafsir, it is aimed to give a hand to the researchers in our country, where it is seen that few studies on the work have been it would be appropriate to suggest that accelerating academic research on the interpretation of *al-Bahr al-muhît*; that the work should be examined primarily in terms of Sunni tafsir methodology, Qur'anic sciences, especially the relationship between verses and its effect on subsequent works.

Keywords: Tafsir, Literature, Academic Research, Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît.

***el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar:**

Bir Literatür İncelemesi

-Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde-

Öz

Tefsir geleneğinde önemli bir konuma sahip eserlerden biri de Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344)'nin *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsiridir. Yazıldığı dönem için benzeri görülmemiş bir eser olarak nitelenen *el-Bahru'l-muhît* tefsiri Endülüs ve

Sünnî tefsir geleneğini yansıtmaması bakımından önemli olduğu gibi Arap dili, kıraat ve tefsirde eleştiri geleneği açısından da önemlidir. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355)'nin *ed-Dürru'l-masûn* adlı tefsiri başta olmak üzere kendisinden sonraki birçok tefsire kaynaklık eden bu eser hakkında aralarında Ebû Hayyân'ın öğrencilerinin de bulunduğu çeşitli müellifler tarafından kaleme alınan bir literatür de oluşmuştur.

Son dönemde dünyanın çeşitli ülkelerinde akademik araştırmalara da konu olan *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin bu çalışmaların Arap dünyasında yoğunlaştığı; ülkemizde ve Batı'da ise istenilen seviyede olmadığı görülmektedir. Bununla birlikte ülkemizde eser hakkındaki akademik çalışmaların sayısının her geçen gün artmasını olumlu bir gelişme olarak değerlendirmek gerekir. Bu makalede Türkiye, Batı, Arap dünyası ile Ebû Hayyân'ın Mısır'a yolculuğunda uğradığı duraklar olması sebebiyle Kuzey Afrika'daki bazı ülkelerde *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında yapılmış akademik çalışmalar incelenmiştir. Bu çalışmada sadece *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında doğrudan yapılmış kitap, makale, tez ve bildirilerden oluşan akademik araştırmalara yer verilmiştir. Nitel araştırma yöntemiyle hazırlanan bu çalışma, basılı kaynakların yanı sıra çeşitli veri tabanları ve kataloglar taranarak oluşturulmuştur. Çalışmanın sonunda *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin istatistikî bilgilere yer verilmesi yönüyle de nicel araştırma yönteminden de yararlanılmıştır. Çalışma sonunda *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin akademik çalışmaların kahir ekseriyetinin Arap dünyasında yapılanların oluşturduğu; Türkiye ve Batı dünyasındaki akademik çalışmaların sayı ve konu çeşitliliği açısından Arap dünyasının oldukça gerisinde kaldığı görülmüştür. Ayrıca bu çalışmaların çoğunluğunu tez ve makalelerin oluşturduğu ve *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin kitapların sayısının tahmin edilenin çok altında olduğu görülmüştür. Bu durum esere ilişkin akademik çalışmaların geniş kitlelere ulaşmasının önündeki en önemli engellerden biridir. Bu çalışma sonunda, *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında yapılmış 36 kitap, 1 kitap bölümü, 76 yüksek lisans, 88 doktora tezi, 91 makale ve 3 bildiri olmak üzere toplamda 295 adet akademik çalışma tespit edilmiştir. Çalışmalar bölgesel bazda incelendiğinde *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında ülkemizde 2 kitap, 3 yüksek lisans, 5 doktora tezi, 14 makale ve 1 bildiri olmak üzere 25; Arap dünyasında 33 kitap, 73 yüksek lisans, 82 doktora tezi, 76 makale ve 2 bildiri olmak üzere 266; Batı'da ise 1 kitap, 1 kitap bölümü, 1 doktora tezi ve 1 makale olmak üzere toplam 4 çalışma yapıldığı görülmektedir. Arap dünyası ve Batı'da *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin ansiklopedi maddesi yazılmadığı, ülkemizde yazılan maddenin

ise revizyon aşamasında olduğu görülmüştür. Ülkemizde mükerrer ve birbirinin devamı niteliğindeki makaleler dikkat çekmektedir. *el-Bahru'l-muhît* tefsirinin ağırlıklı olarak dilbilim ve kıraat açısından incelendiği bu üç coğrafyada eser hakkındaki akademik çalışmaların ülkemizde dilbilim, tefsir metodolojisi ve kıraat; Arap dünyasında dilbilim, tercih olgusu, kıraat ve mukayese; Batı'da ise dilbilim araştırmalarına yoğunlaştığını ifade etmek mümkündür.

Ebû Hayyân ve tefsirinin tanıtılmasının yanı sıra *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında yapılmış akademik çalışmalara ilişkin veri sunularak ülkemizde esere ilişkin yapılacak sonraki çalışmalara ışık tutulmasının ve bu çalışmalarda tekrara düşülmesinin önüne geçilmesinin hedeflendiği bu araştırmanın sonucunda esere ilişkin az sayıda çalışmanın yapıldığı görülen ülkemizdeki araştırmacılara *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin akademik araştırmalara hız verilmesi; eserin öncelikli olarak Sünnî tefsir metodolojisi, münâsebâtü'l-Kur'an başta olmak üzere Kur'an ilimleri ve kendinden sonraki eserlere etkisi yönünden incelenmesi gerektiği yönünde öneride bulunmak yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Literatür, Akademik Araştırma, Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît.

Giriş

Tefsir literatüründe öne çıkan eserlerden biri de vârisü 'ulûmî'l-evvelîn,¹ muhyî'l-fenni'l-'Arabî,² kudvetü'n-nuhât ve'l-üdebâ³ künyelerine sahip olan, Arap dilindeki uzmanlığından ötürü zamanının Sîbeveyhi'si ve Müberred'i olarak anılan⁴ Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) rivayet ve dirayet metodunu birleştirip, zahirî ve Sünnî yorum biçimini esas alarak kaleme aldığı *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsiridir.⁵ Sünnî anlayıştaki çevrelerce büyük ilgi gören eser dilbilim, belagat, fıkıh ve

¹ Ahmed Muhammed el-Makarrî et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelûsî'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/548.

² Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Menhecü's-sâlik fi'l-keîâm 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*, ed. Zellig Z. Harris (Michigan: American Orient Society, 1947), 33.

³ Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 1/99.

⁴ Ebû Hayyân, *en-Nehru'l-mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît*, thk. Ömer el-Es'ad (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1995), 1/23.

⁵ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/103-104.

kıraate ilişkin yorumları sebebiyle tefsir araştırmacılarının da sıklıkla başvurduğu bir kaynak olmuştur.⁶ Ünlü kıraat bilgini İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) *el-Bahru'l-muhît* tefsirini benzeri daha önce yazılmamış bir eser olarak nitelerken⁷ Ebû Hayyân'ın öğrencisi Sefâkusî (ö. 742/1342) dilbilimsel alandaki nadir eserlerden biri olduğunu belirttiği *el-Bahru'l-muhît*'in özellikle bu alanda diğer tefsirlerde olmayan bilgileri kapsadığına ve bu bilgilerin özenle toplanılan bilgilerin tefsir araştırmacılarına sunulduğunu belirtir.⁸

el-Bahru'l-muhît hakkında kayda değer bir literatür de oluşmuştur. Eserin müellifi Ebû Hayyân *el-Bahru'l-muhît* tefsirinde müfessirlere ve âlimlere yönelttiği eleştirileri, tartışmalı yorumları ve i'râba ilişkin zorlama görüşleri çıkararak *en-Nehru'l-mâdd* adlı eserini oluşturmuştur.⁹ Aralarında Ebû Hayyân'ın öğrencilerinin bulunduğu bazı âlimler de *el-Bahru'l-muhît*'i referans alarak çeşitli eserler oluşturmuştur. Sefâkusî'nin *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, Tâceddin Ahmed b. Ümmi Mektûm'un (ö. 749/1349) *ed-Dürü'l-lakît* ve Semîn el-Halebî'nin *ed-Dürü'l-masûn* adlı eseri büyük oranda *el-Bahru'l-muhît*'e dayanmaktadır. Semîn el-Halebî'nin mezkûr eseri kendisinden sonra yeni bir literatürün oluşmasına da katkı sağlamış; onun, hocası Ebû Hayyân'a yönelik tenkitleri Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577) ile Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) arasında tartışılmış ve Gazzî, Semîn el-Halebî'nin bu eleştirilerini cevaplamak için *ed-Dürü's-Semîn fi'l-münâkaşati beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn* adlı eserini yazmıştır. Kınalızâde buna mukabil Halebî'nin hocasına yönelttiği tenkitleri savunduğu *Risâle fi'l-muhâkeme beyne Ebî Hayyân ve tilmizihî fi't-tefsîr* isimli risalesini yazmıştır. Ebû Zekeriyâ Yahya b. Muhammed eş-Şâvî (ö. 1096/1685) de Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît*'inde Zemahşerî (ö. 538/1144) ve İbn Atıyye (ö.

⁶ Bu konuda bk. Mahmut Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsi'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsirindeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 104-216; Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-Muhît Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 247-258.

⁷ Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ* (Bergstrasser: Mektebetü İbn Teymiye, 1351), 2/286.

⁸ Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed es-Sefâkusî, *el-Mücîd fi i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Hâtem Salih ed-Dâmin (b.y. Dâru İbni'l-Cevzî, 1430), 21.

⁹ Bk. Ebû Hayyân, *en-Nehru'l-mâdd*, thk. Ömer el-Es'ad, 1/23-24.

541/1147)'ye yönelttiği eleştirileri *el-Muhâkemât beyne Ebî Hayyân ve'bni 'Atıyye ve'z-Zemahşerî* adlı eserinde özetlemiştir.¹⁰

Son dönemde *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin ihtisar çalışmalarına da rastlanılmaktadır.¹¹

1. *el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar

Akademik araştırmalarda sıklıkla başvuru kaynağından biri olan *el-Bahru'l-muhît* tefsirinin ülkemizde müstakil bir araştırmaya konu olması geç bir döneme rastlamaktadır. Son dönemde eser hakkındaki akademik araştırmaların ivme kazandığı gözlemlenmekle birlikte bu çalışmaların sayısının, eserin şöhretiyle ters orantılı olduğu görülmektedir.

Eser hakkındaki akademik araştırmaların çoğunu Türkiye, Arap dünyası ve Batı'da yapılanlar oluşturmaktadır. Ebû Hayyân'ın Endülüs coğrafyasına mensup olması açısından Avrupa, yirmi yedi yaşından itibaren Mısır'da yaşaması, burada vefat etmesi ve Mısır'a giderken kullandığı Kuzey Afrika güzergahında Arapların yaşaması sebebiyle Arap dünyası ile ilgisi bulunmaktadır. Ayrıca onun, Türkçeye ilişkin *el-İdrâk li lisâni'l-Etrâk*, *el-Ef'âl fi lisâni't-Türk* ve *Zehvü'l-mülk fi nahvi't-Türk* adlı eserleri¹² sebebiyle Türklerle ilişkili olması *el-Bahru'l-muhît* hakkındaki çalışmaların bu üç bölgede yoğunlaşmasına neden olmuştur. Endonezya, Malezya ve İran gibi Asya ülkelerinde esere ilişkin akademik araştırmalar bulunmakla birlikte bu çalışmaların hepsine bu makalede

¹⁰ Bu konuda bk. Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 22-23.

¹¹ Bu eserler şunlardır: Sabri İbrahim Seyyid, *İ'râbu'l-Kur'ân fi Tefsîri Ebî Hayyân* (Mısır: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1989); *Faslu'l-makâl fi i'râbi's-seb'î't-tvâil: Müstahrac ine't-Tefsîri'l-Kebîr el-müsemma bi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelusî* (Mısır: Dâru'l-Ma'rife el-Câmi'iyye, 1989); Yasin Casim, *el-İ'râbu'l-muhît min tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001); Mahmûd Şâkir, *İ'râbu'l-Kur'ân li Ebî Hayyân el-Endelusî el-müteveffâ 752 h.* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2005); İbrahim Şemseddin, *Fehârisü tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîr bi Ebî Hayyân el-Endelusî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2010).

¹² Ebû Hayyân'ın hayatı ve eserleri için bk. Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2/535-584; Safedî, *Kitâbü'l-vâfi*, 5/175-186; Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelusî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/152-153; Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri*, 159-243.

değnilmeyeceğinden makalenin kapsamı Türkiye, Batı ve Arap dünyasındaki çalışmalarla sınırlandırılmıştır.

Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhît* adlı tefsiriyle ilgilenen araştırmacılara veri sunarak konuya ilişkin mükerrer çalışmaların önüne geçilmesine ve eser hakkında orijinal çalışmaların yapılmasına katkı sunmayı hedeflediğimiz bu makale, çeşitli basılı kataloglar, kütüphane katalogları, veri tabanları ve akademik çalışmalar taranmak suretiyle oluşturulmuştur.

Çalışmada *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında ulaşılabilen kitap, tez, makale ve bildirilerden oluşan akademik çalışmalara kronolojik olarak yer verilecektir. *el-Bahru'l-muhît* tefsirine ilişkin *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'ndeki maddenin güncellemesi devam ettiği¹³ için bu çalışmada yer verilmemiştir. Eserin kısmen ya da tamamen orijinal dili olan Arapça dışındaki bir dile tercümesine rastlanılmadığından çalışmada bu yönde bir başlık açılmamıştır.

1.1. Türkiye'de Yapılan Çalışmalar

Ülkemizde *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkındaki akademik araştırmaların çoğunluğunu makaleler oluşturmaktadır. Eser hakkındaki ilk kitabın oldukça geç bir tarih olan 2019 yılında kaleme alındığı, tezlerin sayısının oldukça düşük ve eserin sadece bir adet bildiriye konu olduğu görülmektedir. Ülkemizde *el-Bahru'l-muhît* hakkındaki akademik çalışmalar şunlardır:

1.1.1. Kitaplar

1. Yakup Yüksel, *Tefsirde Dil ve Kıraât Tartışmaları -Ebû Hayyân'ın Zemaşerî Eleştirisi-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019).

2. Mehmet Kaya, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-Muhît Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020).

1.1.2. Tezler

Ülkemizde *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkındaki yüksek lisans ve doktora düzeyindeki tezler şunlardır:

¹³ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA), "el-Bahru'l-Muhît" (Erişim 01 Ağustos 2021).

1.1.2.1. Yüksek Lisans

1. Mustafa Köseoğlu, *Ebu Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhît Adlı Eserinin Beyân İlmi Açısından Tahlili* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017).

2. Huzeyfe Ateş, *Ebû Hayyân El-Endelüsî'nin El-Bahrü'l-Muhît Tefsirinde Garibu'l-Kur'an'a Yaklaşımı* (Yozgat: Yozgat Bozok Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2020).

3. Abdurrahman Kaan Karagöz, *Ebû Hayyân Tefsirinin Kaynakları: Te'vîlâtü'l Kur'an Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021).

1.1.2.2. Doktora

1. Mahmut Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahrü'l-Muhît İsimli Tefsîrindeki Metodu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995).

2. M. Vecih Uzunoğlu, *el-Bahrü'l-Muhît'in Filolojik Açından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

3. İbrahim Uludaş, *Ebu'l-Hayyân el-Endelüsî'nin el-Bahrü'l-Muhît'inde Kıraât Olgusu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.)

4. Halil İbrahim Kocabıyık, *Belâgat Açısından Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-Muhît Tefsiri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018).

5. Zelal Aboud, *Eseru Kelami'l-Arap fi Tevcihi etTahlili'n-Nahvî İnde E'lami'l-Mufessirin el-Endelusiyyin (İbnu Atiyye ve Ebu Hayyan Enmuzecen)* (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

1.1.3. Makaleler

1. Hüseyin Avni Çelik, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirindeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1986), 187-216.

2. Hüseyin Avni Çelik, "Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 143-164.

3. Hüseyin Avni Çelik, "Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirdeki Metodu", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 118-129.¹⁴

¹⁴ Çelik'in bu son iki makalesi 1986 yılında yayımlanan makalenin genişletilmiş hali olup son makale bir öncekinin devamıdır.

4. Alican Dağdeviren, "Ebu Hayyân el-Endelüsî ve Kıraat İlmindeki Yeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2006), 25-47.

5. Abdulhalim Abdullah, "Ebu Hayyan'a Göre Cümlelerin İrabı ve Gramer Kurallarının Anlama Etkisi -Bakara Suresi Tefsiri Örneği-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013), 297-326.

6. Lazhar Kerchou, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsiri Bağlamında Nahve Dair Metodik Esasları", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/1 (2015), 313-336.

7. Fatma Dursun - Eyüp Yaka, "Zemahşerî ve Ebû Hayyân Tefsirlerinin İcâzu'l-Kur'ân Açısından Karşılaştırılması", *Kesit Akademi Dergisi* 4/15 (2018), 237-256.

8. Halil İbrahim Kocabıyık, "Ebû Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît Tefsirinde Teşbih Sanatı", *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1 (2018), 162-178.¹⁵

9. İbrahim Uludaş, "Ebû Hayvân'ın el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîr'inde Mütevâtir Kıraatların Nahiv Yönü" *Diyanet İlmi Dergi* 54/1 (2018), 11-46.

10. Ayat Al-Salih, "Esbâbü'n-Nüzûl ve Eseruhâ fî't-Te'vîlî'n-Nahvî 'inde Ebî Hayyân fî'l-Bahri'l-Muhît", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 63-80.¹⁶

11. Ekhtiar, Ousama - Zelal Aboud, "Kavâidü't-Tevcîhi'n-Nahvî lede'l-Müfessirîn el-Endelüsiyyîn -İbn Atıyye ve Ebû Hayyân el-Endelüsî Enmûzecen-", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 11-26.

12. H. İbrahim Kocabıyık, "Ebû Hayyân ve el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîri", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/2 (2019), 195-208.

13. H. İbrahim Kocabıyık, "Ebû Hayyân ve el-Bahru'l-Muhît Adlı Tefsîri (II)", *Academic Platform Journal of Islamic Research* 3/3 (2019), 378-388.¹⁷

¹⁵ Makale müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

¹⁶ Makale müellifin Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam eden *Dil Dışı Bağlamın Gramatik Tartışma Üzerindeki Etkisi Zemahşerî, Râzî ve Ebû Hayyân Üzerinde Bir İnceleme* başlıklı doktora tezinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

¹⁷ Bir önceki makale ile onun devamı olan bu makale müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

14. Bünyamin Aydın, “Kur’an Yorumunda Bağlamsal Anlamanın Gramatik Çözümleme Üzerindeki Etkisi -Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin Takdim-İhtisas İlişkisi Konusunda Zemahşerî’ye Yönelik Eleştirisi Bağlamında-“, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 20/1 (2020), 95-117.

1.1.4. Bildiriler

1. Mehmet Nafi Arslan, “Dil Âlimleri Arasındaki Eleştiri Kültürü ve Ebû Hayyân’ın Eleştirilerinden Örnekler”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı Sempozyumu*, ed. Mahsum Aytepe vd. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 535-550.

1.2. Arap Dünyasında Yapılan Çalışmalar

el-Bahru’l-muhît hakkındaki akademik çalışmaların Türkiye ve Batı’ya göre oldukça erken bir tarihte başladığı Arap dünyasında esere ilişkin çok sayıda akademik çalışmanın yapıldığı; bu çalışmaların önemli bir kısmını tez ve makalelerin oluşturduğu görülmektedir. Arap dünyasında eser hakkındaki akademik çalışmalar şunlardır:

1.2.1. Kitaplar

1. Abdülfettâh bihayrî İbrahim, *Mevâkıf nahviyye muztaribe fi kitâbi’l-Bahri’l-Muhît li Ebî Hayyân en-nahvî* (Kahire: Dâru’t-Tibâ’i’l-Muhammediyye, 1979).

2. Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *el-Bahru’l-Muhît li Ebî Hayyân en-nahvî dirâse nahviyye sarfiyye savtiyye* (Irak: Dâru’l-Enbâr, 1981).¹⁸

3. Sabri İbrahim Seyyid, *Şevâhidü Ebî Hayyân fi tefsîrih*, (Mısır: Dâru’l-Ma’rife el-Câmi’iyye, 1989).

4. Muhammed Ahmed Hâtır, *İhtilâfu ebniyeti’l-esmâ ve’l-ef’âl fil-kırâati’l-menkûle fi tefsiri Ebî Hayyân el-Bahri’l-Muhît* (Kahire: Matbaatü’l-Emâne, 1990).

5. Muhammed Ahmed Hâtır, *İhtilâfu’l-hurûf ve’l-harekât fil-kırâati’l-menkûle fi tefsiri Ebî Hayyân el-Bahri’l-Muhît* (Kahire: Mektebetü’l-Emâne, 1990).

6. Muhammed Ahmed Hâtır, *Vücûhu’l-isnâd ve’l-i’râb fi’l-kırâati’l-menkûle fi tefsir-i Ebî Hayyân el-Bahri’l-Muhît* (Kahire: Matba‘atü’l-Emâne, 1990).

7. Me’mûn b. Muiyiddîn el-Cennân, *Ebû Hayyân el-Endelüsî: menhecuhu’t-tefsîri* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1993).

¹⁸ Çalışma müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

8. Şuâ' İbrahim Abdurrahman Mansûr, *Ebyâtü'n-nahv fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1994).

9. Fütûh Fatîm Mahmûd Yusuf, *Kırâatü'l-Haseni'l-Basrî: dirâse savtiyye min hulâli'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Mısır: Mektebetü'l-Îmân, 1995).

10. Muhammed Ahmed Hâtır, *el-Kırâati'l-Kur'âniyye fi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Mektebetü Nizâr Muhammed el-Bâz, 1995).

11. Naim Mustafa Yahya Şeref, *Difâ' 'ani'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtira fi'l-Bahri'l-Muhît li Muhammed b. Yûsuf eş-Şehîr bi Ebî Hayyân* (Kahire: Matbaatü'ş-Şürûk, 1997).

12. Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *Ebû Hayyân el-Endelüsî: en-nahvî el-müfessir* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr 1999).

13. Âmâl Fevzî Emîn, *Tatbîkât fi 'ilmi'l-beyân* (Mısır: Dâru'l-Ma' rife el-Câmi'iyye, 2000).

14. Bedr b. Nâsır b. el-Bedr, *Ebû Hayyân ve tefsîruhu'l-Bahri'l-Muhît* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000).¹⁹

15. Düreyd Hasen Ahmed, *'İlelü'l-ihdiyâr fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Bağdat: Câmi' atü Saddâm li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 2000).²⁰

16. Abdülhamîd Mustafa es-Seyyid, *Mesâilu'n-nahv ve's-sarf fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî: medhal li dirâseti nahvi'n-nass: cem'an ve dirâseten* (Amman: Dâru'l-İsrâ, 2002)

17. Bedr Nâsır Muhammed el-Bedr, *İhtiyârâtü Ebî Hayyân en-nahviyye fi'l-Bahri'l-Muhît -cem'an ve dirâseten* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000).²¹

18. Muhammed Hân, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye ve'l-kırâatü'l-Kur'âniyye dirâse fi'l-Bahri'l-Muhît* (Kahire: Dâru'l-Fecr, 2002).

19. Âmâl Fevzî Emîn, *Tatbîkât fi 'ilmi'l-bedî' min tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Mısır: Dâru'l-Ma' rife el-Câmi'iyye, 2003).

¹⁹ Eser müellifin yüksek lisans tezinin birinci kısmından oluşturulmuştur. bk. el-Bedr, *Ebû Hayyân ve tefsîruhu'l-Bahri'l-Muhît*, 8-9.

²⁰ Eser müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

²¹ Eser müellifin yüksek lisans tezinin ikinci kısmından oluşturulmuştur. bk. el-Bedr, *Ebû Hayyân ve tefsîruhu'l-Bahri'l-Muhît*, 8-9.

20. Ahmed Hâlid Şükrî, *Ebû Hayyân el-Endelûsî ve menhecüh fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît ve fi'l-îrâdi'l-kırâati fih* (Ürdün: Dâru Ammâr 2006).²²

21. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-'Umeyr, *Mesâilü't-tasrîf fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Müteveffâ sene 745* (Riyad: Dâru's-Sumey'î, 2007).²³

22. Bû Şuayb Mahmâdî, *Ebû Hayyân ve menhecüh fi tefsîri'l-Kur'âni'-kerîm* (Tetuan: Câmi'atü Abdi'l-Melik es-Sa'dî -Külliyetü'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, 2007).²⁴

23. Nureddin İbn Huveyli el-Ahdar Meydânî, *Tevcîhu Ebî Hayyân li'l-kırâati'l-müşkile nahviyyen min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît sûrati'l-Bakara nemûzecen* (Cezâyir: Câmi'tü'l-Cezâir, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-Lüğa, 2008).

24. İslam Ebunnasr Ali Huseybe, *Üslûbu's-şart 'inde Ebî Hayyân fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît: dirâse nahviyye dilâliyye* (Mısır: Dâru Mektebeti'l-İsrâ, 2010).

25. 'Atyye Cum'a Harun Harun, *el-Bahsü'l-beyânî fi't-tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelusî el-Mısrî mevtinen el-Mâlikî sümme's-Şâfi'î mezheben* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2012).²⁵

26. Suad Kureydî el-Ker'avî, *el-'Avâmilü'l-lafziyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelusî dirâse nahviyye* (Dimeşk, Dâru Temmuz, 2012).

27. Fuâd Bû Ali, *el-Üsüsü'l-fikriyye ve'l-lüğaviyye li'd-dirâseti'n-nahviyye 'inde Ebî Hayyân el-Endelusî* (Amman: 'Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2014).

28. Nihle Zühdî İbrahim eş-Şiblî, *et-Tevcîhu'n-nahvî beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân*, (Ürdün: Dâru Celîsî'z-Zamân, 2016).²⁶

29. Abdüllcevâd el-Beydânî, *Meâhizü'l-mu'ribîn 'alâ kavâ'idî'n-nahviyyîn fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Amman: Dâru'l-Eyyâm, 2017).²⁷

²² Eser müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

²³ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

²⁴ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

²⁵ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

²⁶ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

²⁷ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

30. el-Huseynî Mahmûd Musa, *el-İnsicâmü'd-dilâlî fi'l-Kur'âni'l-kerîm dirâse nassıyye fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Tanta: Dâru'n-Nâbiğa, 2019).²⁸

31. İbrahim Rahman Hamid el-Arkî, *el-Eseru't-tefsîrî li Ebîbekr el-Enbârî (v. h. 228) fî'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Dimeşk: Dâru Emel el-Cedîde, 2019).

32. Muhsin Hüseyin el-Hafâcî, *et-Tercîhu'n-nahvî fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. h. 745)* (Amman: Dâru'r-Rdvân, 2019).²⁹

33. Kasım Muhammed Salih, *ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: mesâil mine'l-Bahri'l-Muhît* (Amman: by.).³⁰

1.2.2. Tezler

Arap dünyasında *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında yüksek lisans ve doktora seviyelerinde çeşitli tezler kaleme alınmıştır. Tezlerin önemli bir kısmının el-Ezher Üniversitesi'nde yapıldığı görülmektedir.

1.2.2.1. Yüksek Lisans

1. Abdülmecid Abdüsselam el-Muhtesib, *Menhecü Ebî Hayyân fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lüğatî'l-'Arabiyye, 1968).

2. Muhammed Abdülmün'im eş-Şâfi'î, *Ebû Hayyân el-müfessir menhecuh ve ârâuh fî't-tefsîr* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü Usûliddîn, 1972).

3. Hüseyin Kemal eş-Şâmî, *Ebû Hayyân el-Endelüsî müfessiran* (Mısır: Câmi'atü 'Ayn Şems, 1980).

4. Abdülğaffâr Hâmid Hilâl, *el-Lehcetü'l-hicâziyye fî kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1981).

5. Abdülhamîd Ebû Sekîn, *Hasâisu lehceci Temîm min hılâli kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1982).

6. Zekeriyâ Sa'îd Ali, *el-Belâğa 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî fî tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît me'a tahkîki'l-mukaddime ve sûrati'l-Fâtiha* (Câmi'atü'l-Kahire, 1985).

7. Ahmed Hâlid Şükrî, *Kırâât fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h.) min evveli sûrati'l-Fâtiha ila âhiri sûrati'l-Enfâl*, (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Kısmü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, 1987).

²⁸ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

²⁹ Eser müellifin doktora tezinden oluşturulmuştur.

³⁰ Eser müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

8. İsa b. Ali b. Muhammed b. Fâyi ‘‘Useyrî, *Mesâilü'l-hilâfi'n-nahviyye beyne Ebî Hayyân ve'bni 'Atiyye* (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1988).

9. Muhammed Mahmûd ‘Abdülcevâd Abdullah, *Dirâsetü'l-mesâilü'n-nahviyye bi'l-cüz'i's-sâbi' mine'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân en-nahvî: tahkîk ve dirâse* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

10. Subhî Abdülhamid Muhammed Abdülkerim, *Dirâsetü'l-mesâilü'n-nahviyye bi'l-cüz'i's-sâbi' mine'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân en-Nahvî* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

11. Garîb Abdülmecîd Nâfi', *el-Kadâyâ'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi'l-cüz'i'r-râbi' min kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî el-müteveffâ sene hams ve erbe îne ve seb 'i mie hicriyye min evveli kavlihi Te'âlâ ‘‘Letecidenne eşedde'n-nâsi 'adâveten li'l-lezîne âmenû el-Yehûde ve'l-lezîne eşrakû... el-Mâide 82 ilâ âhiri sûrati'l-Enfâl* (Mısır: Câmi'atü Ezher, 1990).

12. Kasım Muhammed Salih, *ez-Zâhiratü'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: mesâil mine'l-Bahri'l-Muhît*, (Amman: Câmi'atü'l-Yermük, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 1990).

13. Medehat Muhammed es-Seyyid Ziyade, *el-Kadâyâ'n-nahviyye fi'd-Dürri's-Semîn beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve's-Semîn* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1992).

14. Bedr b. Nâsır b. el-Bedr, *Ebû Hayyân ve tefsîruhu'l-Bahri'l-Muhît*, (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye 1993).

15. el-Muvâfi er-Rufâ'î el-Bîlî, *el-Kırâati'l-Kur'âniyye ve 'alâkatühâ bi'l-lehecâti'l-'Arabiyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân min evveli sûrati'l-Fâtîha ilâ nihâyeti sûrati'l-Hicr* (Mısır: Câmi'atü Ezher, 1993).

16. Dînâ Muhammed b. Hamûd b. el-Huseyn el-Hârisî, *el-Lüğâtü'l-'Arabiyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî -el-cânibu'n-nahvî* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1995).

17. Düreyd Hasen Ahmed, *İlelü'l-ihdiyâr fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî*, (Bağdat: Câmi'atü Bağdat Külliyyetü'l-Âdâb, 1995).

18. Fâyiz Zeki Muhammed Diyâb, *Mesâilü'l-hilâf beyne Ebi'l-Bekâ ve Ebî Hayyân min hilâli kitâbeyhimâ İmlâi mâ menne bihi'r-Rahmân ve'l-Bahri'l-Muhît* (Mısır: Câmi'atü Ezher, 1996).

19. Muhsin Abdüsselâm Bilhasen, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye eş-şâzze fi'l-Bahri'l-Muhît* (Bağdat: Câmi'atü Bağdat, Külliyyetü't-Terbiye, 1996).

20. 'Abdülaziz Ğânim Hâmid, *Üslûbu'l-istifhâm fi'l-Kur'ân fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Bağdat: Câmi'atü Saddâm li'l-'Ulûmil-İslâmiyye, 1997).

21. Mu'avvîda bt. Mu'avvîda el-Hukmî, *Ta'akkubâtu Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebi'l-Bekâ el-'Ukberî dirâse nahviyye sarfiyye* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1997).

22. Rızk Ferc Ahmed el-Bağdâdî, *et-Tevâbi' beyne'z-Zemahşerî fi Keşşâfih ve Ebî Hayyân fi Bahrihi'l-Muhît* (Filistin: Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1997).

23. Salih Ziyâb Salih el-Cebûrî, *Dirâsetü üslûbi's-şart fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân li süveri'l-Bakara, Âl-i İmrân ve'n-Nisâ* (Bağdat: Câmi'atü Saddâm li'l-'Ulûmil-İslâmiyye, 1997).

24. Cezâ Muhammed Hasen el-Musâravah, *Devru'l-Lehce fi Tescîhi'l-Kırâati'l-Kur'âniyye 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî fi Tefsîrihi el-Bahri'l-Muhît* (Ürdün: Câmi'atü Mu'te, Külliyyetü'l-Âdâb, 2000).

25. Ali Seyyid Ahmed Ebû Ali, *Tefsîru sûrati'n-Nahl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân (dirâse mukârane)* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2001).

26. Abdussabûr Ahmed Mahmûd el-Ensârî, *Tefsîru sûrati'n-Nûr beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: Dirâse Mukârane* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

27. Abdülfettâh Muhammed Hubeyb, *Hurûfu'l-me'ânî fi Kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân cem'an ve dirâseten ve takvîmen* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

28. Esmâ bt. Mahmûd Tüllâb, *el-Mesâilu'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân min bidâyeti sûrati'z-Zuhruf ilâ nihâyeti sûrati'l-Hadîd* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Kısmü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ el-'Arabiyye, 2002).

29. Fevziyye bt. Âdem b. Muhammed el-Hûsâvî, *Mesâilu'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî min evveli sûrati'l-Mücâdile hattâ nihâyeti sûrati'l-Mürselât* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1423).

30. Ebû Serî' Muhammed Ebû Serî', *Tefsîru sûrati'l-Enfâl beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: Dirâse Mukârane* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

31. Mahmûd Hasen Rırat Muhammed, *Tefsîru sûrati'n-Nisâ beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân "Dirâse Mukârane"* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2003).
32. Abdünnâsır Nâsır Ahmed eş-Şeddâdî, *Muhâlefâtü Ebî Hayyân en-nahviyye 'ale'z-Zemahşerî* (Yemen: Câmi'atü San'a, Külliyyetü'l-Lüğât, 2004).
33. Muhammed Mansûr Mezzû'a Hâtem, *Tefsîru sûrati'z-Zümer beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: dirâse mukârane* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2004).
34. Asya Abdirabbih ez-Züneybât, *Kırâatü 'Abdillâh b. Mes'ûd fi tefsîri'l-Bahril-Muhît: dirâse lüğaviyye nahviyye* (Amman: Câmi'atü'l-Yermük, Külliyyetü'l-Âdâb, 2005).
35. Bilal Muhammed Abdullah el-Hayânî, *Hazfu'l-harf ve ziyâdetüh fi'l-Bahri'l-Muhît* (Bağdat: Câmi'atü Bağdat, Külliyyetü'l-Âdâb, 2005).
36. Nidâl Müşrif Muhlif, *Rudûdu Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît 'alâ Ebî'l-Bekâ el-'Ukberî* (Irak: Câmi'atü'l-Enbâr Külliyyetü't-Terbiye, 2005).
37. Nâsır Yusuf Abdullah, *Vücûhu'l-hitâbi'l-Kur'ânî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelusî* (Bağdat: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye ve 'Ulûmi'l-Kur'ân, 2006).
38. Emel Abdullah Muhammed en-Nu'aymât, *el-İmâm Ebû Hayyân ve cühûduh fi tavdîhi'l-ilâhiyyât min hilâli tefsîrihi'l-Bahril-Muhît* (Ürdün: Câmi'atü'l-Bekâ et-Tatbîkiyye, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-'Ulyâ, 2007).
39. Muhammed Mu'âz b. Abdirrahîm, *Mevkifu Ebî Hayyân el-Endelusî fi'l-Bahri'l-Muhît min Ebi'l-Hasen el-Hûfi el-Müteveffâ (430 h.): 'arz ve münâkaşa* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2007).
40. Muhammed Taha Feyyâz, *Cühûdu Ebî Hayyân el-Endelusî el-belâğîyye fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît (h. 654-745)* (Tikrit: Câmi'atü Tikrit, 2007).
41. Râid Hâmid Hudayr e-Mer'abî, *el-Bahsü'l-belâğî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Irak: Câmi'atü'l-Kâdisiyye, 2007).
42. Muhammed Ahmed Ahmed Nassâr, *Tefsîru sûrati'l-Mü'minûn dirâse mukârane beyne'l-eimme ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve Ebi's-Suûd* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2008).
43. Nevra bt. Muhammed bt. Abdillâh el-Hedb, *el-Müfredât fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân min evveli sûrati'l-Fâtîha hattâ'l-âye (74)*

348 | M. KAYA / el-Bahru'l-Muhît Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi -Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde-
min sûratı'l-Bakara: cem'an ve dirâseten (Riyad: Câmi'atü'l-Emîra Nevra bt. Abdirrahmân, 2008).

44. Sa'd b. Abdillâh el-Mahmûd, *Dilâliyyâtü'l-kelime beyne tefsîrayi'l-Keşşâf ve'l-Bahri'l-uhût: ed-dilâle el-ıstılâhiyye: dirâse vasfiyye mukârane* (Riyad: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, Külliyyetü'l-Âdâb, 2008).

45. Benân Teysîr Halîl Bekr, *Edevâtü'l-esâlîb fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî ma'ânihâ ve'sti mâlâtuhâ* (Amman: el-Câmi'atü'l-Ürdüniyye, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, 2009).

46. Mahir Selâm Abduh Abdullah, *Ta'addüdü't-tevcîhi'n-nahvî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân en-nahvî* (Kahire: Câmi'atü'l-Kahire, Külliyyetü'd-Dâru'l-'Ulûm, 2009).

47. Ahmed Muhammed Sayra, *Tercihâtü İmâm Ebî Hayyân (654/745) fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît min evveli sûratı'r-Rûm ilâ âhiri sûratı'z-Zümer* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2010).

48. İbrahim Tefvik ed-Dîb, *Tercihâtü'l-İmâm Ebî Hayyân fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît min evveli sûratı'l-Mücâdile ilâ âhiri sûratı'n-Nâs* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Kısmu'l-Kitâb ve's-sünne, 2010).

49. Mâcid Nâsır Hüseyin en-Nâilî, *et-Te'vîlu'n-nahvî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî v. 745* (Irak: Câmiatü'l-Kâdisiye Külliyyetü'l-Edeb, 2010).

50. Midyân İvâd Midyân er-Reşîdî, *"Min" fi'l-Kur'âni'l-Kerîm 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Ürdün: Câmi'atü Ürdün, Külliyyetü'l-Âdâb, 2010).

51. Nevâl bt. Tâlib b. Ferac es-Su'aydî, *Muhâlefâtü'l-Ferrâ (v. 207 h.) li'n-nuhât ve mevkıfu Ebî Hayyân minhâ min hulâli'l-Bahri'l-Muhît dirâseten ve tahkîkan* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ, 2012).

52. Fevziye İbrahim Selîm el-'Avfî, *Mâ vusife bi'l-kalîl fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Medine: Câmi'atü Tayyibe, 1434).

53. Hasen b. Küreydim ez-Zebîdî, *Nakdü ârâi Ebi'l-Fadl er-Râzî en-nahviyye ve's-sarfıyye: (Fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân ve'd-Dürri'l-Masûn li's-Semîn el-Halebî ve Rûhi'l-Me'ânî li'l-Âlûsî) -cem' ve dirâse-* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2013).

54. Mahmûd b. Ali b. Ömer ed-Dârimî, *Ulûmu'l-Kur'ân 'inde Ebî Hayyân fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn, 2013).

55. Muhammed Salih Serâr Mu‘temid, *Evcühü’l-ittifâk ve’l-ihtilâf beyne’z-Zemahşerî (v. 538 h.) min hilâli kitâbihi’l-Keşşâf ve Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h.) min hilâli kitâbihi’l-Bahri’l-Muhît (Dirâse Nahviyye Mukârane)* (Libya: Câmi‘atü Trablus, Külliyyetü’l-Âdâb, 2013).

56. ‘Avde Yunus ‘Iyâd el-Hasâş, *Î‘tirâzâtu Ebî Hayyân en-nahviyye ‘ale’l-Ukberî fi tefsîrihi’l-Bahri’l-Muhît: mine’l-mücelledi’l-evvel ile’l-mücelledi’r-râbi’: dirâse vasfiyye tahlîliyye* (Filistin: el-Câmi‘atü’l-İslâmiyye, 2015).

57. Dua Vâil Teysîr ‘Advân, *el-Kırââtü’l-Kur‘âniyye fi tefsîri’l-Bahri’l-Muhît (dirâse ve tevcih min hilâli sûratey Âl-i İmrân ve’n-Nisâ)* (Filistin: Câmi‘atü’l-Halîl Külliyyetü’d-Dirâsâti’l-‘Ulyâ, 2015).

58. Hamîs Abduh Ali Beral, *et-Tevcihu’n-nahvî li’l-Kırââti’l-Kur‘âniyye beyne’z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân: fi dav’i menheci’l-karâini’n-nahviyye* (Kahire: Câmi‘atü’l-Kâhire, 2015).

59. Muhammed b. Hâlid b. Süleyman, *Tenâvübü’s-sıyağ beyne’l-masâdir ve’l-müştakât ve eseruhû fi’l-ma‘nâ: dirâse tatbîkiyye ‘alâ süveri’l-mufassal fi tefsîri’l-Bahri’l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Mekke: Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, Külliyyetü’l-Lüğati’l-‘Arabiyye, 2015).

60. Rahmet Hanaş ‘Atıyye el-‘Amrî, *el-Mesâilü’n-nahviyye beyne İbn ‘Atıyye ve’bni-Ebî Hayyân ve’s-Semîn el-Halebî* (Mekke: Câmi‘atü Ümmi’l-Kurâ, Külliyyetü’l-Lüğati’l-‘Arabiyye, 1435).

61. Ali Abülfettah Abbas Abdülhalîm, *el-İ‘râbu’l-merdûd nahviyyen ve dilâliyyen fi tefsîri’l-Bahri’l-Muhît dirâse tahlîliyye* (Mısır: Câmiatü Esyût, Külliyyetü’l-Âdâb, 2016).

62. Câbir ‘Avd İştî es-Sümeihyyîn, *Dirâse mukârane beyne menheceyi’l-Beydâvî ve Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’l-Kur‘âni’l-Kerîm el-cüz’ü’l-evvel mine’l-Kur‘âni’l-Kerîm enmûzecen* (Ürdün: Câmi‘atü Mute, Külliyyetü’s-Şerîa, 2016).

63. Ahmed Mahmûd Muhammed Abbâsî, *Menhecü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi tefsîri âyâti’l-akâid min tefsîrihi’l-Bahri’l-Muhît dirâse tahlîliyye* (Ürdün: Câmi‘atü’l-‘Ulûmi’l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Külliyyetü’d-Dirâsâti’l-‘Ulyâ, 2017).

64. Hatice Ahmed İbrahim Huvays, *el-Kırââti’l-Kur‘âniyye fi tefsîri’l-Bahri’l-Muhît istikrâ ve tevcih min hilâli sûratayi’l-Fâtîha ve’l-Bakara* (Filistin: Câmi‘atü’l-Halîl, Külliyyetü’d-Dirâsâti’l-‘Ulyâ, 2017).

65. Hamdan Ezzet Matalkah, *Systematic Ways of Explaining and Commentating on the Quranic Word Surah Al-Baqara a Comparison between Alzamakhshari in (AlKashshaaf) and Abu Hayyan Al-Andalusi in (Al- Bahr Al-Muheet)* (Amman: University of Petra, 2017).

66. İhlâs Ubeyd Abdullah, *Kavâidü't-tevcîhi'n-nahvî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelûsî* (Irak: Câmi'atü'l-Kâdisiyye, 2017).

67. Nermin 'Abd Muhammed Abdülhak, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît (dirâse ve tevcîh min hulâli sûrateyi'l-Mâide ve'l-En'âm, (Filistin: Câmiatü'l-Halîl, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, 2017).*

68. Hüdeyl bt. Zâhir b. İbrahim el-'Iyâfi, el-'İfsâh 'ammâ ebheme min ahkâmi mu'ribi'l-Kur'ân: dirâse tatbîkiyye min hulâli kitâbeyi'l-Bahri'l-Muhît fi't-Tefsîr ve'd-Dürrü'l-Masûn fi 'Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ el-'Arabiyye, 2018).

69. Şevki Muhsin, *Usûlü't-tefsîr ve kavâ'iduh fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelûsî -tefsîru sûrati İbrâhîm enmüzezen* (Rabat: Câmi'atü Muhammed el-Hâmis, Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûm'l-İslâmiyye, 2018).

70. Dalya bt. Faysal es-Sürûrî, *el-Mesâilü's-usûliyye fi Kitâbi'l-Bahri'l-Muhît fi't-tefsîr li Ebî Hayyan el-Endelûsî (v. 745 h.) cem'an ve dirâseten* (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, 2019).

71. Hâlid el-İslâm b. Beşîr Ahmed, *el-Mecâzü'l-'akli 'inde Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît: dirâse tahlîliyye"* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2021).

72. Rahîm Hudayr Tufan, *Eseru kitâbi Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Irak: Câmi'atü'l-Kâdisiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ, 2021).

73. Selvâ Câsim Halef, *el-Aslu'n-nahvî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelûsî (v. 745 h.)* (Tikrit: Câmi'atü Tikrit Külliyyetü'l-Âdâb, 2021).

1.2.2.2. Doktora

1. Abdülaziz Bedevî Züheyrî, *Ebû Hayyân el-Endelûsî ve mazâhiru sekâfetih kemâ yusavviruhâ tefsîru (el-Bahru'l-Muhît)* (Mısır: Câmi'atü'l-İskenderiyye Külliyyetü'l-Âdâb, 1971).

2. Taha Muhammed ez-Zeynî, *el-Ahkâmu'n-nahviyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1979).

3. Abdüllatîf Muhammed el-Hatîb, *el-Bahru'l-Muhît li Ebî Hayyân en-nahvî dirâse nahviyye sarfiyye savtiyye*, (Kahire: Câmi'atü'l-Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1981).

4. Ali eş-Şebâh, *Ebû Hayyân el-Endelüsî ve menhecuh fi tefsîri'l-Kur'ân* (Tunus: Câmi'atü'z-Zeytûniyye, Külliyyetü Usûliddîn, 1981).

5. Mahmûd Ferrâc Abdülhâfız, *Zavâhir nahviyye fi kırâati Ebî Ca'fer min kitâbi'l-Bahri'l-Muhît* (Mısır: Câmi'atü'l-İskenderiyye Külliyyetü'l-Âdâb, 1986).

6. Sâmiye Şaban Abdurrahman, *el-Kadâyâ'n-nahviyye beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî min hulâli'l-cüz'i'l-evvel ve's-sânî min tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li-Ebî Hayyân tahlîl ve dirâse fi'l-eczâi'l-selâsi'l-ûlâ mine'l-Kur'ân* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1987).

7. Abdullah Ğazlân, *el-Menhecü'l-lüğavî 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Fas: Câmi'atü Muhammed el-Hamîs, Külliyyetü'l-Âdâb, 1988).

8. Muhammed Muhammed Sa'îd, *el-Kadâyâ'n-nahviyye ve's-sarfiyye beyne Ebî Hayyân ve'z-Zemahşerî fi'l-cüz'eyni's-sâbi' ve's-sâmin mine'l-Bahri'l-Muhît şerhan ve münâkaşaten* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

9. Nefise Mustafa es-Seyyid, *el-Kadâyâ'n-nahviyye beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân fi kitâbeji'l-Keşşâf ve'l-Bahri'l-Muhît fi sûrati'l-Kasas* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1988).

10. Neziyye Abdülhamid es-Seyyîd Ferâc, *Mebâhisü'l-me'ânî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî 745 h.* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1988).

11. Seyyid Ahmed Hüseyin 'Avdullah, *Mebâhisü'l-bedî' fi'l-Bahri'l-Muhît* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lüğatî'l-'Arabiyye, 1988).

12. Şakir Ebu'l-Yezîd Abdülhâdî, *Mebâhisü'l-me'ânî fi Tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lüğatî'l-'Arabiyye, 1988).

13. Fâtıma Ahmed Abbas, *el-Kadâyâ'n-nahviyye fi sûrati'l-Kehf beyne'z-Zemahşerî fi'l-Keşşâf ve Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1989).

14. Yahya 'Atiyye es-Sâlim Kasım, *Menhecü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi'htiyârâtihi mine'l-Kırâati'l-Kur'âniyye fi dav-i 'ilmi'l-lüğatî'l-mu'âsir* (Kahire: Câmi'atü 'Ayn Şems, 1989).

15. 'Atıyye Cum 'a Harun Harun, *el-Bahsü'l-beyânî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît*, (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 1990).

16. Muhammed el-Mahmûdî, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye ve kavâ'idü'l-lüğati'l-'Arabiyye min hılâli tefsîri Ebî Hayyân en-nahvî li sûrati'l-Bakara* (Rabat: Câmi'atü Muhammed el-Hâmis, 1990).

17. Bû Şuayb Mahmâdî, *Ebû Hayyân ve menhecüh fi tefsîri'l-Kur'âni-kerîm*, (Rabat: Câmi'atü Muhammed el-Hâmis, Külliyyetü'l-Âdâb, 1993).

18. Mahmûd Ahmed İbrahim Ömer, *el-Lehecâtü'lletî ehaze 'anhâ'n-nuhât kavâ'idhum min hılâli'l-Bahri'l-Muhît: dirâse sarfiyye ve nahviyye* (Kahire: Câmi'atü'l-Kahire, Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1993).

19. Mustafa Ahmed Hasan İmam, *Dirâse mesâilü'l-hilâf beyne Ebî Hayyân ve's-Sefâkusî fi kitâbeyhimâ el-Bahri'l-Muhît ve'l-Mücîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1994).

20. Muhammed Hammâd Sâid el-Kuraşî, *Ta'akkubâtu Ebî Hayyân en-nahviyye li Cârillah ez-Zemahşerî fi'l-Bahri'l-Muhît*, (Mekke: Ümmi'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 1415).

21. Abdülaziz Ali Mutlik ed-Düleymî, *ed-Dirâsâti'n-nahviyye ve'l-lüğaviyye fi'l-Bahri'l-Muhît* (Bağdat: Câmi'atü Bağdat, Külliyyetü'l-Âdâb, 1996).

22. Mahmûd Muhammed Ali Ebu'r-Rûs, *en-Nahv beyne İbn 'Atıyye ve Ebî Hayyân fi'l-cüz'eyni'l-evvel ve's-sânî mine'l-Muharrari'l-Vecîz li'bn-i 'Atıyye ve'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1996).

23. Me'mûn Mu'nis İbrahim, *el-Nahviyyeyn İbn 'Atıyye ve Ebî Hayyân fi'l-cüz'eyni'l-evvel ve's-sânî mine'l-Muharrari'l-Vecîz li'bn-i Atıyye ve'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 1996).

24. Subhî Abdülhamid Muhammed, *el-Kadâyâ'n-nahviyye ve's-sarfiyye fi'l-cüz'i'l-hâmis min tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân me'a tahkîki şevâhidih bimâ verade fi İrtişâfi'd-Darab* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1996).

25. Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-'Umeyr, *Mesâilü't-tasrîf fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-müteveffâ sene 745*, (Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslamiyye, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 1999).

26. Mahmûd b. Halife el-Câsim, *Ta'addüdü evcühî't-tahlîli'n-nahvî 'inde'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân ve'bn-i Hişâm* (Halep: Câmi'atü Halep, 1999).

27. Muhammed b. Sa'd eş-Şâvî, *et-Te'vîlü'n-nahvî li'l-kirâati's-şâzze 'inde Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhît* (Riyad: Câmi'atü'l-Îmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1999).

28. Ali b. Muhammed b. Saîd ez-Zehrânî, *Mevâkifu Ebî Hayyân en-nahviyye min mütekaddimi'n-nuhât hattâ evâili'l-karni'r-râbi' el-hicrî min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît cem'an ve dirâseten* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2000).

29. Halife Hasan Halife, *Münâkaşâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî, fi kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît li'z-Zemahşerî dirâse belâğiyye tahlîliyye* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lüğati'l-'Arabiyye, 2001).

30. Muhsin Hüseyin el-Hafâcî, *et-Tercîhu'n-nahvî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. h. 745)* (Bağdat: Câmi'atü Bağdat 2001).

31. Ramazan Yahluf, *Muvâzene beyne tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî ve Bahri'l-Muhît li-Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Cezayir: Câmi'atü'l-Emîr Abdilkâdir, 2001).

32. Abdülmün'im Abdullah Hasen, *el-Kadâya'l-lüğaviyye fi akvâli'bni Abbas fi't-tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2002).

33. Abdüşşâfi Ahmed Ali Ahmed, *ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse mukârane* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

34. Meryem bt. Abdillâh b. Ali el-Kuraşî, *Belâğatü'l-müteşâbihi'l-lafzî fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü't-Terbiye li'l-Benât, 1433).

35. Muhammed Abdülaziz Muhammed Vâsıl, *Menhecü Ebî Hayyân fi tevcihi'l-kirâati's-şâzze min hulâli kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît*, (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

36. Muhammed Yüsrâ Seyyid Ahmed Za'îr, *Ârâü'bni 'Atiyye en-nahviyye ve's-sarfyye fi'l-eczâi's-sâlis ve'r-râbi' ve'l-hâmis mine'l-Bahri'l-Muhît ve mevki'fû Ebî Hayyân* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

37. Nureddin Enver Ali Ahmed Harun, *el-Kirâatü'l-mütevâtira'l-ferşiiyye tahkîk beyne'l-Îmâmeyn ez-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse tefsîriyye mukârane* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2002).

38. 'Atiyye Sıdkî 'Atiyye el-Atraş, *Tefsîru Sûrati Âl-i İmrân beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse mukârane* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2003).

39. Hasen b. Muhammed b. Hasen el-Karnî, *Eseru'l-fasl ve't-tavassut fi't-tevcîhi'n-nahvî fi kitâbi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabiyye, 2004).

40. İbrahim Muhammed Hâlid 'Abdülfettâh Burkân, *Menhecü'l-İmâm Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344 m.) fi'l-'akide min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Tunus: Câmi'atü Zeytûne, el-Ma'hedü'l-A'lâ li Usûliddîn, 2005).

41. Muhammed Hâlid Rahhâl el-'Ubeydî, *'Avdu'd-damîr fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h)* (Bağdat: Câmi'atü Bağdat, Külliyyetü'l-Âdâb, 2005).

42. Seher Ahmed Muhammed, *Tevcîhu Ebî Hayyân li'l-kırâati'l-Kur'âniyye fi'l-Bahri'l-Muhît* (Tikrit: Câmiatü Tikrit, Külliyyetü't-Terbiye, 2005).

43. Muhammed b. Nâsır Yahya Cedd, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi't-tefsîr: min evveli'l-Fâtiha ilâ sûrati'l-Bakara: cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü Usûliddîn ve'd-Da've, 2006).

44. Abdullah b. Salim b. Yüslim Bâferac, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi't-tefsîr min evveli sûrati'z-Zâriyât ilâ âhiri sûrati'l-Mücâdile cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'ddîn, 1428).

45. Mahmûd en-Nakrâşî es-Seyyid, *Tercîhâtü'l-İmâm Ebî Hayyân el-Endelüsî fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît min evveli sûrati'l-A'râf hattâ âhiri sûrati Hûd cem'an ve dirâse ve nakd* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2007).

46. Selma Davud İbrahim Davud, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi't-tefsîr: min evveli sûrati's-Secde ilâ âhiri sûrati'z-Zümer: cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü Usûliddîn ve'd-Da've, 2007).

47. Cemal b. Muhammed Raba'în, *Tercîhâtü'l-İmâm Ebî Hayyân fi't-tefsîr min evveli sûrati Âl-i İmrân ilâ âhiri sûrati'l-Mâide cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'ddîn, 1429).

48. Ebû Zeyd Muhammed Ebû Zeyd Cafer, *Tercîhâtü'l-İmâm Ebî Hayyân fi tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît min evveli sûrati'l-Fâtiha hattâ âhiri sûrati'l-En'âm cem'an ve dirâse* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2008).

49. Abdullah b. Muhammed b. Ali el-‘Âmir, *el-Muhâlefâtü'l-‘akdiyye li menheci Ehli’s-Sünne ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît -‘arz ve nakd-* (Medine: el-Câmi‘atü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûliddîn, 1429).

50. Sa‘îd b. Ğuleyfas b. Sa‘îd Âl Sa‘d el-Kahtânî, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr min evveli sûrati Ğâfir ilâ âhiri sûrati Kâf cem‘an ve dirâseten ve muvâzeneten* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1429).

51. Ferîde bt. Muhammed b. Ahmed el-Ğâmidî, *Evveli sûrati'l-A‘râf ilâ âhirâ cem‘ve dirâse ve muvâzene hulâle tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1429).

52. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Hâşim, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr min evveli sûrati'l-Mücâdile ilâ âhiri sûrati'n-Nâs (cem‘an ve dirâseten ve muvâzeneten)* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1429).

53. Selma bt. Ma‘yûd Züveyd el-Cümei‘î, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr min evveli sûrati'l-Enfâl ilâ âye 48 min sûrati't-Tevebe min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1429).

54. Bedriyye b. Atıyye b. Hamza el-Hirâzî eş-Şerîf, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr mine'l-âye 80 min sûrati'n-Nahl ilâ âhiri sûrati Meryem cem‘an ve dirâseten ve muvâzeneten* (Mekke: Câmi‘atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1430)

55. Cevhera bt. Abdirrahmân b. Fehd es-Subeyyhî, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr min âyeti (46) min sûrati Yûnus ilâ âyet (10), min sûrati'r-Ra‘d cem‘an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi‘atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûliddîn, 1430).

56. Hibetullah b. Sadık b. Saîd Hâşim Ebû ‘Arab, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi’t-tefsîr min evveli Tâhâ ilâ âhiri sûrati'l-Mü‘minûn el-Âye (77) cem‘an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi‘atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da‘ve ve Usûli‘ddîn, 1430).

57. Mehâ bt. Süleym el-Harbî, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h.) fi’t-tefsîr min âye (78) min sûrati'l-Mü‘minûn ilâ âye (68) min sûrati’s-*

Şuarâ cem'an ve muvâzeneten ve dirâseten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'ddîn, 1430).

58. Ömer Abdülaziz Muhammed Bûraynî, *el-Muvâzene beyne Ebî Hayyân ve's-Semîn el-Halebî min hulâli tefsîrayhima fî sûrati'l-Bakara* (Amman: Câmi'atü'l-Yermük, Külliyyetü's-Şer'iyye ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2009).

59. 'Abdülhalîm Muhammed Abdülhalîm, *el-Kırâât ve'l-lehecât fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân min evveli sûrati'n-Nahl ilâ sûrati'n-Nâs dirâse tahlîliyye fî dav'i 'ilmi'l-lüğâ'l-hadîs* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2010).

60. Ahmed Hudayr Abbas Ali, *Eseru'l-karâin fî tevcihi'l-ma'nâ fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Kufe: Câmiatü'l-Kûfe, Külliyyetü'l-Âdâb, 2010).

61. Ali b. İbrahim b. Ali Tûhirî, *İstidrâkâtü Ebî Hayyân fî't-tefsîr ve 'ulûmu'l-Kur'ân fî'l-Bahri'l-Muhît 'alâ'bni 'Atyye fî'l-Muharraru'l-Vecîz 'ardan ve dirâseten* (Medine: Câmi'atü'l-Medîneti'l-Münevvera, Külliyyet'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, 2010).

62. Hayfâ' bt. Salih. b. Tâhir Bûkas, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî't-tefsîr mine'l-âye (10) min sûrati'r-Ra'd ile'l-âye (79) min sûrati'n-Nahl, cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'ddîn, 1431).

63. Hind bt. Mansûr b. 'Avn el-'Abdelî, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî't-tefsîr mine'l-âye (49) min sûrati't-Teobe ile'l-âye (45) min sûrati Yûnus, cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'ddîn, 1431).

64. Salahaddin Hasen 'Ubeyd, *Ârâu'l-Kisâi fî'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân (cem'an ve dirâseten)* (Kahire: Câmi'atü'l-Ezher, 2010).

65. Zehra Sa'dullah, *el-Cevânibü'l-lisâniyye fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît, -dirâse vasfiyye fî dav'i'l-lisâniyyâti'l-hadîse* (Cezayir: Câmiatü Vehrân, 2010).

66. Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-Fakîh ez-Zehrânî, *Mesâilü't-tercîh fî i'râbi'l-Kur'ân 'inde Ebî Hayyân* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Dirâsâtü'l-'Ulyâ el-'Arabîyye, 2011).

67. Süheyl Muhammed Ali, *el-İhticâcü'l-lüğavî li'l-kırââtü'l-Kur'âniyye 'inde Ebî Hayyân fî tefsîrihi el-Bahri'l-Muhît* (Irak: Câmi'atü'l-Enbâr, Külliyyetü't-Terbiye li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, 2011).

68. Zeyneb bt. Muhammed el-Hidr en-Nâcî, *Tercîhâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî't-tefsîr mine'l-âye 68 min Sûrati's-Şu'arâ ilâ âhiri sûrati Lukmân:*

cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hilâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûliddîn, 2011).

69. Betül bt. İbrahim b. Ahmed el-Muğaribî, *Tercihâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fi tefsîri sûrati'l-En'âm: cem'an ve dirâseten ve muvâzeneten min hilâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûliddîn, 2012).

70. Hasen b. İbrahim b. Muhammed Kâbûr, *Tefsîru'l-ma'ne'l-muhâlif li tefsîri'l-i'râb fi'l-Bahri'l-Muhît ve'd-Dürri'l-Masûn dirâse nahviyye tahlîliyye* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 2012).

71. Mebrûke el-Hâşimî el-Bû'îşî, *el-Mesâilu's-sarfîyye fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît: dirâse vasfîyye tahlîliyye* (Libya: Camiatü Tarablus, Külliyyetü'l-Âdâb, 2012).

72. Nihle Zühdi İbrahim eş-Şiblî, *et-Tevcîhu'n-nahvî beyne'z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân (sûratü'l-Bakara nemûzecen)*, (Amman: Câmi'atü'l-Yermük, Külliyyetü'l-Âdâb, 2012).

73. Ömer Ali el-Makveşî, *Menhecü Ebî Hayyân fi dirâseti'l-mesâili's-sarfîyye min hilâli'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 1423).

74. Abdüllcevâd el-Beydânî, *İhtiyârâtu Ebî Hayyân muâhazatuhû'n-nahviyye 'ale'l-mu'ribîn fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhît* (Kufe: Câmi'atü'l-Kûfe, 2013).

75. Ervâ Muhammed Safvet Muhammed Ali Mürsî, *Ârâü Ebî'l-Bekâ el-Ukberî en-nahviyye el-müteveffâ 616 h. fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî el-müteveffâ 745 h. mine'l-cüz'i'l-evvel hattâ âhiri sûrati'n-Nisâ cem'an ve dirâse* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, 2015).

76. Asya bt. Yahya el-Müderriş, *İstidrâkâtü Ebî Hayyân et-tefsîriyye 'ale'z-Zemahşerî fi kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît min evveli sûrati'l-Fâtîha ilâ âhiri sûrati'n-Nisâ* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûliddîn, 2016).

77. Bender b. Abdilvelî b. Abdillâh, *Tad'îfâtü Ebî Hayyân en-nahviyye fi kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît* (Mekke: Câmi'atü'l-Melik Su'ûd, 2016).

78. Salim 'Avde Ali Nevâsıra, *Üslûbu'l-hazf fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Amman: Câmi'atü'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, 2016).

79. el-Huseynî Mahmûd Musa, *el-İnsicâmü'd-dilâlî 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî min hilâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît*, (Mısır: Camiatü'l-Menufiye, Külliyyetü'l-Âdâb, 2017).

80. Mervan Ali Süleyman Halfân en-Nakbî, *Usûlü't-te'âmül me'a delâleti zâhiri nassi'l-Kur'ânî ve tatbîkâtühâ fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (eş-Şârika: Câmi'atü'ş-Şârika, 2018).

81. Rahmet Kezûlî, *el-Cühûdü's-savtıyye 'inde Ebî Hayyân -tefsîri'l-Bahri'l-Muhît enmûzecen-* (Cezayir: Câmi'atü Ebîbekr Bilkâyid, 2018).

82. Muhammed Yezid Salim, *el-Hamlu'n-nahvî fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî* (Cezayir: Câmi'atü Bâtna, 2019).

1.2.3. Makaleler

1. er-Râcî et-Temîmî el-Hâşimî, "Ebû Hayyân nâkidu tahrîcâtî kırââtî'z-Zemahşerî", *el-Menâhil* 2/2 (1975) 302-309.

2. Muhammed Abdülhâlık 'Udayme, "Ebû Hayyân ve Bahruhu'l-Muhît", *Mecelletü'l-Külliyeti'l-Lüğati'l-'Arabiyye li Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd* 7 (1977), 13-50.

3. Ali el-Herût, "Ebû Hayyân el-Endelüsî ve't-ta'n fi'l-kırââtî'l-Kur'âniyye", *Mu'te li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât* 6/1 (1991) 95-112.

4. Ali el-Herût, "Luğâtü'l-'Arab fi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Mecme'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye el-Ürdünî* 47 (1994), 145-191.

5. Hasen el-Milh, "Nazariyyetü'l-ihimâlâti'l-'Arabiyye fi'n-nahvî'l-'Arabî i'râbu'l-Kur'ânî'l-kerîm enmûzecen tefsîru'l-Bahri'l-Muhît muntalakan", *el-Menâra* 8/2 (2002), 209-246.

6. Bedr b. Nâsır el-Bedr, "Teessüru Ebî Hayyân bi'l-Fahri'r-Râzî fî tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît ve i'tirâdâtuh 'aleyh", *Mecelletü Câmi'ati İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye* 43 (2003), 13-94.

7. Abdülhamîd Mustafa es-Seyyid, "Menhecü't-tahlîli'n-nahvî 'inde Ebî Hayyân fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît", *el-Menâra* 10/3 (2004), 337-368.

8. Halef Hüseyin Salih el-Cebûrî, "Ârâü Ebîbekr b. Mücahid el-Bağdâdî (v. 326 h.) fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Journal of Tikrit University for the Humanities* 1/13 (2006), 297-310.

9. Haldun Subh, "Belâğatü'l-mecâzi'l-mürsel 'inde'l-Kurtubî ve'bn-i Cüzeyy ve Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü Mecme'i'l-Lüğati'l-'Arabiyye bi-Dimeşk* 81/2 (2006), 1/25.

10. Muhammed b. Nâfi' el-Mudyânî el-'Anzî, "Eseru Ebî Ca'fer en-Nahhâs fî selasetin mine'l-müfessirîn: dirâse lüğaviyye", *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye: el-'Ulûmu'ş-Şer'iyye ve'l-Lüğaviyye* 4/63 (2007), 254-327.

11. Nâfi‘ ‘Alvân Behlül el-Cebûrî – Seher Ahmed Muhammed, “el-Kırââtü'l-Kur‘âniyye’ş-şâzze fî tefsîri'l-Bahr'l-Muhîr -dirâse savtıyye”, *Mecelletü Câmi‘ati Tikrit li'l-‘Ulûmi'l-İnsâniyye* 14/9 (2007), 85-103.³¹

12. Sa‘d Muhammed Ali et-Temîmî, “İtticâhâtü'l-belâğiyye fî tefsîri'l-Bahr'l-Muhîr li Ebî Hayyân el-Endelüsî”, *Mecelletü Âdâbi'l-Mustansriyye* 46 (2008), 1-29.

13. Ali Matar Cerv ed-Deylemî, “Mesâil nahviyye müteferrika raccehehâ Ebû Hayyân fi'l-Bahr'l-Muhîr”, *Mecelletü Câmi‘ati'l-Enbâr li'l-‘Ulûmi'l-İslâmiyye* 2 (2009), 47-54.

14. Nihle Hüseyin es-Seyyid “Eserü'l-Mufasssal fi’htilâfi'l-ma‘nâ “sûratü'l-Bakara fî kitâbi'l-Bahr'l-Muhîr nemûzecen”, *‘Ulûmu’l-Luğa* 13/1 (2010), 47-96.

15. Abdulmageed Falah, “Grammatical Opinions of Abu Hayyan Andalusi between Theory and Practice”, *Arab Journal for the Humanities* 29/116 (2011).

16. es-Seyyid Süheyl Muhammed Ali el-İsmail - Muhammed Câsim Maruf el-Heytî, “Cevânib min ihticâci Ebî Hayyân fi'l-Bahr'l-Muhîr li ‘adedin mine’z-zâhirati’s-savtıyye fi’l-kırâati’l-Kur‘âniyye dirâse ve tahlîl”, *Mecelletü Câmi‘ati'l-Enbâr li'l-Lüğât ve’l-Âdâb* 4 (2011), 137-154.

17. Ahmed Hudaýr Abbas el-Ali es-Sa‘îdî, “Karînetü’l-‘alâme ve eseruhâ fî tevcîhi’l-mana fî tefsîri’l-Bahr'l-Muhîr”, *el-‘Amîd* 1/1 (2012), 261-310.

18. Mansur Muhammed Ebû Zîne; Muhammed Rıza el-Hûrî, “İfâdetü takdîmi mâ hakkuhû te’hîr li’l-ihtisâs beyne’z-Zemahşerî ve Ebî Hayyân dirâse tefsîriyye mukârane”, *Mecelletü Câmi‘ati’l-Kusaym li’l-‘Ulûmi’ş-Şer‘iyye*, (2012), 2-41.

19. Mohd Faizulamri bin Mohd Saad vd., “Abu Hayyan Al-Andalusi: A Qira‘at Figure Of 8th Century”, *Journal of Applied Sciences Research* 8/8 (2012), 4181-4186.

20. Suad Kureydî Kendâvî – Rahîm Hudaýr Tufan, “el-Mesâilü’s-savtıyye fî tefsîri’l-Bahr'l-Muhîr li Ebî Hayyân el-Endelüsî: dirâse min hulâli eseri Kitâbi’l-Me‘âni’l-Kur‘ân li’l-Ferrâ fih”, *Mecelletü’l-Kâdisiyye li’l-Ulûmi’l-İnsâniyye* 15/3 (2012), 59-77.

³¹ Makale aynı derginin 2008 yılındaki 15 cildinin ilk sayısında 143. ila 176. sayfalarda mükerreren yayımlanmıştır.

21. Ahmed Hudayr Abbas el-Ali es-Sa'îdî, "el-Karînetü'l-mu'cemiyye ve eseruhâ fî tevçîhi'l-ma'na fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît, enmûzecen", *el-'Amîd* 5 (2013) 279-319.

22. Muhammed Taha Feyyâz, "'İlmü'l-bedî' 'inde Ebî Hayyân el-Endelüsî fî tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Âdâbi'l-Ferâhîdî* 13 (2013), 63-110.³²

23. İbrahim Ahmed Ebû Ğâliye, "Tatbîkât beyâniyye 'ale'l-âyâtî'l-Kur'âniyye fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Ğirnâtî", *Mecelletü'l-Müntedâ el-Câmi î li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye ve't-Tatbîkiyye* 9 (2014) 123-156.

24. Melîke Nâ'im, "el-Lüġât medhal li't-tefsîr min hulâli'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Ğirnâtî", *el-Mecma'* 8 (2014), 285-302.

25. Muhammed Câsim Ma'rûf el-Heytî – Sûzân Abdülvâhid Abdülcabbâr el-Heytî, "el-Dilâlâtü'n-nahviyye fî'l-cümleti'l-Kur'âniyye fî dav'î't-takdîm ve't-te'hîr (el-Bahru'l-Muhît enmûzecen)", *Mecelletü Câmi'ati'l-Enbâr li'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 5/20 (2014), 427-483.

26. Reşide Nâsır, "el-Manzûmetü'l-ma'rifiyye 'inde Ebî Hayyân fî tevcihi ve tahrîci'l-kırâât: mülahhasu'l-Bahri'l-Muhît nemûzecen", *Fikr: el-'Ulûmu'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye* 11 (2014), 69-79.

27. Ali Ferâcî, "Belâġatü'l-istifhâm 'inde Ebî Hayyân min hulâli tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît sûrati'l-Bakara nemûzecen", *Buhûsü Câmiati'l-Cezâyir* 1/8 (2015), 287-301.

28. Ali İbrahim Muhammed, "ez-Zavâhiri'l-lüġaviyye fî rivâyeti'l-Mufaddal ed-Dabbî 'an 'Âsım fî dav'i mâ verade fî'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân", *Mecelletü Kitâ'i Külliyyâti'l-Lüġati'l-'Arabiyye ve's-Şa'bi'l-Münâzirati lehâ* 9 (2015), 733-797.

29. Halid b. Muhammed b. Abdillâh et-Tüveycirî, "Mefhûmu'l-cümleti'l-i'tirâziyye 'inde Ebî Hayyân fî tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 50/4 (2015), 97-120.

30. Hamîd Mecîd Hedû, "Rivâyâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî't-tefsîr ve'l-kırâa 'an eimmeti'l-Bakî' (a.s.) fî tefsîrihi'(l-Bahri'l-Muhît)", *el-Misbâh* 20 (2015), 185-216.

31. Rahîm Hudayr Tufan, "el-Mesâilü'd-dilâliyye fî tefsîri'l-Bahril-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî dirase min hulâli eseri kitâbi Me'âni'l-Kur'ân li'l-Ferrâ fih", *Dirâsât-ı Terbeviyye* 8/30 (2015), 75-94.

³² Makale müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

32. Şaban Zeynü'l-âbidîn Muhammed, “‘Avâmilü tefkîki'l-kelâm ‘inde Ebî Hayyân dirâse fi't-tefsîri'l-Bahri'l-Muhîr”, *el-Mecelletü'l-İlmiyye li-Külliyetü'l-Âdâb Câmiatü Esyût* 55 (2015), 147-221.

33. Şa'lân Abd Ali Sultan - 'Afâf Hâdî Şerif, “el-İhtimâlü's-sarfî fi ebniyeti'l-masâdır fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhîr li Ebî Hayyân el-Endelusî (v. 745)”, *Mecelletü'l-Külliyeti't-Terbiyyeti'l-Esâsiyye li'l-'Ulûmi't-Terbeviyye ve'l-İnsâniyye* 23 (2015), 376-387.

34. Yahya Zekeriyya 'Abdülmün'im Ebu'l-'Azm, “el-İcmâ' 'inde Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhîr”, *Havliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabîyye* 32/1 (2015), 5-187.

35. Yunus Yasin, “el-Münâsebât beyne süveri'l-Kur'ân 'inde Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhîr: 'arz ve tahlîl”, *Mecelletü Câmi'ati'n-Necâh li'l-Ebhâsi'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 29/12 (2015), 2330-2352.

36. Abdullah Muhammed b. Abdilazîz Yahya, “Eseru Ebi'l-Bekâ el-'Ukberî fi Ebî Hayyân min hulâli kitâbihi'l-Bahri'l-Muhîr”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Lüğati'l-'Arabîyye bi'l-Mansûra* 35/1 (2016), 429-500.

37. Aiblu Salem, “L'emprunt linguistique dans le Coran et la position d'Abû Hayyân al-Nahwi”, *Mecelletü Şemâli Cenûb (Norsud)* 7 (2016), 125-141.

38. Ali Abülfettah Abbas Abdülhalîm, “Raddü'l-i'râb fi dav'i usûli'n-nahvi'l-'Arabî 'inde Ebî Hayyân fi Tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhîr”, *el-Mecelletü'l-İlmiyye li Külliyyeti'l-Âdâb Câmiatü Esyût Aded Hâs* (2016), 241-260.

39. Muhammed Mahmûd Ferâc Hisâneyn, “el-Ef'âlu'l-kelâmiyye fi tahlîli'n-nahvî li'n-nassî'l-Kur'ânî 'inde Ebî Hayyân fi'l-Bahri'l-Muhîr”, *Mecelletü Câmiati Sohag Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb* 40 (2016), 87-108.

40. Muhammed Mahmûd Ferâc Hisâneyn, “el-Vezâifu't-tedâvüliyye li'l-'anâsîr'l-işâriyye fi't-tahlîli'n-nahvî 'inde Ebî Hayyân fi tefsîri'l-Bahri'l-Muhîr”, *Mecelletü Câmiati Sohag Mecelletü Külliyyetü'l-Âdâb* 40 (2016), 109-124.

41. Zehra Sa'dullah, “el-Âliyyâtü'l-lisâniyye fi'l-hitâbi't-tefsîri -el-Bahri'l-Muhîr enmûzecen”, *el-Hitâb ve't-Tevâsul* 2 (2016), 191-210.

42. 'Âid Kerîm 'Alvân el-Harîzî - Abdülcevâd Abdülhasen Ali el-Beydânî, “İhtiyârâtü Ebî Hayyân fi'l-mesâili'n-nahviyye”, *Adab al-Kufa* 1/33 (2017), 63-76.

43. Emel Sâlih Mehdî, “Mu‘ribu'l-Kur‘âni'l-Kerîm (dirâse fî hilâf‘n-nahvî) (el-Ferrâ et-Taberî ez-Zeccâc Ebû Hayyân Enmûzecen)”, *Mecelletü‘d-Dirâsâti‘-Târihiyye ve‘l-Hadâriyye* 9/29, (2017), 192-230.

44. İshak Rahmânî – Ekberî Muhammed Cevâd, “Dirâse şevâhidi‘n-nahvi‘ş-şi‘riyye fî tefsîri‘l-Bahri‘l-Muhît (nemûzecen sûratü‘l-Fâtîha)”, *Annales de l’université d’Alger* 31/2 (2017), 125-139.

45. İzzet Molla İbrahimî – Adıyy Câsim Âl Kerîm, “Dilâlâtü‘l-mansûbât tefsîrihi‘l-Bahri‘l-Muhît ve devruhâ fî fehmi âyâtî‘l-kitâbi‘l-Hakîm”, *Mecelletü Külliyyeti‘t-Terbiyyeti‘l-Esâsiyye li‘l-‘Ulûmi‘t-Terbeviyye ve‘l-İnsâniyye* 33 (2017), 119-132.

46. Mahmûd Ahmed Mahmûd Muhlis, “ed-Dahîl fî tefsîri ba‘di‘l-kasâsi‘l-Kur‘ânî ‘inde Ebî Hayyân rahimehullâhu Teâlâ dirâse ve ta‘lik”, *Mecelletü Külliyyeti‘d-Dirâsâti‘l-İslâmiyye ve‘l-Arabiyye Benâti Kafri‘ş-Şeyh* 3/1 (2017), 81-202.

47. Muhammed İbrahim Ahmed Receb, “el-Vücûhu‘l-belâğîyye fî tefsîri‘l-Bahri‘l-Muhît li Ebî Hayyân”, *Mecelletü Külliyyeti‘d-Dirâsâti‘l-İslâmiyye ve‘l-Arabiyye Benâti Kafri‘ş-Şeyh* 5/1 (2017), 13-94.

48. Reşîd Selâvî, “Kadâyâ ta‘rîfi‘l-mustalahâtî‘l-belâğîyye fi‘l-Keşşâf li‘z-Zemaherî (v. 538 h.) ve‘l-Bahri‘l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (745 h.)”, *Mecelletü Varakâti‘l-Mustalahiyye* 2 (2017), 133-151.

49. Şa‘lân Abd Ali Sultan, “Fesâhatü‘t-terkîbi‘l-Kur‘ânî ‘inde Ebî Hayyân el-Endelusî fî tefsîri‘l-Bahri‘l-Muhît” *Mecelletü‘l-Külliyyeti‘t-Terbiyyeti‘l-Esâsiyye li‘l-‘Ulûmi‘t-Terbeviyye ve‘l-İnsâniyye*, 35 (2017), 697-714.

50. Muhammed Beşîr Bâ, “et-Telâzüm beyne ‘ilmeyi‘l-kırâât ve‘t-tefsîr ve eseruhû fî ta‘addüdi‘l-me‘ânî fi‘l-Kur‘âni‘l-Kerîm nemâzic min tefsîri‘l-Bahri‘l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî”, *Mecelletü‘l-Hikme li‘d-Dirâsâti‘l-İslâmiyye* 11 (2018), 8-22.

51. Muhammed Fâdıl Salih es-Sâmerrâi, “Kîymetü‘l-hilâf fi‘d-dersî‘n-nahvî ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî”, *Mecelletü Külliyyetü‘l-Âdâb* 78/2 (2018), 53-87.

52. Nâhide Ğâzî Alvân, “Lâte beyne‘l-harfiyye ve‘l-fi‘liyye ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî: Mes‘ele li‘l-Münâkaşa”, *el-Üstâz, Mecelletü Külliyyeti‘Terbiyyeti fî Câmiati Bağdat* 225 (2018), 181-190.

53. Sa‘düddîn İbrahim Mustafa, “et-Te‘vîlü’s-sarfî fî dirâse li ehemmi vücûhih fi’l-Bahrî’l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî”, *Mecelletü Killiyyetü’l-Âdâb Câmi‘atü’l-Kâhire* 78/8 (2018), 305-374.

54. Sârra Hişam Hâmid Mahmûd, “Namâzic mine’l-kadâyâ’n-nahviyye ‘inde Ebî Hayyân fi’l-Bahrî’l-Muhît, *el-Mecelletü’l-‘Ilmiyye* 21/66 (2018), 101-115.

55. Şa‘lân Abd Ali Sultan, “Mukârabetü’l-misâli’l-masnû‘ li’t-terkîbi’l-Kur‘ânî ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî fî tefsîrihi’l-Bahrî’l-Muhît”, *Teslîm* 3/5-6 (2018), 33-79.

56. Ahmed Mürcî Salih el-Felâh, “İstidrâkâtü Ebî Hayyân ‘ale’l-Cassâs fî tefsîrihi’l-Bahrî’l-Muhît”, *Mecelletü’ş-Şerî‘a ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye* 34/119 (2019), 52-105.

57. Abdülvehhab Şeybânî, “el-Lehecâtü’l-‘Arabiyye fi’l-Muharrari’l-Vecîz ve’l-Bahrî’l-Muhît -dirâse savtiyye li nemâzic min sûratü’l-Bakara”, *Mecelletü’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye* 51 (2019), 213-238.

58. Asım el-Katâvene – Abdullah Ahmed ez-Zebût, “Eseru’s-siyâki’l-Kur‘ânî ‘ale’l-me‘ânî min hılâli tefsîri Ebî Hayyân”, *el-Mecelletü’l-Ürdüniyye f’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye* 15/3 (2019), 337-356.

59. Âtıf Tâlib Abdüsselâm er-Rafû‘, “Ârâü’bni Abbâs ve tevçihâtühü’n-nahviyye fî tefsîri’l-Muhît dirâse vasfiyye tahliliyye”, *Mecelletü’l-‘Ulûmi’l-‘Arabiyye* 52 (2019), 12-190.

60. İbrahim b. Hâdî Muhammed el-Mübârakî, “el-Müşkiletü’t-terkîbiyye fi’l-Bahrî’l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h.) dirâse Nahviyye dilâliyye”, *Mecelletü Câmi‘ati Tayyibe li’l-Edeb ve’l-‘Ulûmi’l-İnsâniyye* 20 (1441), 204-246.

61. Muhammed b. Mustafa b. Ali, “İstidrâkâtü Ebî Hayyân ‘alâ Ebî ‘Ubeyde fi’t-tefsîr: sûratü’l-Bakara enmûzecen”, *Mecelletü Külliyyeti’d-Dâri’l-‘Ulûm* 118, (2019), 565-579.

62. Muhammed Benî ‘Amir, “Tercihâtü Ebî Hayyân el-Endelüsî fî ahkâmi’l-üsra min hılâli tefsîri’l-Bahrî’l-Muhît”, *Mecelletü’l-Fetvâ ve’d-Dirâsâti’l-İslâmiyye* 1 (2019), 40-63.

63. Muhammed Yezid Salim, “et-Te‘vîlu’n-nahvî bi’l-hazf fî tefsîri’l-Bahrî’l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî”, *el-Lisâniyyâtü’t-Tatbîkiyye* 5 (2019), 147-174.

64. Sa‘dûn Ahmed Ali er-Raba‘î - Hüda Muhammed Salih, “Eseru’l-ihâle fî terâbuti’l-ma‘nâ ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h.) fi’l-

Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiyeti li'l-Benât li'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 13/25 (2019), 19-44.

65. ez-Zehra Ya'kûb, "el-İttisâku's-savtî fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü'l-'Arabiyye* 6/1 (2019), 145-169.

66. ez-Zehra Ya'kûb, "el-Muntalakâtu't-tefsîriyye ve'l-menheciyye fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü'l-Mi'yâr* 23/45 (2019), 128-159.

67. Âişe bt. Ali el-Mukbil – Ğâde bt. Sâlih el-Harbî "Hurûfu'l-cerr beyne't-tenâvüb ve't-tadmîn fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân", *Havliyye* 36/2 (2020), 999-1044.

68. Amine Mansûr Ali Mâzî, "ed-Dilâletü'z-zemeniyye li'l-fi'l (tefsîru'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî)", *Mecelletü'l-Bahsi'l-İlmî li'l-Âdâb* 21/21 (2020), 176-199.

69. Fâtıma bt. Tâhir b. Tâhir Hamûd Sumeylî, "Menhecü'l-İmâm Ebî Hayyân el-Endelüsî fi't-tercîhâtî'l-fikhiyye min hilâli kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâati'l-İslâmiyye* 5/10 (2020), 229-293.

70. Fâtın Nâyif Dumayriyye – Muhammed Abdullah Kasım, "Ta'lîku 'izâ' ez-zarfiyye'-ş-şartiyye bi fi'li'ş-şart 'inde Ebî Hayyân fî tefsîrihi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Câmi'ati'l-Ba's* 42/1 (2020), 93-117.

71. İbrahim b. Hâdî Muhammed el-Mübârakî, "el-Müşâkele't-Terkîbiyye fi'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî v. 745 h.: dirâse nahviyye dilâliyye", *Mecelletü Câmi'ati Tayyibe li'l-Âdâb ve'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 21 (2020), 204-246.

72. Rande Abdurraûf Hamd – Hâtım Celâl et-Temîmî, "ed-Dilâletü's-sarfiyye beyne Ebî Hayyân ve'bni 'Âşûr fî tefsîrayhimâ "sûratü Yûnus enmûzecen", *Mecelletü'l-Câmi'a li'd-Dirâati'l-İslâmiyye* 28/4 (2020), 529-551.

73. ez-Zehra Yakub, "et-Terâbutu'n-nahvî fî tefsîri'l-Bahri'l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelüsî", *Mecelletü'l-Mi'yâr* 24/49 (2020), 63-88.

74. Abdülvehhâb Hicâzî, "Mevkîfu Ebî Hayyân min İbn Derasteveyh en-Nahvî fi'l-Bahri'l-Muhît", *Mecelletü Netâici'l-Fikr* 7 (2021), 148-159.

75. İbtisâm Zâfir Sa'd el-Bekrî eş-Şehrî, "el-İmâm Ebû Hayyân el-Endelüsî (el-Müteveffâ 745) ve tercîhâtühu'l-fikhiyye fî bâbi'l-Kasâs min hilâli kitâbihi'l-Bahri'l-Muhît fi't-Tefsîr cem'an ve dirâseten", *Mecelletü Külliyyeti'd-Dirâati'l-İslâmiyye* 4 (2021), 57-188.

76. Selvâ Câsim Halef – Münehhed Ahmed Hasen, “el-Asl fî merfûâtî esmâ ‘inde Ebî Hayyân el-Endelüsî (v. 745 h) fî tefsîrihi’l-Bahri’l-Muhîr, *Mecelletü Âdâbi’l-Ferâhîdî* 13/46 (2021), 59-71.³³

1.2.4. Bildiriler

1. Ahmed Nasrî, “ed-Dersü’l-belâğî ‘nde’l-müfessirîn Ebû Hayyân el-Endelüsî enmûzecen”, ed. Muhammed el-Minşâr (Mağrib: Buhûsü’n-Nedveti’l-‘Ilmiyye -Belâğatü’n-Nassi’l-Kur’ânî- Merkezü’d-Dirâsâtî’l-Kur’âniyye, 2014), 175-197.

2. Muhammed el-Feracî, “es-Siyâk müveccehen dilâliyyen fî’t-tefsîri’l-lüğavî bi’l-ğarbi’l-İslâmî: el-Bahri’l-Muhîr li Ebî Hayyân el-Endelüsî enmûzecen”, A‘mâlü’n-Nedveti’d-Devliyyeti’l-Ûlâ: Usûlü’l-Beyân fî Fehmi’l-Hitâbi’l-Kur’ânî ve Te’vîlih (el-Memleketü’l-Mağribiyye: Merkezü İbn Ebî er-Rabî‘ es-Sebtî li’d-Dirâsâtî’l-Lüğaviyye ve’l-Edebiyye, 2016), 427-477.

1.3. Batı’da Yapılan Çalışmalar

Batı’da *el-Bahru’l-muhîr* tefsiri hakkındaki çalışmaların yakın dönemde yapılması sebebiyle sayısının çok az olduğu görülmektedir.

1.3.1. Kitaplar

1. Hamdan Ezzet Matakah, *Systematic Ways of Explaining and Commentating on the Quranic Word Surah Al-Baqarah a Comparison between Alzamakhshari in (Al-Kashshaaf) and Abu Hayyan Al-Andalusi in (Al-Bahr Al-Muheet)* (United States: b.y., 2017).³⁴

1.3.2. Kitap Bölümü

1. Regula Forster, “Abû Hayyan Tafsîr al-Baħr al-Muħîr”, *Methoden Mittelalterlicher Arabischer Qur’ānexegese Am Beispiel Von Q 53, 1–18* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2001), 101-110.

1.3.3. Tezler

Batı’da *el-Bahru’l-muhîr* tefsiri hakkında ulaşabildiğimiz bir adet doktora yapılmıştır.

1.3.3.1. Doktora

1. Salem Aiblu, *L’influence de la doctrine şâfi’ite sur Abû Hayyan al-Nahwî Dans son commentaire al-Baħr al-Muħîr* (Lyon: Université Lumière Lyon II, Faculté des Langues, 2012).

³³ Makale müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

³⁴ Eser müellifin yüksek lisans tezinden oluşturulmuştur.

1.3.4. Makaleler

1. Muhammed Yezîd Salim, “et-Tazmînu’n-Nahvî fî Tefsîri’l-Bahri’l-Muhît li Ebî Hayyân el-Endelusî (v. 745 h) Namâzic Muhtâra”, *Journal of Cultural Linguistic and Artistic Studies* 9 (2019), 127-142.

Sonuç

Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-muhît* adlı tefsiri, Sünnî çizgisi sebebiyle bu anlayıştaki çevrelerden oldukça ilgi görmüştür. Dilbilim, kıraat ve belâgate ilişkin yorumlar açısından da birçok tefsire kaynaklık eden eser hakkında hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur.

el-Bahru’l-muhît akademik çalışmalarda da en çok başvurulan kaynaklar arasında olmasına rağmen özellikle ülkemizde ve Batı’da akademik çalışmalara konu olma noktasında beklenen ilgiyi görememiştir. Bununla birlikte akademik çalışmalarda esere yönelik ilginin son zamanlarda arttığı görülmektedir.

Çeşitli veri tabanları, kataloglar ve basılı kaynakları tarayarak Türkiye, Arap dünyası ve Batı ölçeğinde *el-Bahru’l-muhît* tefsiri hakkındaki akademik çalışmaları incelediğimiz bu çalışma sonunda, eser hakkında 36 kitap, 1 kitap bölümü, 76 yüksek lisans, 88 doktora tezi, 91 makale ve 3 bildiri olmak üzere toplamda 295 adet akademik çalışma tespit edilmiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*’nde yayımlanan fakat revize aşamasındaki ansiklopedi maddesi ise bu çalışmaya alınmamıştır.

Bu üç coğrafyada *el-Bahru’l-muhît* tefsiri hakkındaki akademik çalışmaların çoktan aza doğru makale, doktora tezi, yüksek lisans tezi, kitap, bildiri, kitap bölümü ve ansiklopedi maddesi şeklinde sıralandığı görülmektedir.

Bu coğrafyalarda eser hakkındaki ilk akademik çalışma Abdülmecid Abdüsselam el-Muhtesib’in hazırladığı *Menhecü Ebî Hayyân fî Tefsîri’l-Bahri’l-Muhît* adlı yüksek lisans tezidir. Ülkemizdeki ilk çalışma Hüseyin Avni Çelik’in “Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Tefsirindeki Metodu” adlı makalesidir. Batı’daki ilk eser ise Regula Forster’ın, “Abû Hayyan Tafsîr al-Baħr al-Muħîṭ” adlı kitap bölümüdür.

Çalışmaları bölgesel bazda incelediğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: *el-Bahru’l-muhît* tefsiri hakkında 2 kitap, 3 yüksek lisans, 5 doktora tezi, 14 makale ve 1 bildiri olmak üzere 25 çalışma yapıldığı ülkemizde eser hakkındaki akademik çalışmaların çoktan aza

doğru makale, doktora tezi, yüksek lisans tezi, kitap ve bildiri şeklinde sıralanmaktadır.

Ülkemizdeki çalışmalar konu açısından incelendiğinde eser hakkındaki her iki kitapta Ebû Hayyân'ın eleştirilerinin, yüksek lisans tezlerinde belagat ve tefsir usulüne ilişkin yorumlarla eserin kaynaklarının, doktora tezlerinde ise *el-Bahru'l-muhît*'in tefsir metodolojisi ile kıraat, belagat ve dilbilimsel yorumlarının incelendiği görülmektedir. Bir kısmı tezlerden oluşturulan, içlerinde mükerrer ve birbirinin devamı olan makalelerde ise tefsir metodolojisi ile eserdeki kıraat ve dilbilimsel tefsire ilişkin yorumlara ağırlık verilmiş; ayrıca belagat, tefsir usulü ve mukayeseli çalışmalara ilişkin yayınlar da yapılmıştır. Ülkemizdeki eser hakkındaki tek bildiri de Ebû Hayyân'ın eleştirileri hakkındadır.

el-Bahru'l-muhît tefsirine ilişkin ilk akademik çalışmanın 1986 yılında yapıldığı ülkemizde ilk eserin 1995 yılında yayımlandığı, göz bu yönüyle eser hakkındaki çalışmaların yer yer sekteye uğradığı anlaşılmaktadır. Ülkemizde esere ilişkin akademik çalışmaların çoğunun son birkaç yıl içerisinde yapıldığı, bu çalışmaların bir kısmının da yabancı uyruklu araştırmacılar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Türkiye'de *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkındaki tezlerin hiçbirinin kitap olarak yayımlanmadığı görülmekte olup bu durumun da çalışmaların geniş kitlelere ulaşmasına engel olduğu anlaşılmaktadır.

el-Bahru'l-muhît hakkındaki akademik çalışmaların daha erken tarihte başlaması sebebiyle Arap dünyasındaki çalışmaların ülkemize ve Batı'ya kıyasla sayı ve konu çeşitliliği bakımından daha zengin olduğu görülmektedir. Arap dünyasında bugüne kadar çeşitli baskıları yapılmış olan *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında hala tahkik çalışmalarına yönelik tezlerin yapıyor olması da düşündürücüdür.

Arap dünyasında eser hakkında 33 kitap, 73 yüksek lisans, 82 doktora tezi, 76 makale ve 2 bildiri olmak üzere toplam 266 çalışma tespit edilmiştir. Arap dünyasında *el-Bahru'l-muhît* tefsiri hakkında yapılan çalışmalar çoktan aza doğru makale, doktora tezi, yüksek lisans tezi, kitap ve bildiri şeklinde sıralanmakta olup eser hakkında ansiklopedi maddesine rastlanmamıştır.

Arap dünyasındaki bir kısmı tezlerden oluşturulan kitaplarda Ebû Hayyân'ın dilbilim, kıraat ve belagata ilişkin yorumlarıyla tefsir

metodolojisi ve tercihlerine odaklanıldığı görülmektedir. Yüksek lisans ve doktora tezlerinde ise Ebû Hayyân'ın tefsir metodolojisi, tercihleri ve eleştirileriyle kıraat, dilbilim, belagata ilişkin yorumları incelenmiş, eser, Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* başta olmak üzere çeşitli tefsirlerle mukayese edilmiştir. Ebû Hayyân'ın tercihleri konusunda Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde bir proje dahilinde yapıldığı anlaşılan çok sayıdaki tez dikkatlerden kaçmamaktadır. Makalelerde ise Ebû Hayyân'ın dilbilimsel yorumlarına odaklanılmakla birlikte onun tefsir metodolojisi, tercihleri, eleştirileri, tefsir usulü ve belagata dair yorumları ile bazı eser ve âlimlerin *el-Bahru'l-muhît* tefsirindeki etkilerinin incelenmiştir. Bir makalenin mükerreren yayımlandığı Arap dünyasında az sayıdaki makalenin de tezlerden oluşturulduğu görülmektedir. Arap dünyasında esere ilişkin tespit edebildiğimiz iki bildiri ise dilbilim ve belagata ilişkindir.

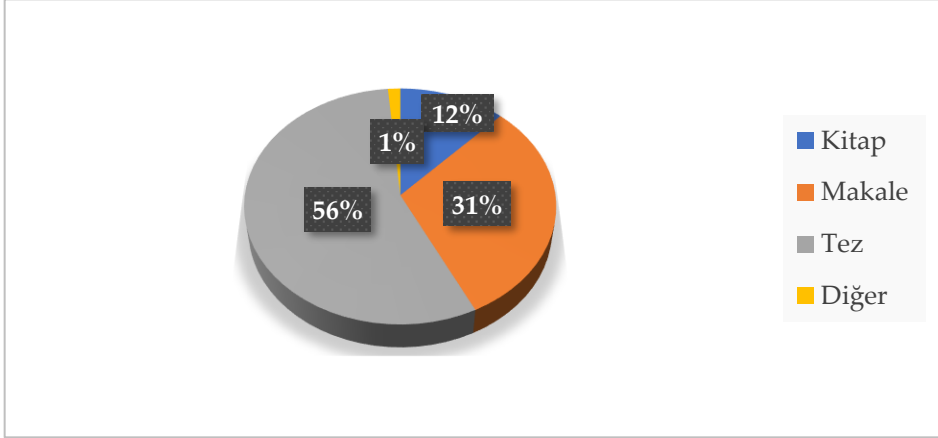
el-Bahru'l-muhît hakkındaki ilk akademik çalışmanın 1968 yılında yapıldığı Arap dünyasında esere ilişkin makalelerin ilk dönemdeki yayın sıklığı arasındaki zaman farkının çok olduğu, eser hakkındaki ilk bildirin de 2014 gibi geç bir dönemde kaleme alındığı görülmektedir.

el-Bahru'l-muhît tefsirine ilişkin akademik çalışmaların geç dönemde bir başlaması sebebiyle yayın sayısının çok az olduğu Batı'da esere ilişkin 1 kitap, 1 kitap bölümü, 1 doktora tezi ve yüksek lisans tezinden oluşturulmuş 1 makale olmak üzere toplam 4 çalışma tespit edilmiştir. Bu çalışmalarda Ebû Hayyân'ın tefsir metodolojisi ve dilbilimsel yorumlarının incelendiği görülmektedir. Batı'da eser hakkında bildiri ya da müstakil ansiklopedi maddesine rastlanılmamıştır.

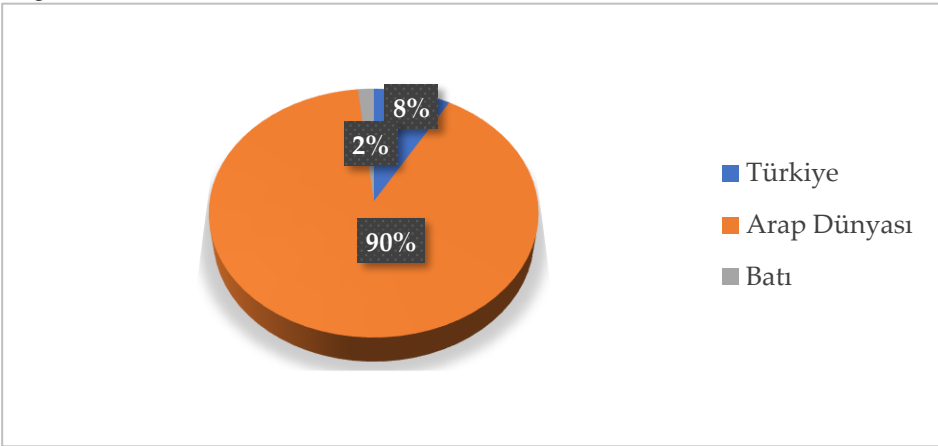
Eser hakkındaki akademik çalışmaların sayısal açıdan çoktan aza doğru sırasıyla Arap coğrafyası, Türkiye ve Batı'da yapıldığı, bu üç bölgede yapılan çalışmaların tür açısından çoktan aza doğru tez, makale, kitap ve bildiri şeklinde sıralandığı görülmektedir.

Ek: *el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalara İlişkin İstatistikleri Gösteren Şekiller

Şekil 1: *el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkındaki Akademik Araştırmaların Tür Bazında Dağılımı



Şekil 2: *el-Bahru'l-Muhît* Tefsiri Hakkındaki Akademik Araştırmaların Ülke Bazında Dağılımı



Kaynakça

- Academia, "Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 08 Haziran 2021. <https://www.academia.edu/>
- ARUC, Arabic Union Catalog. "البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 08 Haziran 2021. <http://www.journals.toc.ac.uk/>
- AU Ajman University. *Library*. Erişim 17 Haziran 2021. <https://library.ajman.ac.ae/>
- AU, al-Azhar University. *The Central Library*. Erişim 10 Haziran 2021. <http://www.alazhar.edu.ps/library/searchmaster.asp>
- AÜ, Ankara Üniversitesi. *Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı*. Erişim: 09 Haziran 2021. <http://kutuphane.ankara.edu.tr/>
- Besyûnî. Muhammed Ebu'l-Mecd Ali. *Bibliyografya er-rasâili'l- 'ilmiyye fi'l-câmi 'âti'l-Mısriyye münzü inşâihâ hattâ nihâyeti'l-karni'l- 'ısrîn*. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2001.
- BRILL, Brill Open Acces for Articles. "Aranan: Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît". Erişim 09 Haziran 2021. <https://brill.com/page/articleoa/open-access-for-articles>
- Ceyûsî. Abdullah Muhammed. *Keşşâfü'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye -er-resâilu'l-Kur'âniyye fi'd-dirâsâti'l-câmi 'iyye fi'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye hattâ h. 1425-m. 2004*. Dımeşk: Dâru'l- Ğavasânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2007.
- CU, جامعة القاهرة. المكتبة المركزية. Erişim 11 Haziran 2021. <http://lis.cl.cu.edu.eg/>
- DAL, Database of Arabic Literature in Western Research. "Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît". Erişim 08 Haziran 2021. <http://www.oxlit.co.uk/oxlit/basic-search.pl>
- EBSCO, Ebsco Araştırma Veri Tabanları. "Aranan: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît". Erişim: 09 Haziran 2021. <https://eds.b.ebscohost.com/eds/results?vid=0&sid=f95d5df4-2b1e-412a-9219-8b6410fa5346%40sessionmgr103&bquery=>
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Menhecü's-sâlik fi'l-kelâm 'alâ Elfiyeti İbn Mâlik*. ed. Zellig Z. Harris. Michigan: American Orient Society, 1947.
- Ebû Hayyân, *en-Nehru'l-mâdd mine'l-Bahri'l-Muhît*. 6 Cilt. thk. Ömer el-Es'ad. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1995.

- Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. 9 Cilt. thk. Âdil Ahmed Abdilmevcûd-Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.
- GA, Google Akademik. "Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 09 Haziran 2021. https://scholar.google.com/schhp?hl=tr&as_sdt=0,5
- Güven, Şahin. "Suudi Arabistan Ülkelerinde Yapılan Bazı Tefsir Tezleri Üzerine". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15/2 (2003), 207-223.
- Hâlid b. Yusuf b. Ömer el-Vâsıl, "Keşşâfu'l-makâlât ve'l-buhûs fi'l-mecellâti's-Su'ûdiyye'l-muhakkeme hılâle'l-müdde (h. 1388-1425)", *Mecelletü Ma'hed İmâm eş-Şâtîbî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 1 (1427), 392-470.
- Hikmet b. Beşîr b. Yasin (ed.). *Mevsû'atü Bibliyografyâi 'ulûmi'l-Kur'ân el-kısmu'l-evvel el-i'câzü'l-beyânî*. Câmi'atü'l-Melik 'Abdil'azîz, Ma'hedü'l-Buhûs ve'l-İstişârât, yy. ts.
- HL, Harvard Library. Erişim 10 Haziran 2021. <https://library.harvard.edu/>
- IBLA, Institut des Belles Lettres Arabes Institute of Arabic Literature. *Resherce Dans La Bibliothèque*. Erişim 10 Haziran 2021. <https://iblatunis.org.tr/recherche-sur-les-ressources-disponibles-dans-la-bibliotheque/>
- INLA, İraqi National Library and Archives. Erişim 18 Haziran 2021. <http://www.iraqnla.gov.iq/opac/index.php>
- IRI, Islamic Research Index. "Aranan: Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 08 Haziran 2021. <http://iri.aiou.edu.pk/indexing/?s=>
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Yusuf. *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-Kurrâ*. 3 Cilt. Bergstrasser: Mektebetü İbn Teymiye, 1351.
- İSAM, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi İlähiyat Fakülteleri Makaleler Veri Tabanı. "Aranan: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 5 Haziran 2021. <http://ktp.isam.org.tr/?url=makaleilh/findrecords.php>
- İSAM, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. *İsam Kütüphanesi*. Erişim 09 Haziran 2021. <http://ktp.isam.org.tr/>

Erişim: 09 Haziran 2021.

http://katalog.istanbul.edu.tr/client/tr_TR/default_tr

Jstor. "Aranan: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhît, Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim: 09 Haziran 2021.

<https://www.jstor.org/action/showJournals?browseType=title>

JournaltoCs, "Aranan: Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhît, البحر المحيط، أبو حيان".

Erişim: 08 Haziran 2021.

JU, The Universty of Jordan. *Library*. Erişim 10 Haziran 2021.

<https://library.ju.edu.jo/EN-library/EN-Library.aspx>

Kafes, Mahmut. "Ebû Hayyân el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kafes, *Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin Hayatı ve el-Bahru'l-Muhît İsimli Tefsîrindeki Metodu*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1994.

Kara, Mehmet. *Türkiye'de Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (1960-1971)*.

İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kaya, Mehmet. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Eleştiri -Bahru'l-Muhît Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Kaya, Mehmet. "Keşşâf Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/10 (Haziran 2018), 365-414.

<https://doi.org/10.18498/amauidf.397181>

KSU, King Saud University. *Deanship of Library Affairs*. Erişim 17 Haziran 2021.

<https://catalog.library.ksu.edu.sa/uhtbin/cgiirsi.exe/?ps=pJHGPS6N79/CENTRAL/X/60/1182/X>

MCY al-Hussein Bin Talal Library Yarmouk Universty. *Library Catalog*.

Erişim 10 Haziran 2021. <https://library.yu.edu.jo/>

Makarrî, Ahmed Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsî'r-ratîb*. 8 Cilt. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.

MHESR, Ministry of Higher Education and Scientific Research. *Tunisian Library of Academic Resources*. Erişim 11 Haziran 2021.

<http://www.bu.turen.tn/v-ar/home.php>

- MK, Milli Kütüphane. *Kaşif*. Erişim 09 Haziran 2021. <https://kasif.mkutup.gov.tr/>
- MÜ, Marmara Üniversitesi. Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı. Erişim 09 Haziran 2021. <https://katalog.marmara.edu.tr/yordambt/yordam.php?>
- NMU, Nelson Mandela University. *Library and Information Service*. Erişim 11 Haziran 2021. <https://opac.seals.ac.za/search~S12>
- OATD, Open Access Theses and Dissertations. "Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhîr". Erişim: 09 Haziran 2021. <https://oatd.org/>
- OCLC Worldcat, "Aranan: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhîr, Abu Hayyan, al-Bahr al-Muhîr, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim: 08 Haziran 2021. <https://www.worldcat.org/search?qt>
- PISAI, Pontificio Instituto di Studi Arabi e d'Islamistica. *Library*. Erişim 11.06.2021. <https://en.pisai.it/library/the-library/>
- PQDTGLOBAL, ProQuest Dissertations & Theses Global. "Abu Haiyan, al-Bahr al-Muhîr". Erişim: 9 Haziran 2021. <https://fe3101d514a51471122649bb152e4393ec932515.vetisonline.com/pqdtglobal?accountid=16935>
- SB, Staatsbibliothek zu Berlin. 12 Haziran 2021. <http://stabikat.de/>
- Se'âlibî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali Muavvid-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418).
- Sefâkusî, Burhaneddin Ebû İshak İbrahim b. Muhammed. *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Hâtem Salih ed-Dâmin. b.y. Dâru İbni'l-Cevzî, 1430.
- SOAS, Soas University of London. *Soas Library*. Erişim 15 Haziran 2021. <https://www.soas.ac.uk/library/>
- TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "el-Bahrul-Muhîr". Erişim 01 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hayyan-el-endelusi>
- TRDİZİN, Ulakbim. "Aranan: Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhîr, البحر المحيط، أبو حيان". Erişim 8 Haziran 2021. <https://trdizin.gov.tr/>
- TU, Toronto Universty. *Toronto Universty Libraies*. Erişim 10.06.2021. <https://oneseach.library.utoronto.ca/>

374 | M. KAYA / el-Bahru'l-Muhît Tefsiri Hakkında Yapılmış Akademik Araştırmalar: Bir Literatür İncelemesi -Türkiye, Arap Dünyası ve Batı Ölçeğinde-

UC, *iDiscover*. https://idiscover.lib.cam.ac.uk/primo-explore/search?vid=44CAM_PROD&lang=en_US&sortby=rank
Erişim 11 Haziran 2021.

UCM, Universidad Complutense Madrid. *Biblioteca Complutense*. Erişim 11 Haziran 2021. <https://biblioteca.ucm.es/>

UL, University of Liverpool. *Search the Library Catalogue*. Erişim 10 Haziran 2021. <https://library.liv.ac.uk/>

UM, The Universty of Manchester. *Library Search*. Erişim 11.06.2021. https://www.librarysearch.manchester.ac.uk/discovery/search?vid=44MAN_INST:MU_NUI&sortby=rank

UT, Université de Tlemcen. *Bibliothèque Universitaire Centrale*. Erişim 11 Haziran 2021. http://bibfac.univ-tlemcen.dz/bibcentrale/opac_css/

WDL, World Digital Library. Erişim 10 Haziran 2021. <https://www.wdl.org/en/search/?institution=>

YÖK, Yüksek Öğretim Kurumu Başkanlığı Tez Merkezi. "Ebû Hayyân, el-Bahru'l-muhît". Erişim: 5 Haziran 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal
ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710
Aralık / December 2021, 17: 375-398

İslami Anlayış ve Oryentalist Yaklaşımında Kur'an'ın Bazı Sanat Dalları ile İrtibatı

İshak KIZILASLAN

Öğr. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Dr., Marmara University, Faculty of Theology
Department of Reading Qur'ân and Qur'anic Recitation
Istanbul, Turkey
ishakkizilaslan@yahoo.com
orcid.org/0000-0001-5272-1078

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 Sayfa / Pages: 375-398

Atıf / Cite as: Kızılaslan, İshak. "İslami Anlayış ve Oryentalist Yaklaşımında Kur'an'ın Bazı Sanat Dalları ile İrtibatı [The Connection of the Qur'ân with Some Artistic Branches in Islamic Understanding and Orientalist Approach]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 375-398
<https://doi.org/10.18498/amailad.993279>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

The Connection of the Qur'ân with Some Artistic Branches in Islamic Understanding and Orientalist Approach

Abstract

From the moment it was revealed, the Qur'ân has been at the center of the activities of Muslims. It has been the subject of studies in terms of its effects on the formation and development of various branches of art, as well as its reading and writing. In classical Islamic literature, it is difficult to find works that directly refer to all the branches of art known today. However, in this article, it is aimed to research the position of the Qur'ân in artistic fields, especially in calligraphy and architecture, of which many points have been evaluated by the classical Islamic scholars. Of course, it is determinative within the framework of which world view and imagination artistic activities are handled. Artistic activities created by a Qur'ân-centered understanding of life have found reference to itself in every period either directly from verses and hadiths or from an Islamic practice. The same point applies to some branches of art that are not considered Islamically legitimate. In the contemporary orientalist approach, the subject is built on elements such as jinn and magic that had a place in pre-Islamic Arab society. This style of approach preferred to explain the approach of Islam to the branches of art as the effect of pre-Islamic cultures rather than accepting it as a unique application area. However, this review will not be carried out as an art history research.

The science of readings and tajwîd scholars agree that the reading [qiraat] and writing of the Qur'ân [kitabât], as well as its reading [tilavat], reach the prophet exactly [tawatur]. In this study, approaches to the use of voice and mode in the recitation of the Qur'ân, in which some of the practices of the Prophet are narrated in terms of vocalization and phonetics, will be discussed as a separate title. Contrary to some fields of art that are explicitly forbidden in Islamic texts, such as the painting of living beings and the making of human sculptures due to their resemblance to the idols worshiped, the Qur'ân recitation has a constitutive effect in the formation and development of Islamic societies.

At this point, there is the opportunity to reach an abundant amount of information in the classical Islamic literature. From the early times, the recitation and tajwid scholars have been very sharp in determining the rules to be applied during the recitation of the Qur'ân. While explaining these rules, the ways of reading that are not found appropriate in the recitation of the Qur'ân are also mentioned. In addition to revealing the prohibited reading styles with various

examples, incentive elements conveyed from the Prophet are stated. In addition, the experience reached at this point in the history of Islam and its effective use are included.

The way in which the branches of art are included in the Islamic approach has found a lot of place in orientalist evaluations. Contemporary orientalist thought, attention was drawn to the role of Qur'ân recitation in the formation of Islamic societies, among other fields. It is one of the aims of the study to allow a general comparison of the Islamic approach and orientalist evaluations. While the Islamic evaluation is based on the fact that the Qur'ân is the divine word, the fact that the recitation and especially the musical elements are active in the orientalist approach has been understood as the fact that some artistic elements in the society where the Qur'ân was revealed were active.

The orientalist approach claims that the distinction between "sacred" and "secular" is introduced in this way. This study will try to prove that the approach of contemporary orientalism, which can be generalized as there is no originality in Islam, is a false assessment. Although it is difficult to find direct sources in the classical Islamic literature related to all the new branches of art that emerged in modern times, it is seen that there is a sufficient source of resources in terms of music in the context of calligraphy, architecture and Qur'ân recitation. It is very easy to reach the sources created on the basis of the contemporary orientalist approach. Therefore, it can be said that contemporary period evaluations are mostly included in this study.

Keywords: Reading the Qur'ân, Recitation of the Qur'ân, Melodies, Artistic, Orientalism.

İslami Anlayış ve Oryantalist Yaklaşımında Kur'an'ın Bazı Sanat Dallarına İrtibatı

Öz

İnzâl olduğu andan itibaren Kur'an-ı Kerim, Müslümanların faaliyetlerinin merkezinde bulunmuştur. İtikat, ibadet, muamelat ve ahlakı belirleyen hükümleri kadar, okunuşu, yazılması, çeşitli sanat dallarının oluşum ve gelişimindeki etkisi açısından da incelemelere konu olmuştur. Klasik İslami literatürde bugün bilinen bütün sanat dallarına doğrudan atıfta bulunan çalışmalara ulaşma imkânı zordur. Bu makalede, hat ve mimari başta olmak üzere sanat dalları ile Kur'an'ın irtibatı ve özellikle müzik ile Kur'an tilaveti arasındaki alaka ele alınmıştır. Sanatsal etkinliklerin hangi dünya görüşü ve

tasavvuru çerçevesinde ele alındığı belirleyicidir. Kur'an merkezli bir hayat anlayışının oluşturduğu sanatsal faaliyetler, her dönemde ya doğrudan ayet ve hadislerden ya da İslami bir uygulamadan kendisine referans bulmuştur. Aynı nokta, İslami olarak meşru kabul edilmeyen bazı sanat dalları için de geçerlidir. Çağdaş oryantalist yaklaşımda Kur'an ile sanat dalları arasındaki irtibat İslam öncesi Arap toplumunda yer tutmuş olan cin ve büyü gibi unsurlar üzere bina edilmiştir. Bu yaklaşım, İslam'ın sanat anlayışında İslam öncesi kültürlerin etkin olduğu şeklinde bir açıklama tarzını benimsemiştir.

Kıraat ve tecvîd uleması, Kur'an'ın kıraatten ve kitâbeten olduğu gibi tilaveten de mütevâtir olarak sahabeye kadar ulaştığı noktasında ittifak etmişlerdir. Bu çalışmada seslendirilmesi ve fonetiği açısından Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının nakledildiği Kur'an'ın okunuşunda ses ve makam kullanımına dair yaklaşımlar ayrı bir başlık olarak ele alınmıştır. Söz konusu müzik unsurlarının Kur'an tilavetinde cevazı ve uygulama şekline dair klasik İslam âlimlerinin değerlendirmeleri genel hatları ile verilerek günümüz yaklaşımı ile bir mukayesesi yapılmıştır. Canlı varlıkların resmedilmesi, kendisine tapılan put uygulamalarına benzerliği dolayısıyla insan heykellerinin yapılması gibi İslami naslarda açık bir şekilde yasaklanmış olan bazı sanat alanlarının aksine, İslam toplumlarının oluşum ve gelişiminde Kur'an tilaveti oluşturucu bir etkiye sahiptir. Bu noktada klasik İslami literatürde bol miktarda bilgiye ulaşma imkânı vardır. Erken dönemlerden itibaren kıraat ve tecvîd âlimleri, Kur'an eğitiminde tilavet esnasında uygulanacak kuralları belirlemeye çok önem vermişlerdir. Bu kurallar anlatılırken, Kur'an tilavetinde uygun görülmeyen okuyuş şekillerine ayrıca değinilmiştir. Yasaklanan okuma tarzlarının çeşitli örneklerle ortaya konulmasının yanında, okuyuşu güzelleştirmeye yönelik Hz. Peygamber'den nakledilen teşvik edici unsurlar belirtilmiştir. Ayrıca Müslümanların bu konuda sahip oldukları tecrübe ve onun etkin bir şekilde kullanımına yer verilmiştir.

Sanat dallarının İslami yaklaşımda yer alış şekli oryantalist değerlendirmelerde çokça yer bulmuştur. Özellikle çağdaş oryantalist düşüncede, diğer alanların yanında Kur'an tilavetinin İslam toplumlarının oluşumunda sahip olduğu role dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla bu makalenin bir başka önemli inceleme alanı, çağdaş oryantalist yaklaşımda sanat dallarına ve özellikle Kur'an tilaveti ile İslam toplumlarının oluşumu arasındaki irtibata dairdir. İslami yaklaşım ile oryantalist değerlendirmelerin genel bir karşılaştırmasına fırsat vermesi çalışmanın amaçlarından biridir. İslami değerlendirme, Kur'an'ın ilâhî kelimeler olması ve salt tilavet edilmesinin bile kutsallığı üzerine bina edilmişken, oryantalist

yaklaşımında tilavet ve özellikle müzik unsurlarının devrede olması, Kur'an'ın inzal olduğu toplumun İslam öncesinden getirdiği bazı sanatsal unsurlarının devrede olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Ayrıca oryantalist yaklaşım "kutsal" ve "seküler" ayrımının bu şekilde devreye sokulduğunu iddia etmektedir. Bu çalışma, çağdaş oryantalist yaklaşımın İslam'da bir orijinallik olmadığı şeklinde genelleştirilebilecek yaklaşımının yanlı(ş) bir değerlendirme olduğunu ispat etmeye çalışılmıştır. Modern zamanlarda ortaya çıkan yeni sanat dallarının tamamı ile alakalı klasik İslami literatürde doğrudan kaynak bulmak zordur. Bununla beraber Kur'an tilaveti bağlamında müzik aynı zamanda hat ve mimari ile irtibatı açısından yeterli bir kaynak hazinesinin olduğu görülmektedir. Çağdaş oryantalist yaklaşımı esas alarak oluşturulmuş kaynaklara hem İslam'da yer verilmiş sanat unsurları hem de meşru görülmemiş alanlar açısından ulaşmak çok kolaydır. Bundan dolayı bu çalışmada çağdaş dönem değerlendirmelerinin daha ziyade yer bulduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Okuma, Kiraat, Makâmât, Sanatsal, Oryantalizm.

Giriş

Günümüz anlayışı çerçevesinde sanatsal etkinlikler sorgusuz bir şekilde kabul edilebilir mi? Kur'an, çağımızın anlayış çeperinde sanatsal hadiselerle dair açık işaretler barındırmakta mıdır? Değişik sanat dalları ile irtibatı bağlamında farklı sonuçların çıkacağı bu sorular yaklaşım tarzına göre cevaplara sahiptir. Bu makalenin ele alacağı problem budur. Dolayısıyla bu araştırmada Kur'an'ın, genel olarak bugün bilinen sanatsal etkinliklere, mimari, hat ve okunuşu esnasında müzik unsurlarının kullanımının meşruluğuna dair yaklaşımlar araştırılacaktır. Bu minvalde klasik İslami yaklaşım ve çağdaş oryantalistlerin bazısının konuyu değerlendirme tarzına yoğunlaşılacaktır. Modern sanatsal etkinlikleri toptancı bir şekilde meşru kılmaya dair açık bir delilin olmadığı, bununla beraber özellikle Kur'an tilaveti esnasında makamların kullanılması ve mimaride bazı yaklaşımlara yer açılması gibi sanatsal bazı faaliyetlere yer açıldığının ortaya konması amaçlanmaktadır. Kur'an tilavetinde müzik namelerinin kullanılması konusunda yeterli literatür vardır. Hat ve mimari alanlarında da İslami literatürde yeterli bilgi ve belgeye ulaşmak mümkündür. Bununla beraber, diğer sanat dallarına dair Kur'an'ın yerinin tespiti, Kur'an tilaveti ile İslam toplumlarının oluşumu arasındaki

irtibatın ortaya konması ve özellikle çağdaş oryantalist yaklaşımın bu konularda neyi öne çıkardığı ve buradaki hedeflerine dair yeterli çalışma yapılmamıştır. Bu makale, bahsedilen bu eksikliğin tamamlanması noktasında bir malzeme ve fikir sunmayı hedeflemektedir.

Kur'an ve ilim, Kur'an ve edebiyat, Kur'an ve mimari, Kur'an ve şiir, Kur'an ve sanat, örneklerini çoğaltabileceğimiz bu ikilemeler Kur'an ve Müslüman hayatının ayrılmazlığına vurgu yapmak için kullanılabilir. İslam hayatı Kur'an ve sünnete dayalı bir şekilde oluşmuştur. Kendisini "okunan en şerefli söz"¹ olarak tavsif eden Kur'an'ın tilaveti, vahyin nüzulünden itibaren Müslümanların en temel meselesi olmuştur. Bu konu, çok çeşitli yönleri ile inceleme konusu yapılmıştır. İlk başlarda şifahi olarak aktarılan Kur'an tilaveti, ihtiyaçlara mebni olarak kitaplarda yazılı bir şekilde teorik olarak da ortaya konulmuştur. Kıraat ve tecvîd eserlerinin telif edilmesi ile Müslümanlar, Hz. Peygamber ve sahabenin Kur'an tilaveti hakkında sahih bilgilere ulaşmışlardır. Bununla beraber zamanla Müslümanların yaşadıkları bölgede tanınan müzik namelerinin işe dâhil olması dolayısıyla bu tilaveti gündelik konuşma ve müzik çeşidinden ayırt etme gereği belirlemiştir. Hz. Peygamber'den tilaveti güzelleştirme noktasında açık bir uyarı gelmiş olması ve normal müzik namelerinin bu noktada devreye sokulması bazı değerlendirmelere kapı açmıştır. Bu değerlendirmeler, Kur'an tilaveti ve müzik ilişkisine dair muhalif iki yaklaşımın doğmasına yol açmıştır.

Resim ve heykel gibi sanatların İslam açısından değerlendirilişi de bu çalışmanın ele aldığı bir başka konudur. Canlı varlıkların resimlerinin çizilmesinin Hz. Peygamber tarafından açık bir şekilde yasaklandığını bildiren rivayetlerin dışında² Kur'an ve sünnette sanatın çeşitli dalları

¹ el-Vâkıa 56/77.

² "Kıyamet günü insanlardan en şiddetli azaba uğrayacak olanlar Allah'ın yarattıklarının benzerini yapanlardır"; Üstünde resimler bulunan bir kumaş satın alan Hz. Âişe'ye Resûlullah, "Bu resimleri yapanlara kıyamet günü azap edilir ve onlara, 'Hadi, yaptığımız şu sûretlere can verin!' denilir" buyurmuştur. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Libâs", 91, 92. İslam'da resim yapmanın hükmüne ve bu konuda nakledilmiş olan rivayetlere dair bk. Tuncay Başoğlu, "Resim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/579-582.

hakkında doğrudan emredici ve yasaklayıcı bir nassın bulunmaması, farklı unsurların devreye sokulmasına yol açmıştır. Bu da asırların tecrübesi ile oluşmuş İslam medeniyetindeki uygulama ve esaslardır.

Bu makalede önce Kur'an ve sanatsal faaliyetlerin irtibatından bahsedilecektir. Kur'an tilaveti ile İslam toplumlarının oluşum ve gelişimindeki alakaya değinilecektir. Yine bu konularda modern/çağdaş değerlendirmelere yer verilecektir.

1. Kur'an'da Görsel Unsurların Kullanımı

Kur'an'da Hz. Süleyman'ın köşküne gireceği esnada Belkıs'ın hali anlatılırken köşk hakkında kullanılan tasvir hariç tutulacak olursa,³ sanatsal yapıtlar⁴ hakkında doğrudan emredici veya tasvir edici ayetler bulunmadığı söylenebilir. Kur'an'ın nâzil olduğu ortamda, sonrasında örnek alınıp sürdürülen sanat alanlarının, özellikle de görsel sanatların çok geliştiği de söylenemez. Aslında doğrudan Kur'an ve hadislerden yola çıkarak bugün anlaşıldığı şekli ile bir medeniyet kurulabileceğini iddia etmek de zordur. Dolayısıyla bir İslam medeniyetinden bahsedebilmek için Hulefâ-i Râşidîn devrinden sonra Müslümanların kurdukları büyük devletler içinde tanzim ettikleri sosyal, siyasi, iktisadi, kültürel yapılara müracaat etmek zaruridir. Ayet ve hadislerde dünya hayatının yer alış şekli ile Müslümanların tarih boyunca büyük medenî yapılar kurmuş olmaları arasındaki irtibata dair çeşitli fikirler geliştirilmiştir. Bazı sanat dallarının ilgi alanları hakkında doğrudan bir ifadeye rastlanmayabilir. Mesela Hz. Peygamber mimari alanında doğrudan bir yönlendirmede bulunmamıştır. Hatta namaz ve hac gibi ibadetlerin ifâsında, Kur'an ve sünnette bulunan talimatların sanatsal zevkin gelişmesine öncülük ettiğini söylemek zorlama bir yorum olacaktır. Bu genel değerlendirmeler bir kenarda tutulacak olursa, İslam ve sanat üzerine araştırmalar yapan bazı düşünürlere göre, sanat tarihi araştırmalarının en genç disiplinlerinden biri olan İslam sanatı, dini, sosyal, ekonomik ve estetik temelleri ile bağlantılı olarak pek çok sorunla karşı karşıyadır. Her ne kadar kadîm ve çağdaş kültürlerle etkileşim

³ en-Neml 27/44.

⁴ "Art kelimesinin Batı dillerinde aslı, Latince "düzenlemek" anlamındaki "ars" kelimesinden gelmektedir. Arapça'da "sanat" olarak geçen bu kavramın etimolojik anlamları ve kökenine ilişkin bk. Turan Koç, "Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/90.

içerisinde olduğu kabul edilse de İslam'ın bu tür sorunlara tam bir açıklama getirmediği iddia edilmiştir.⁵

Kur'an ve İslam'ın sanatsal faaliyetlerle bağlantısı ve Müslümanların geliştirdikleri sanat alanlarına dair Batılı düşünürler de araştırma ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. En ciddi değerlendirmelerden birinin, yirminci yüzyılın ortalarında R. Ettinghausen tarafından yapıldığı söylenebilir. O, İslam sanatının amacı, üslubu, tarzı ve tek tek burada kullanılan unsur ve motiflere değil onun "ne"liği ve "nasıl"lığına yoğunlaşmaktadır. Ettinghausen, İslam sanatının oluşumunu, İslam dininin öğretisi kadar hiçbir gücün etkilemediğini belirtir. Ona göre, sanatsal faaliyetlerle ilgili bir hüküm konulmamasına rağmen belirli ilkeler geliştirilmiştir. Ona göre Hz. Peygamber kendisini sıradan bir insan olarak görüyordu. Bu nedenle en önemli dini motif, ilahi mesaj yani Kur'an'dır. Bu da ilgili ayetlerin dekoratif, dini ve seküler ifadeler ve unsurlar olarak yaygın şekilde kullanılmasına neden oldu. Yine Ettinghausen'e göre Arap alfabesi evrensel olarak kullanılan yazı biçimi olduğundan ve harfleri sanat çeşitliliğine kolayca izin verdiğinden, yazıtlar daima hat sanatına uygun bir şekilde oluşturulmuştur. Bu nedenle, yalnızca binalara değil, mevcut her ortama uygulanan özel bir İslam sanatı formu oluşmaya başlamıştır. Yazar, hiçbir dini temsil imgesinin geliştirilmemiş olmasını İslam'ın tek tanrılı bir din olmasına bağlamaktadır. Bundan dolayı sanatçılar, sade bir şekilde stilize edilmiş bitkileri veya geometrik formları hat yazısını süslemede (tezhîb) kullanmışlardır.⁶

⁵ İslami sanatın araştırma noktalarında yetkinlik anlamında ciddi sorunlar yaşandığı belirtilen bir değerlendirmede bunun başlıca sebebi olarak edebi kaynaklardan istifade edilmemesi gösterilmektedir. Bu değerlendirmeye göre, İslami sanatın tam ve doğru bir tanımlaması ve tasvirini yapabilmek için İran Zerdüştlüğü, Helen kültürü, Yahudi ve Hıristiyan fikirleri, Hint düşüncesi, Budist idealar, orta Asya unsurları ve uzak doğu yapıtlarının tam olarak bilinmesi gereklidir. Bu da İslam'ın eklektik ve esnek yapısının tabii bir neticesidir. Mehmet Ağaoğlu, "Remarks on the Character of Islamic Art", *The Art Bulletin* 36/3 (Eylül 1954), 175.

⁶ Richard Ettinghausen, "The Character of Islamic Art", *The Arab Heritage*, ed. Nabih Amin Faris (Princeton, 1944), 251.

1.1. Mimarlık Çalışmalarına Yön Veren Bazı Ayetler

Her ne kadar Kur'an'da sanatsal ve mimari alanları doğrudan düzenlemeye yönelik ayetler bulunmasa da bazı işaretlerden bahsedilebilir. Sebe' suresinde geçen,⁷ Hz. Süleyman'ın emrinde çalıştırılan cinlerin yaptıkları kaleler, heykeller, çanaklar ve kazanlar, Kur'an'da fiziki bir yapıyı ifade eden ve bir peygamberin mülk ve hâkimiyeti etrafında gelişen yapılaşmalar olarak değerlendirilebilir.⁸ Hz. Süleyman'ın, mülkünün ve saltanatının gücünü Belkis'a göstermek üzere bir başka surede kullanılan "صَرَخَ مُرَّدًّا مِنْ فَوَارِيرٍ"⁹ tamlaması da bunu telmih ediyor olarak düşünülebilir. Tabi burada bir mimari tarzın sunulduğunu söylemek zordur. Bir saydamlıktan ve cezbedici bir güzellikten bahsedilmektedir. Bu ayetlerde, bir peygamberin saltanatında meydana gelen ve Kur'an ifadelerinde olumsuz bir ifade ile verilmeyen büyük yapılardan bahsedilmektedir. Bu ayetlerde ifade edilen hususlar, Müslümanların dünya tasavvurlarında bir delil ve yardımcı unsur olarak kullanılmıştır. Burada bahsedilen suretlerin bakır, mermer gibi şeylerden yapıldığı da rivayet edilmiştir.¹⁰ Müslümanlar, mimaride ve çeşitli sanat

⁷ es- Sebe' 34/12-13.

⁸ Böyle bir değerlendirme için bk. Oleg Grabar, "Art and Architecture and the Qur'ân", *Encyclopaedia of The Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 1/162 vd. Grabar, ayetin orijinalinde geçen "mehârib", "temâsîl", "cifân" ve "kudur" kavramlarını da detaylı bir şekilde incelemektedir. Ona göre "cifân" ve "kudur" kelimelerinin tam olarak ne anlama geldikleri ve işlevsellikleri tam bilinmemektedir. Zemaşerî de tefsirinde bu ayeti açıklarken "mehârib" kavramının meskenler, yüksek meclisler ve mescitler olarak tercüme edilebileceğini bildirir. "Temâsîl" kavramına ise meleklere, peygamberlerin ve sâlih kimselerin suretleri olarak tanımlama getirir. Burada, bu yüce varlıkların suretlerinin hem de mescitlerde yapılmasını ve Süleyman aleyhisselâmın nasıl olup da buna cevaz verdiği konusunu da ele alır. Buna cevaben; farklı şeriatlarda bunun câiz olabileceği, bunun zulüm, yalan gibi büyük bir günah olmadığını söyledikten sonra, burada kastedilenin canlı olmayan varlıkların suretleri olabileceği veya canlı olan varlıkların başsız bir şekilde tasvir edilmiş olabileceğini söyleyerek bir çıkış yolu bulmaya çalışır. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, tlk. Halil Me'mûn Şiha (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2209), 870.

⁹ en-Neml 27/44 (Zemini billurdan döşenmiş bir köşk).

¹⁰ Abdürrahmân İbnü'l-Kemâl Celâledîn es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 679-680. Süyûtî de buradaki "temâsîl" in mermer,

alanlarında bu maddeleri kullanırken bu ayetleri bir meşruiyet zemini olarak kullanmışlardır. Kur'an'da gündelik dilde sıkça kullanılan mimari ile ilgili bazı terimlere de rastlanmaktadır. “قُرْبَىٰ”, “مَدِينَةٍ”, “مَسَاكِينَ”, “بَلَدٍ”, “بَيْتٍ”, “كَارٍ”, “قَصْرٍ”, “مَثْوًى”, “مَثَانِي” bunlardandır. Bu kavramlar insan faaliyetlerinde çokça kullanılan yapıları işaret etmektedir. Dini mekânları ifade etmek üzere kullanılan “مَسْجِدٌ” ve “مِحْرَابٌ” kavramları da Müslümanların yaptıkları binalar için kullandıkları unsurlardan olmuştur.¹¹ Bununla beraber Kur'an'da kutsallık ve kutsal mekân kavramı açıkça kullanılırken mescitlerin tamamının bu kutsallığı içerdiği söylenemez. Burada özellikle “الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ”¹² ve “الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى”¹³ ile kendisinden “takva üzere inşa edilen mescit”¹⁴ olarak bahsedilen “الْمَسْجِدُ النَّبَوِيُّ” kutsallığın kendilerine doğrudan izafe edildiği yerlerdir. Bununla beraber bu kutsal mekânların nasıl yapılması gerektiğine, mimari özelliklerine dair doğrudan öğretici bilgiler verilmemektedir.¹⁵ Kur'an'da

bakır ve benzeri maddelerden yapılan suretler olduğunu farklı rivayetlerle destekli bir şekilde bildirir.

¹¹ “Mescid” kavramının Kur'an'da ve Hz. Peygamber zamanında günümüzdeki yaygınlığı ile namaz kılınan bütün mekânları kapsayacak bir anlam genişliğine sahip olmadığı ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra hem Arapça'da hem de diğer dillerde geniş olarak kullanılagelen bir anlamı kazandığı şeklindeki iddia için bk. Grabar, “Art and Architecture and the Qur'an”, 164. Grabar, Müslümanların ibadet mekânlarının “mescid” olarak isimlendirilmesi ile Kur'an arasında doğrudan bir ilgi olmadığını iddia ederek konuyu sadece Kur'an'da yer aldığı şekli ile ele almakta ve İslam hayatının oluşumunda sünnetin belirleyici rolünü ihmal etmektedir.

¹² el-Bakara 2/149, 191, 196; el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 9/7, 19; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/25 vd.

¹³ el-İsrâ 17/1. İslam hâkimiyetinde olduğu süre zarfında Mescid-i Aksâ'da meydana gelen mimari ve sanatsal değişim ve gelişmeler için bk. N.J. Johnson, “Aqsâ Mosque”, *Encyclopaedia of The Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001), 1/125-26. Mescid-i Aksâ'nın bir mabet olarak inşa edilmesine dair tarihi malumatların verildiği bu makalede, Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya ciddi katkıları olmuş Selahaddîn Eyyûbî ve sonrasında, özellikle Osmanlı sultanları zamanlarında yapılan restorasyonlar ve ilave binalardan hiç bahsedilmemektedir. Oysaki günümüz yapısının büyük oranda bu dönemlerde yapılan bina ve inşa faaliyetlerine dayandığı bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/268.

¹⁴ et-Tevbe 9/108.

¹⁵ Grabar, “Art and Architecture and the Qur'an”, 164.

hem tekil hem de çoğul kipleri ile geçen “مخارِب - مخراب” kavramının bir nevi o yapının şerefini göstermek gibi bir anlam taşıdığı söylenebilir.¹⁶ Her ne kadar yüksek bina kavramlaştırması Kur'an'da ve İslam'da olmasa da bu örnekte olduğu gibi ibadet mekânının şerefini ifade etmek için yüksek, yüce bir yapı olarak tasvir edildiği görülmektedir. Kur'an'da, yapısal özelliklere atıf sayılması anlamında “mescid” ve “mihrâb” diğer kavramlardan daha çok kullanılıyor olmakla beraber İslam dünyasında hem mescitlerin hem de benzer dini yapıların kurgulanmasında Kur'an'daki “cennet” ve hatta “cehennem” tasvirlerinin yol gösterici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.¹⁷ Bununla beraber hem sonraki bütün gelişmeleri ile mescid ve cami yapılarında hem de diğer binalarda Kur'an ve sünnetten doğrudan alınmış bir mimari yapılanma şeklinin etkisi olduğunu söylemek zordur. Sonraki dönemlerde, İslam sanatlarında ve yapılarında gelişen mimari özelliklerde Kur'an'da zikredilen cennet tasvirleri belirleyici unsurlardan olmuştur. Bu cennet tasvirleri, kimi çağdaş oryantalistlere göre birinci/yedinci yüzyılın erken dönem Arabistan'ında lüks eşyalar, pahalı giysiler ve diğer nesnelere aracılığıyla cennet ve lüks arasında irtibat kurulduğunu ve aynı şekilde daha sonraki

¹⁶ Bunu işaret eden bir örnek kullanım için bk. es-Sâd 38/21. İslam sanatına dair yazılmış bir çağdaş oryantalist makalede belirtildiğine göre, İslam mimarisine dair bir çalışmada en çok üzerinde durulması gereken nokta; buradaki İslami değer sistemi ve formunun keşfedilmesi, Kur'ân ayetlerinin bir yapısal bütünlük içerisinde ortaya çıktığının bilinmesidir. Nuha N.N. Khoury, “The Mihrab: From Text to Form”, *International Journal of Middle East Studies* 30/1 (Şubat 1998), 1.

¹⁷ İslam mimari tezyînâtında, ilk dönemlerden itibaren, cennetin meyve tasvirlerinin kullanıldığını özel bir dönem ve eserlerini ele alarak yapılan bir çalışma için bk. Aziz Doğanay, “XVI. Yüzyıl İznik Duvar Çinilerinde Meyve Tasvirleri”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2003), 43-63. Geç devir Osmanlı görsel kültüründe cennetin kullanımına dair bk. Mürüvet Harman, “Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 355-360. Yine Grabar'a göre, muhtemelen Kubbet-üs-Sahra'daki mücevher ve taşlar, Şam'daki mimari manzara, hatta Kordoba'daki veya Aksa camisindeki mozaikler onların zamanında zafer, şan ve cennet imgeleri olarak anlaşılacak şeylerdir. O, cennetin bir ifadesi olarak bitkisel ve mimari dekorasyon fikrinin özellikle kullanıldığını iddia eder. Zira Müslümanlar arasında bir caminin avlusunun bir tür cennet olarak görüldüğüne dair başka göstergeler de vardır. Grabar, *The Formation of Islamic Art*, 134.

Pers resmine ilham kaynağı olduğunu göstermesi açısından önemlidir.¹⁸ Bu yaklaşım, oryantalizmin Kur'an'da bir orijinallik olmadığı şeklindeki genel yargısından kaynaklı yanlış bir algılama şekli olarak değerlendirilmelidir. Bununla beraber, hurmalarını aşıl原因 bir topluluğa bunun şart olmadığını bildirmesi sonucu aşıl原因 yapılmadığından hurma alamayan sahabeye bu neticeyi görünce Hz. Peygamber'in "siz dünyanın işini daha iyi bilirsiniz"¹⁹ buyurmuş olması mimaride veya diğer bazı sanat alanlarında bir serbestlik imkânı sağlamıştır denebilir. Nihayetinde İslam toplumları bu tür imkânları kullanmak suretiyle büyük kültür numuneleri üretmişlerdir.

Tevhid dini olmanın en bariz vasfı şirki reddetmek olduğu için put şeklindeki yapılar asla kabul edilmemiş ve ortadan kaldırılmıştır.²⁰ Bunun en açık örneği Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in ilk iş olarak Kâbe'nin içerisindeki ve etrafındaki putları bizzat kendi elleriyle yıkmasında görülmektedir. Hem Kur'an'daki doğrudan ve net ifadeler, hem de İslam'ın ilk dönemlerindeki mücadelenin merkezini tevhidin teşkil ediyor olması dolayısıyla puta tapıcılık ve put yapımına dair her türlü faaliyet yasaklanmıştır.²¹ Bununla beraber Medine'de ve sonrasında Müslümanlar tarafından kurulan devletlerdeki gelişmeler farklı oluşumların ve insan faaliyet alanlarının ortaya çıkmasına zemin

¹⁸ Grabar, "Art and Architecture and the Qur'an", 166.

¹⁹ Müslim, "Fedâil", 141.

²⁰ "Cibt" ve "Tâğût" gibi maddi bir sureti olmayan kavramlar da put anlamında kullanılmıştır. "Türkçe'ye 'put' şeklinde geçen ve aslı Buddha ismine dayanan Farsça 'but' kelimesi 'bilinçli ve canlı olduğuna inanılan sûret veya heykel, tamamen veya kısmen bir dinî yapı içinde kurumlaşmış ibadet konusu haline getirilmiş maddî obje, Allah'tan başka ilâh edinilen nesne' diye tanımlanır. Batı dillerinde putun karşılığı olarak kullanılan 'idol' görünüş, şekil anlamında 'eidos' kelimesinden türetilen 'eidolon'dan gelir. Eidolon, 'hayalet, belirsiz şekil, bir ayna veya suya yansıtılan sûret' gibi farklı mânalara sahiptir; aynı zamanda 'insan zihninde oluşturulan sûret' anlamına da gelir." Ahmet Güç, "Put", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/364.

²¹ Hamidullah, Mekke'nin fethedilmesinden hemen sonra ilk iş olarak, tevhidin bir gereği olarak Hz. Peygamber'in Kabe'ye girerek putları ve Hz. İbrahim ve İsmail'i ve kucağında oğlu Hz. İsa'yı tutan Hz. Meryem'i temsil eden resim ve sûretleri ve bütün freskleri yıktığını bildirir. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1414/1993), 1/267.

hazırlamıştır. Bunların başında etkisi asırları aşarak devam eden Arap yazısının gelişimi gelmektedir. Böylece sanatsal bir yönü de olması dolayısıyla Kur'an tilavetindeki gelişmeler ve Kur'an hattının tekevvünü başta olmak üzere birçok sanatsal durum ve konunun doğmasına yol açmıştır. Bu nokta Müslüman ilim adamlarının olduğu kadar oryantalistlerin de uzun zamandır meşguliyet alanlarından.

1.2. Sanatsal Faaliyetlerin Kapsamını Belirleyen Hükümler

Kur'an'da doğrudan yasaklanan veya emredilen sanat eylemleri bulunmamaktadır. Tanrısal güçler izafe edilmek suretiyle şirke bulaştıran²² veya bunu çağrıştıran heykel oymacılığı ve İslam'ın koymuş olduğu ahlak kurallarını ihmal eden, haram olacak tarzda gerçekleştirilen faaliyetler yasaklanmıştır. Zira Kur'an'da hayat verme ve öldürme Allah'a mahsus kılınmıştır. Ya da onun müsaadesi ile ibretlik olmak üzere bazı kullarına lütfedilmiştir.²³ Kur'an'da açıkça belirtilen iki husus; putperestliğin her şeklinin yasaklanmış olması ve Allah'ın mutlak yaratıcılığıdır. İslam'ın heykel yapımı ve resim konusundaki olumsuz tavrının sebebi budur. Bir sanat ekolü oluşturma anlamında Kur'an'dan doğrudan elde edilebilecek bir şey yoktur. Bununla beraber asırlarca devam eden İslam hâkimiyetleri döneminde Müslümanların birçok sanatsal faaliyet alanları geliştirdikleri ve hatta kendilerinin nice yeni alanlar açtıkları görülmektedir. Hatta bu konuyu ele alan eserlerde, sadece Kurtuba Camii'ne, Kahire'deki İbn Tûlûn Camii'ne, Semerkant'taki medreselere ve hatta Tâc Mahal'e bakmanın bile tek başına İslam sanatının ne olduğuna en güzel cevap olacağı şeklinde değerlendirmelerde bulunulmuştur.²⁴ Müslüman sanatçıların tarih boyunca yaptıkları çalışmalarda, insanın yaratıcılık rolüne büründüğü imalarına varabilecek, Allah'la rekabet ediyormuş izlenimi verecek her

²² el-En'âm 6/74; el-Mâide 5/90 (bu ayetlerde putlaştırma "أَصْنَام" kavramı ile geçiyor); benzer bir değerlendirmeye tabi tutulan "انصاب" (el-Mâide 5/3), "تمثال" (es-Sebe' 34/13), "صورة" (el-İnfîtâr 82/8), "هيءة" (Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110), "اوتان" (el-Hac 22/30; el-'Ankebût 29/17, 25) kavramları sanat ile İslam fıkhı ve ahlakı arasındaki irtibata dair işaretler sunmaktadır.

²³ Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuşa üfleyerek canlanması bunun örneğidir. Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

²⁴ Bu yaklaşım için bk. Titus Burckhardt, *Art of Islam: Language and Meaning* (Indiana: World Wisdom, 2009), xv.

türlü ihtimalden uzak durduğu da bir gerçektir. Bu anlayışın köktendinci yapılar tarafından sert bir şekilde savunulurken, ahlakçı bir özellik gösteren gruplar tarafından daha ılımlı bir yaklaşımla karşılandığını söyleyen çağdaş araştırmacılar vardır. Onlara göre her ne kadar böyle bir popülist söyleme her dini anlayışta rastlamak mümkün olsa da Kur'an temelli olarak buna karşı çıkmak kolay görünmemektedir.²⁵

2. Kur'an Tilavetinde Ses ve Makamın Kullanılması

Kur'an'da birçok ayette tilavetten bahsedilmektedir.²⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in Kur'an okuyuş şekline dair de birçok hadis vardır. Bu rivâyetlerde bildirildiğine göre Hz. Peygamber, Kur'an'ı tane tane okumuş, med yapmış ve her ayetin sonunda vakfetmiştir. Ayrıca "Sesinizle Kur'an'ı süsleyip güzelleştiriniz" diyerek Kur'an'ı teğannî ile okumaya teşvik etmiş ve Allah'ın bu hususta hususî bir müsaadesi olduğunu bildirmiştir. Bununla beraber Kur'an tilavetinin fesad ehli ve günahkârların şarkı söylemeleri gibi bir eğlence aracı kılınmaması ve aynı zamanda ehl-i kitab gibi de okunmaması konusunda uyarmıştır.²⁷ Kur'an'da ayetler açık bir şekilde onun bir şiir olmadığını bildirmektedir.²⁸ Bununla beraber yine de Kur'an'da bir ses düzeni içerisinde makamla okunacak şekilde bir sec'îli üslup bulunmaktadır. Hatta bundan dolayı şayet bir kelime bile okunuşta atlanacak olsa bu bir eksikliğe yol açacaktır.²⁹ Kur'an tilavetini tatlılaştırmak için sesi devreye

²⁵ Böyle bir yaklaşım için bk. Grabar, "Art and Architecture and the Qur'an", 167. Ona göre bir dizi zıt kanıtlama çabalarına rağmen, İslam sanatının gelişimini Kur'an'dan türetilen doktrinlerle açıklamak genel manasıyla zordur.

²⁶ Mesela bk. el-İsrâ 17/106; el-Müzzemmil 73/4; el-Kıyâme 75/16.

²⁷ Bu konulara dair hadis külliyâtında bol miktarda rivayet bulunmakla birlikte bu rivayetleri bir arada görmek ve böylece bütüncül bir bakış açısına sahip olabilmek için bk. Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tîbe, 1420/1999), 1/59-65.

²⁸ Yâsîn 36/69; el-Hâkka 69/41.

²⁹ Kur'an'ın ses ve makamla güzelleştirilmesine dair bilgiler verdiği yerde Hamidullah, okunan ayetlere göre makam ve melodinin de değiştiğini vurgular. Aynı yerde bu melodik makâmâta göre okuyuşun ilk olarak orta Arap Yarımadası (Necd) bölgesinde ortaya çıktığını söyler. Aynı yerde Kur'an tilavetinin tek başına insanların hidayetine vesile olmasını Türkiye'ye yaptığı ziyareti sırasında dinlediği Kur'an tilavetleri sonucunda İslam'la müşerref olan Abdullah Gilles Gilbert ile örneklendirmektedir. Ona göre kendisi bir müzik uzmanı olan bu zat, Kur'an'ın okunuşundaki eşsizliği fark

sokmak ve okuyan ve dinleyende tilavetin manevi hazzını hissettirmek önem verilen konulardan biridir. İslam ulemâsı da bu konuya çok önem vermiş ve teşvik etmişlerdir. Tefsirinde detaylı bir şekilde bu meseleye yer veren müfessirlerden Tabersî (ö. 548/1154), “Kur'an okuyana telaffuzu güzelleştirmek ve Kur'an kıraati ile sesini tezyin etmek hususunda müstehab olan şeyin zikrine dair” başlığı altında birçok hadis nakletmektedir. Burada okuyuşun sıradan bir şarkı terennümü gibi olmaması gerektiği özellikle vurgulanmıştır.³⁰ Bununla beraber Kur'an'ın tecvîd kâidelerine uygun okunuşunda bozukluklara yol açan “tatrîb”, “terkîs”, “ter'îd” ve “tahzîn” gibi uygulamalar yasaklanmıştır.³¹

Kur'an'ı doğru ve güzel bir şekilde okumak için Arapçanın dil inceliklerini bilme mecburiyeti olmadığı söylenebilir. Okunan ayetlerin anlamlarını bilmek, doğru bir kıraatin olmazsa olmaz şartlarından değildir. Arapçayı çok iyi bilen fakat Kur'an tilaveti hiç de düzgün olmayan birine rastlamak pekâlâ mümkündür. Aynı şekilde tecvîd kurallarını çok iyi bilip uygulamasına rağmen ses ve makam birlikteliği ile tahsîn ve tezyin-i Kur'an özelliklerine sahip olmadığı için ehil bir Kur'an kârîsi seviyesine çıkamayanlar da bulunabilir.³²

İslam tilavet geleneğinde Kur'an kıraatini “melodi” bakımından standart bir sisteme oturtmak mümkün değildir. Bunun nedeni ise

etmiş ve bir tek harfin bile yerinden edilmesi ile bu âhengin kaybolduğunu söylemiştir. Yani Kur'an tilavetinde bile bir mükemmellik söz konusudur. Muhammed Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1993), 22, 93-94.

³⁰ Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 1426/2005), 1/16-17.

³¹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesese er-Risâle, 1421/2001), 55-57.

³² Kur'an kıraatinde öncelik tecvîd kurallarına uymadadır. Bununla beraber sesin kullanımı da önemlidir. Kur'an tilavetinin esasının nasıl olduğuna dair bk. İbnü'l-Cezerî, s. 58-63. Çağdaş oryantalistlerden Denny, tecvîd'in “Kur'an'ın doğru ve güzel okunması” şeklindeki tarifinden yola çıkarak, bunun doğru bir ritim ve uygun melodi ile gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Bu da ona göre, en azından belli başlı Arap makam ve namerinin bilinmesini gerekli kılmaktadır. Frederick Mathewson Denny, “Qur'ân Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission”, *Oral Tradition* 4/1-2 (1989), 14-15.

Allah'ın sözü olarak okunan bir kelamı insani bir teknik değerlendirmeye tabi kılmanın uygunsuzluğudur. Hz. Peygamber'in ve sahabenin ses ve makam özellikleri açısından hangi metodu kullandığı, hangi makam ile okuduğu sorularına kesin bir cevap alabilmek mümkün değildir.³³ Erken dönemlerden itibaren tecvîd ve kıraat âlimlerinin net bir şekilde üzerinde birleştikleri husus; mehâric-i hurûf ve sıfatlar noktalarından bir Kur'an okuyucusunun tecvîd kurallarına uygun okumasıdır. Gerçekleştirilmesi isteğe bağlı olmayan bu hedefin yanında, sesin doğru kullanımı ve belli makamlarla kıraati güzelleştirmek ikincil olarak beklenen ve öğretilen bir gayedir.³⁴ Çağdaş ulema arasında ses ve mûsikî ile Kur'an okuyuşunu güzelleştirmeyi bizzat İslam'ın emrettiği iddiasında olanlar da vardır.³⁵

Arapçanın Kur'an'ın nüzülü ile kemale erdiği ve asli hüviyetini aldığı bilinmektedir. Dolayısıyla hem Arapçanın fesâhat ve belâğatini ortaya koyması hem de ahenkli bir okuyuş ile Kur'an tilaveti, sadece Müslümanları değil bu okuyuşu dinleyen ve Müslüman olmayan kimseleri de etkilemektedir.³⁶ Kur'an okumanın etkisinin bir Müslüman üzerinde görünür olması erken zamanlardan itibaren özellikle sûfilerin

³³ Böyle bir yaklaşımın değerlendirmesi için bk. Gade, Anna M., "Recitation of The Qur'ân", *Encyclopaedia of The Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2004), 4/380-381.

³⁴ Kur'an tilavetinde hüsn-i edâ adı verilen bu özellikler ve fâsıla-mûsikî ilişkisine dair bk. Abdullah Emin Çimen, "Kur'anda Ritmik Yapı: Fâsıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme", *Dini Araştırmalar* 9/27 (Nisan 2007), 202-207; ayrıca bk. Alican Dağdeviren, "Kur'an'ın Fonetik İcazı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/ 2 (2009), 60.

³⁵ İsmail Karaçam, *Kur'ân Tilavetinin Esasları* (İstanbul: İFAV, 2018), 401. Müslümanlar arasında şarkı icrâları ile öne çıkmış meşhur mugannilerin küçüklük çağlarında Kur'an eğitimi aldıklarını ve onların gelişiminde bunun etkili olduğunu söyleyenler de vardır. Bu düşüncede olanlardan Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, Seyyid Dervîş, Ümmü Gülsüm, Zekerîyya Ahmed gibi ünlü Mısır şarkıcılarının şarkı söylemeden evvel çocukluk yaşlarında tecvîd ilmi ve Kur'an tilaveti dersleri aldıklarını belirtir. Ona göre bu, onların şarkı formundaki icralarında çok etkili olmuştur. Nasr Hamîd Abu Zayd, "Everyday Life, Qur'ân In", *Encyclopaedia of the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2002), 2/89.

³⁶ Buna dair bir değerlendirme için bk. Ömer Halil Hasan, "Kur'an-ı Kerîm Öğretimi", çev. Yusuf Alemdar, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 267-268.

eserlerinde yer verdikleri önemli hususlardandır.³⁷ İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), ibâdetlerin hem zâhirî hem de bâtnî tezkiyeye yol açmasını tilavetin düzgün olmasına bağlamaktadır. Ona göre Kur'an tilaveti, insan-ı kâmil olma yolunda çok büyük adımlardandır.³⁸ Mâlikî fakîhi İbnü'l-Hâc (ö. 737/1336) ise, tilavetin güzelleştirilmesinin sahih bir niyet ile olabileceğini belirtmektedir.³⁹ Dolayısıyla bizim kanaatimize göre de Kur'an tilavetinin etkisi hem zâhirî hem de bâtnî şartlarını yerine getirmeye bağlı olarak değişmektedir. Zâhirî şartlar arasına ses ve makamın yerleştirilmesi küçümsenecek bir konu olmayıp, bâtnî alaka ile de bir irtibatın kapısını aralayacak kadar önemli bir konudur. Kur'an'ın, okuyan ve dinleyenin hemen anlayabileceği türden kendine mahsus bir okunuş şekli vardır. Her ne kadar müzik kalitesi ve icrâsı olarak çok üst düzey denebilecek özelliklere sahip olsa da Kur'an'ın bu kendine mahsus

³⁷ İbn Ebü'd-Dünyâ (ö. 281/894) İslam'da ağlamanın yeri ve ne durumlarda ağlamak gerektiği gibi çok detaylı bir şekilde ele aldığı monografinin bir bölümünü (81-108 arası) "Kur'an kıraati esnasında ağlama" konusuna ayırmıştır. O, İslami hayatın âhîret temelli olarak kurulduğu, insanın Allah ve cehennem korkusu, günahları ve hataları, cennet arzusu gibi nedenlerle sürekli bir mahzun halde olması gerektiğini söyler. Bu bâbta ilk olarak Buhârî'de de geçen ("Kitâbü't-Tefsîr", 5/180) bir rivayet zikredilir. Bu rivayette Abdullah İbn Mes'ûd (ra), Hz. Peygamber'in kendisine Kur'an okumasını istediği, bunun üzerine kendisinin "Ya Rasûlallâh! Ben sizden öğrenmiş değil miyim?" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "ben Kur'an'ı başkasından dinlemeyi severim" buyurduğu nakleder. Bunun üzerine İbn Mes'ûd (ra) Nisâ suresinin başından 41. ayeti kerimeye kadar okuduğunu ve bu ayete (فكيف إذا جاءنا من كل أمة بشهيد) geldiğinde Rasûlullâh'ın gözyaşlarına boğulduğunu bildirir. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebü'd-Dünyâ, *er-Rikka ve'l-bükâ'*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998), 81.

³⁸ İmam Gazzâlî, beş vakit namaz, zekât, oruç, hac, Kur'an tilaveti, zikir, helâl olanı aramak, diğer Müslümanların haklarını gözetmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak ve Hz. Peygamber'in sünnetine uymak olarak belirlediği dinin on temel ilkesinden (usûl) bahsederken bunlarla sadece ibadetlerin âdâba uygun olarak yerine getirilmesinin değil aynı zamanda bu ibâdetlerle irtibatlı olan her şeyin de içerildiğini söylemektedir. "Kırâat-i Kur'ân'a dâir" başlıklı bölümde Kur'an okumanın hem zâhirî hem de bâtnî şartları tek tek zikredilmektedir. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Kitâbü'l-Erbe'in fi Usûli'd-Dîn*, tsh. ve thr. Abdullah Abdülhamîd 'İrvânî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003), 43-104.

³⁹ İbnü'l-Hâc'ın bu değerlendirmesi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs), 1/12.

ses ve tınısına sahip olmayan okuyuşlar kabul görmemiş ve reddedilmiştir. Kur'an okuyucuları hem sanatsal özellikleri büyük oranda içermesi ve hem de salt bir müzik faaliyeti olmaktan kesinlikle uzak tutulması şeklinde ortaya çıkan bu dikotomi içerisinde çok büyük bir ustalık ve maharetle bir tilavet gerçekleştirmekle yükümlüdürler.⁴⁰

3. Modern/Çağdaş Oryantalist Çalışmalarda Kur'an Tilaveti

Yukarıda söz edilen bu ikili konumu dolayısıyla Batılı araştırmacılar da Kur'an tilaveti ile sanatsal bir faaliyet alanı olarak müzik arasında "kutsal" ve "seküler" müzik ayrıştırmasına gitmek gerekliliği hissetmişlerdir. Böyle bir kutuplaşmadan söz ettiği yerde Farmer, konuyu İslam öncesi putperest Arap dünyasında ciddi yeri olan cin ve ruhsal şeylere ilgi ve etkisi ile açıklamaktadır. Ona göre İslam öncesinde hem kâhinler hem de şairler yoluyla insanlar büyük bir tesir altında kalmışlar ve müzik de bu tesiri artırıcı büyük bir unsur olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla yine putperest dünyada etkili olan dans gibi unsurlar nasıl ki yasaklanmış ise, İslam ile kehanet, şiir ve bunun yardımcı unsuru müzik de yasaklanmıştır. Müzik ve sihir birbiri ile irtibatlı konular olarak ele alınmıştır. Farmer'a göre, dört mezhepte de müziğin ve sihirin "haram" olarak kabul edilmesinin arkasında yatan sebep budur. O, Hristiyanlıkta yaşanan benzer bir karşılaşmayı ele alarak, onların hacları esnasında yapmış oldukları müzik benzeri tınlar ile bu seküler müzik arasında bir adaptasyon süreci yaşandığını ve kilisenin bunu içselleştirmek suretiyle çözdüğünü bildirir. Ona göre İslam dünyasında özellikle Kur'an kıraati, ezan ve sonraları sūfî müzik ile seküler müzik arasında bir ayrışma yapma ve bir çeşit kutsal müzik anlayışı geliştirme ihtiyacı ortaya çıkmıştır.⁴¹ Modern dönemde Batılı araştırmacılar arasında, Müslümanların Kur'an'a dair edebî, etimolojik, gramer yapısı, bağlamı, fonetiği vb. sayısız alanda birçok çalışma yapmış olmalarına karşın her

⁴⁰ Müzik unsurları yerli yerinde kullanılmak suretiyle yapılacak Kur'an tilavetinin önemi ve hususiyetlerine dair bk. Necdet Çağır, "Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi", *Uluslararası Kıraat Sempozyumu/Tarihten Günümüze Kıraat İlmî* (İstanbul: DİB Yayınları, 2012), 327-361.

⁴¹ Bu kutuplaşmayı ele aldığı araştırma için mesela bk. Henry George Farmer, "The Religious Music of Islām", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/2 (Nisan 1952), 60-65.

bir surenin okunuş tarzı ve müzikalitesi hususunda özel araştırmalar yapılmadığı söylenmiştir. Bunlardan biri olan Faruqi'ye göre, bütün tartışmaların yedeğinde hem din adamları hem de seküler kesim, Kur'an kıraatinin bilinen müzik türlerinden bir çeşit haline getirilmesine karşı çıkmışlar ve bunun çok üstün bir hususiyeti muhtevi olduğunu söylemişlerdir. Ona göre sırf bundan dolayı asırlarca Kur'an'ın okunuşunu güzelleştirmek için, tecvîd kaidelerini uygulamanın dışında, Müslümanların herhangi özel bir müzik eğitimi almaları bir ihtiyaç olarak belirmemiştir. Faruqi, bu konuda İslam ulemasının ve din adamı kesiminin takındığı tavrın büyük oranda etkili olduğunu iddia etmiştir.⁴²

Esasında, Kur'an tilaveti esnasında cennet müjdeleyen ayetlerde olduğu gibi mananın gerektirdiği yerde sesi yükseltmek (raf'u's-savt) ve yine cehennemden veya kâfirlerin uydurma iddiaları ve sözlerini içeren ayetleri okurken sesi kısmak (hafdu's-savt) da tahsîn-i kıraat türünden uygulamalardandır. Yine de tecvîd kitaplarında ayetlerin müzikal tınısını ortaya koyan bölümler bulunmamaktadır. Bununla beraber kitaplarımızda ve konunun ele alındığı çağdaş eserlerde Kur'an'ın şifahi olarak ehil bir üstattan telakkisi konusunda çok değerli bilgiler ve teknik geliştirmeye müsait yaklaşımlar da vardır.⁴³ Bu konunun günümüzde çok daha titiz ve kompleksiz bir araştırmaya konu yapılması mübrem bir ihtiyaçtır.

Yine Kur'an tilaveti ve müzikalite konusu, İslami hayatın oluşumu ve gelişimine dair incelemelerinde de oryantalistlerin ilgisini çekmiştir.⁴⁴

⁴² Konuyu inceleyen bir araştırmacıya göre her ne kadar Kur'an tilaveti sıradan bir müzik çeşidi olmaktan korunmuş olsa da Müslümanlar sesi ve sadası ile Kur'an kıraatini güzelleştirmek için yollar aramışlardır. Bunu da bir müzik ve ses âhengi endişesi ile değil Kur'an'ın okunuşunun eşsizliği dolayısı ile yapmışlardır. Bununla beraber onun en çok dikkat çektiği konulardan biri bu konuda özellikle Batılı toplumlara konuyu anlatmak üzere yapılan yayınların azlığı olmuştur. Onun bu makaleyi yazdığı zaman göz önüne alınırsa nerede ise parmakla gösterecek kadar bile bu çalışmalardan bahsetmek mümkün değildir. Lois Ibsen al Faruqi, "Accentuation in Qur'anic Chant: A Study in Musical Tawâzun", *Yearbook of the International Folk Music Council* 10 (1978), 53.

⁴³ Lebîb es-Sa'îd, *el-Cem'u's-savfî el-evvel li'l-Kur'âni'l-Kerîm: el-Mushafü'l-Mürattel* (Kâhire: Dâru'l-Kâtib el-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1967), 127-203.

⁴⁴ Modern cihatçı gruplarda (İşid, Hamas, Taliban vs) Kur'an tilaveti benzeri ibadet şekillerinin veya âhirete müteallik düşüncelerin yoğunluğunun yol açtığı sürekli

Oryantalistler, İslami hayatta ferdî ve ictimâî ibadet şekillerinin neredeyse tamamının Kur'an ve Kur'an tilaveti ile irtibatlı olduğunu belirtirler. Buna göre Kur'an, bir bebeğin dünyaya gelmesinde kulağına ezan ve Kur'an okunmasından, bereketlenmek için besmele çekilmesine ve yine belalardan korunmak için okunması ve hatta sayfalarının üzerine sürülmesine varıncaya kadar gündelik hayatın en ince noktalarına kadar sirayet etmiştir. Bununla beraber, modern/çağdaş oryantalist araştırmacıların Mısır ve Kahire merkezli bir Kur'an tilaveti yaklaşımı sergiledikleri görülmektedir.⁴⁵ Geç zamanlara kadar Batı'nın sömürgeci olarak gelmiş Endonezya gibi İslam ülkelerindeki tecrübe de modern/çağdaş oryantalistlerin büyük ilgi gösterdikleri hususlardandır. Demografik açıdan Mısır ile kıyaslanmayacak bir üstünlüğe sahip olması dolayısıyla her ne kadar öncüllerini ve örneklerini Mısır'dan almış olsalar da hem verilen teorik eserler hem de bilfiil makamlı tilavet çalışmaları noktasında Endonezya'nın Mısır'ı kat kat aştığı da söylenmiştir.⁴⁶

Sonuç

Kur'an, her daim Müslüman hayatının merkezinde yer almıştır. Mimari, yazı, resim, tezhîb gibi sanatsal faaliyetler doğrudan bir Kur'ânî nassa dayanmamaktadır. Dolayısıyla söz konusu faaliyetlerin Müslümanların tarih boyunca geliştirdikleri tecrübe ile meşruluk kazandığı görülmektedir. Müslümanlar, Hz. Peygamber'den gelen yasaklayıcı ifadeler dolayısıyla heykel ve resim gibi sanat alanlarından açık bir şekilde uzak durmuşlardır. Bununla beraber cami, medrese, tekke mimarisi ve tabi ki ev mimarisinde Müslümanlar kendilerine mahsus bir

gözyaşı dökme şeklinde kendisini ortaya koyan hassasiyeti konu alan bir çalışma için bk. Thomas Hegghammer, "Weeping in Modern Jihadi Groups", *Journal of Islamic Studies* 31/3 (Eylül 2020), 368. Bir başka çağdaş yazar İslam'ın ibadet hayatı açısından diğer dinler kadar zengin olmadığını iddia etmektedir. Ona göre Kur'an ve sünnette bulunan ibadet şekilleri, -her ne kadar Yahudiler uygulamıyor olsa da- Hahamlar tarafından kurulmuş olan arkaik Yahudi kültürünün ürünü olan Talmud'daki kadar çok değildir. Bu değerlendirmeler ve fazlası için bk. D.C. Mulder, "The Ritual of Recitation of the Qur'ân", *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37 (1983), 247-52.

⁴⁵ Mesela bk. Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'ân* (Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2001), IX-XXVIII.

⁴⁶ Böyle bir iddia ve Endonezya'da Kur'an'ın tilaveti ile fert ve toplum hayatında meydana getirdiği etkiye dair bk. Denny, "Qur'ân Recitation", 16.

şekil geliştirmişlerdir. İşte bu tecrübe, asırlar boyunca Müslümanların sanatsal alanlardaki sınırlarını belirleyen bir unsur olmuştur.

Hem Kur'an'dan hem de Hz. Peygamber'den gelen açık emirler doğrultusunda Müslümanlar Kur'an'ı tilavet etmek ve bunu da öğretildiği şekilde yapmak yükümlülüğü ile karşı karşıya kalmışlardır. Bununla beraber Kur'an tilavetini sanatsal bir icrâ olmaktan çıkarıp kendi aslî okunuşuna uygun kılma hedefi, ses ve makam kullanımına da bir sınırlama getirilmesini zorunlu kılmıştır. Hz. Peygamber'in açık emrine uyarak Müslümanlar, Kur'an tilavetini ses ve okuyuş tarzı (makam) ile en üst seviyeye çıkarmak ve yine ondan gelen açık uyarılar neticesinde bunu beşerî bir eğlence ve zevk alma unsuru olmaktan kurtarmak için çaba göstermişlerdir. Tarih boyunca Müslümanlar bu ikilemin içerisinde bir dengeyi tutturmak için Kur'an tilavetinde teorik ve pratik alt yapıyı belirlemeye çalışmışlardır. Oryentalistler de özellikle İslam toplumlarının oluşturuca unsuru olarak Kur'an tilaveti konusunu incelemişlerdir. Bununla beraber oryentalist değerlendirmelerde Kur'an tilavetinin kadim din ve kültür yapıları ile ortaklığı ve hatta bir kopyalanması şeklinde belirlenebilecek bir yapının öne çıktığı görülmüştür. İslam'da bir orijinallik olmadığı şeklinde söylenebilecek bir yaklaşımın baskın olduğu gözlenmektedir. Buna yönelik geliştirdikleri argümanlara destek sağlayacak İslam öncesi dönem örnekleri ile konuyu kendi muvacehelerine çekmeye çalışmaktadırlar. Oryentalist çalışmaların belli İslam ülkelerindeki tecrübeye odaklandığı söylenebilir. Dolayısıyla Müslümanların bu konularda birbirinin tecrübesini tanıyarak istifade etme mecburiyeti bulunmaktadır. Bu noktalarda İslam ülkelerinde bir dayanışma eksikliği göze çarpmaktadır.

Kaynakça

- Abu Zayd, Nasr Hamid. "Everyday Life, Qur'ân In". *Encyclopaedia of the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 2/80-98. Leiden–Boston: Brill, 2002.
- Ağaoğlu, Mehmet. "Remarks on the Character of Islamic Art". *The Art Bulletin* 36/3 (Eylül 1954), 175-202.
- Al Faruqi, Lois Ibsen. "Accentuation in Qur'anic Chant: A Study in Musical Tawâzun". *Yearbook of the International Folk Music Council* 10 (1978), 53-68.

- Başoğlu, Tuncay. "Resim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/579-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Burckhardt, Titus. *Art of Islam (Language and Meaning)*. Indiana: World Wisdom, 2009.
- Çağıl, Necdet. "Kur'an Kıraatinde Musiki: Ses Uyumu, Ezgilendirme/Teganni ve Kıraatlerde Fonoloji/Ses-Anlam İlişkisi". *Uluslararası Kıraat Sempozyumu/Tarihten Günümüze Kıraat İlimi*. 327-361. İstanbul: DİB Yayınları, 2012.
- Çimen, Abdullah Emin. "Kur'anda Ritmik Yapı: Fasıla ve Üslûp Açısından Bir Deneme". *Dini Araştırmalar* 9/27 (Nisan 2007), 189-236.
- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İcazı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009, 49-63.
- Denny, Frederick Mathewson. "Qur'ân Recitation: A Tradition of Oral Performance and Transmission". *Oral Tradition* 4 (1-2)/5-26. Columbia: University of Missouri, 1989.
- Doğanay, Aziz. "XVI. Yüzyıl İznik Duvar Çinilerinde Meyve Tasvirleri". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2003), 43-63.
- Ettinghausen, Richard. "The Character of Islamic Art". *The Arab Heritage*. ed. Nabih Amin Faris. 249-265. Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Farmer, Henry George Farmer. "The Religious Music of Islâm". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1/1-2 (Nisan 1952), 60-65.
- Gade, Anna M. "Recitation of The Qur'ân". *Encyclopaedia of The Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 4/367-385. Leiden-Boston: Brill Publication, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Kitâbü'l-Erbe'în fî Usûli'd-Dîn*. tsh. ve thr. Abdullah Abdülhamîd 'İrvânî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1424/2003.
- Grabar, Oleg. *The Formation of Islamic Art*. New Haven and London: Yale University Press, 1978.

- Grabar, Oleg. "Art and Architecture and the Qur'ân". *Encyclopaedia of The Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 1/161-175. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.
- Güç, Ahmet. "Put". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/364-365. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık ve Ticaret, 1414/1993.
- Harman, Mürüvet. "Geç Devir Osmanlı Resim Sanatında Cennet İmgesi: Duvar ve Kitaplarda Yer Alan Şematize Cennet Tasvirleri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/39 (Ağustos 2015), 354-363.
- Hasan, Ömer Halil. "Kur'ân-ı Kerîm Öğretimi". çev. Yusuf Alemdar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 261-291.
- Hegghammer, Thomas. "Weeping in Modern Jihadi Groups". *Journal of Islamic Studies* 31/ 3 (Eylül 2020), 358-387.
- İbn Ebü'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *er-Rikka ve'l-bükâ'*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 10 Cilt. Riyâd: Dâru Tîbe, 1420/1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesese er-Risâle, 1421/2001.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs.
- Johnson, N.J. "Aqsâ Mosque". *Encyclopaedia of The Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 1/125-127. Leiden–Boston–Köln: Brill, 2001.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân Tilavetinin Esasları*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Khoury, Nuha N. N. "The Mihrab: From Text to Form". *International Journal of Middle East Studies* 30/1 (Şubat 1998), 1-27.
- Koç, Turan. "Sanat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/90-93. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Lamm, Carl Johan. "The Spirit of Moslem Art". *Bulletin of the Faculty of Arts* 3 (1935), 1-7.

- Meri, Josef W. "Ritual and the Qur'ân". *Encyclopaedia of The Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 4/484-498. Leiden-Boston: Brill Publication, 2004.
- Mulder, D.C. "The Ritual of Recitation of the Qur'ân". *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 37/3 (1983), 247-252.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'ân*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2001.
- Sa'îd, Lebîb. *el-Cem'u's-savâtî el-evvel li'l-Kur'âni'l-Kerîm: el-Mushafü'l-Mürattel*. Kâhire: Dâru'l-Kâtib el-Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1967.
- Süyûtî, Abdürrahmân İbnü'l-Kemâl Celâleddîn. *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi't-tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 1426/2005.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Tefsîru'l-Keşşâf*. tlk. Halil Me'mûn Şîha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2209.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 399-429

Âlim Muhammed'in Risâlelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fıkhî Meseleler ve Çözümleri

Mustafa ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law

Kütahya, Turkey

mustafa.ates@dpu.edu.tr

orcid.org/ 0000-0001-7449-5454

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10 Ekim / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 Sayfa / Pages: 399-429

Atıf / Cite as: Ateş, Mustafa. "Âlim Muhammed'in Risâlelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fıkhî Meseleler ve Çözümleri [Fiqh Problems and Solutions on the Social Life of the 17th Century in the Treatises of 'Âlim Muhammad]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 399-429
<https://doi.org/10.18498/amailad.996590>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Fiqh Problems and Solutions on the Social Life of the 17th Century in the Treatises of 'Âlim Muhammad

Abstract

The treatises written on specific subjects in the Ottoman period are the works that best reflect the current problems and intellectual interests of the period in which they were written. Considering the treatises written in the field of fiqh, it can be said that these works contain essential data about the mentality and social life of the society. 'Âlim Muhammad, who is mainly known for his fiqh treatises and died on 12 January 1711, has a total of eighty-four treatises. The treatises of 'Âlim Muhammad, which have spread to a large part of the Ottoman geography by being copied since the moment they were written, have attracted the attention of both the scholars and high-level administrators such as Kādî 'Askar and Shaykh al-Islâm. The reason for the writing of these treatises, most of which are about fiqh, can be summarized under three headings. Accordingly, the author wrote some of his treatises to criticize an opinion he did not like. On the other hand, he wrote some of his treatises to answer a question in detail and with evidence. Sometimes, although he does not clearly state the reason for writing, he aims to solve a social problem related to social life. Some of the issues considered as problems by the author are about common mistakes in society towards individual behavior, and some of them are about legal problems. In this study, the issues that are seen as legal problems in the treatises of the 'Âlim Muhammad will be grouped under the main headings and some determinations about the social life of the period will be included. Accordingly, the examples identified in our study can be discussed under three headings in general. The first of these is the problems that arise due to wrong assumptions about worship. In each of the issues in the treatises of 'Âlim Muhammad, about the performance of the prayer, the al-zuhr al-âkhir prayer, and the Friday prayer in the villages, the problems that arise due to the wrong assumptions and perceptions that exist among the public are discussed. In the other chapter, the issues that 'Âlim Muhammad criticized on the grounds of bid'ah or in which he explained the practices that were not bid'ah although it was claimed to be bid'ah are examined. In the examples of bai'al-inah, erroneous narkh (officially fixed price) practices and divorce under duress, which are included in the last title, it has been determined that 'Âlim Muhammad evaluated these issues within the scope of fasâd al-zamân. The period in which 'Âlim Muhammad lived coincides with the last period of the Celali revolts, which lasted for many years. For this reason, it is

understood that some administrative and economic problems experienced in society are the subject of his treatises in the context of the fiqh problem. In particular, his evaluations of bai‘al-‘inah and the criticisms of some local administrators about the cruel practices against the people point to the economic and administrative problems of the central government. On the other hand, the debates on bid‘ah and the issues dealt with in worship can generally be considered as problems that can manifest in different ways in every period. The issue of divorce under duress, which is seen as a social problem and tried to be solved within the framework of sectarian systematics, is one of the most striking issues among the examples examined. In order to solve this problem, ‘Ālim Muhammad explains at length with his justifications that the views of other sects can be used within the framework of the Hanafi sect. He discusses the opinion in the madhhab that the talaq of mukrah will be valid on the grounds of fasād al-zamān. This situation shows that some provisions that provide systematic consistency in the sect may be insufficient to solve social problems in practice, and in this context, the ulema’s efforts to produce solutions within the sectarian system. This issue, which ‘Ālim Muhammad opened up for discussion, was enacted in the Family Law Decree (1917) about two centuries later, based on similar reasons, and was enacted as invalid.

Keywords: Fiqh, Ottoman, ‘Ālim Muhammad, Risāla, Social Life.

Ālim Muhammed’in Risālelerinde 17. Yüzyıl Sosyal Hayatına Dair Fikhî Meseleler ve Çözümleri

Öz

Osmanlı döneminde belirli konular çerçevesinde kaleme alınan risāleler, yazıldıkları zaman diliminin güncel problemlerini ve entelektüel ilgi alanlarını en iyi bir şekilde yansıtan eserlerdir. Fıkıh alanında yazılan risāleler dikkate alındığında, bu eserlerin toplumun düşünce yapısı ve sosyal hayatı hakkında ehemmiyetli veriler içerdiği söylenebilir. Daha çok yazdığı fıkıh risāleleriyle tanınan ve 22 Zilkāde 1122 (12 Ocak 1711) tarihinde vefat eden Ālim Muhammed’in toplam seksen dört risālesi bulunmaktadır. Yazıldığı andan itibaren istinsah edilmek suretiyle Osmanlı coğrafyasının büyük bir kısmına yayılan Ālim Muhammed’in risāleleri gerek ulemānın gerekse Kazasker ve Şeyhülislam gibi üst düzey yöneticilerin ilgisine mazhar olmuştur. Büyük çoğunluğu fıkıha dair olan bu risālelerin telif sebebi, genel olarak üç başlık altında toplanabilir. Buna göre müellif bazı risālelerini, katılmadığı bir görüşü eleştirmek

için kaleme almıştır. Diğer taraftan risâlelerinden bir kısmını da gelen bir soruyu etraflıca ve delilleriyle cevaplandırmak amacıyla yazmıştır. Bazen de telif sebebini açıkça belirtmemekle birlikte sosyal hayata dair toplumsal bir problemi çözmeyi hedeflemektedir. Müellif tarafından sorun olarak addedilen meselelerin bir kısmı, bireysel davranışlara yönelik toplumdaki yaygın hatalara dair olmakla birlikte bir bölümü de hukukî problemler hakkındadır. Bu çalışmada Âlim Muhammed'in risâlelerinde fikhî/hukukî problem olarak görülen meseleler ana başlıklar altında gruplandırılarak ele alınacak ve dönemin sosyal hayatına dair bazı tespitlere yer verilecektir. Buna göre çalışmamızda tespit edilen örnekler genel olarak üç başlıkta ele alınabilir. Bunlardan ilki ibadetlerle ilgili yanlış kabuller sebebiyle ortaya çıkan problemlerdir. Namazın kılınışı, köylerde Cuma namazı ve zuhr-i âhir namazıyla ilgili Âlim Muhammed'in risâlelerindeki meselelerin her birinde gerek halk gerekse bazı âlimler arasında var olan yanlış kabul ve telakkiler sebebiyle ortaya çıkan problemler ele alınmaktadır. Diğer başlıkta Âlim Muhammed'in bidat gerekçesiyle eleştirdiği ya da bidat olduğu iddia edildiği halde bidat olmayan uygulamaları açıkladığı konular incelenmektedir. Son başlıkta yer verilen bey'u'l-îne, hatalı narh uygulamaları ve mükrehin talakı örneklerinde ise Âlim Muhammed'in bu meseleleri fesâdü'z-zamân kapsamında değerlendirdiği tespit edilmiştir. Âlim Muhammed'in yaşadığı dönem, uzun yıllar süren Celâlî isyanlarının sonuna denk düşmektedir. Bu sebeple toplumda yaşanan birtakım idarî ve ekonomik sıkıntıların fikhî problem bağlamında onun risâlelerine konu olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle bey'u'l-îne hakkındaki değerlendirmeleri ve bazı yerel yöneticilerin halka yönelik zulüm içeren uygulamalarına dair eleştirileri, ekonomik ve idari açıdan merkezî yönetimin yaşadığı sıkıntılara işaret etmektedir. Diğer taraftan bidat konusundaki tartışmalar ve ibadetlere dair ele alınan meseleler ise genel olarak her dönemde farklı şekillerde tezahür edebilecek türden problemler olarak değerlendirilebilir. Toplumsal problem olarak görülüp mezhep sistematığı çerçevesinde çözüme kavuşturulmaya çalışılan mükrehin talakı meselesi ise, incelenen örnekler arasında en dikkat çeken meselelerden biridir. Âlim Muhammed, Hanefî mezhebine göre mükrehin talakı geçerli olduğundan dolayı bazı eşkıya ve zorbalara, mallarını vermemesi durumunda karısının boş olacağına dair insanlara yemin ettirdiğini ve böylece halkın mallarına göz dikerek bunları zorbalıkla ele geçirdiklerini ifade etmektedir. Bu problemi çözmek amacıyla Hanefî mezhebi çerçevesinde diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanılabileceğini gerekçeleriyle uzun bir şekilde izah eden Âlim Muhammed,

mükrehin talakının geçerli olacağına dair mezhepteki görüşü fesâdü'z-zamân gerekçesiyle tartışmaya açmaktadır. Bu durum, mezhepte sistematik tutarlılığı sağlayan bazı hükümlerin uygulamada toplumsal problemleri çözmek için yetersiz kalabildiğini ve bu kapsamda ulemânın mezhep sistematigi içerisinde çözüm üretme gayretini göstermektedir. Âlim Muhammed'in tartışmaya açtığı bu mesele, yaklaşık iki yüzyıl sonra benzer gerekçelerden hareketle Hukuk-i Âile Kararnamesi'nde yer alarak mükrehin talakının geçersiz olduğu şeklinde kanunlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Osmanlı, Âlim Muhammed, Risâle, Sosyal Hayat.

Giriş

Fıkıh literatürü incelendiğinde metin, şerh, hâşiye, risâle gibi telif türlerinin söz konusu eserlerin yazımında diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Risâlelerin diğer telif türlerinden ayrılan en önemli özelliği ise, genellikle tek bir meseleyi ele alarak onu derinlemesine bütün yönleriyle ortaya koyma çabasıdır. Osmanlı döneminde gerek fıkıh alanında gerekse diğer İslâmî ilimlerde risâle türünde kaleme alınan ve günümüzde hâlen incelenmeyi bekleyen oldukça zengin bir literatür bulunmaktadır. Osmanlı hukuk tarihçiliğinde Osmanlı dönemi hukukçularının katkılarının yeterli düzeyde ortaya çıkarılmadığına dair bir tespitte bulunan M. Akif Aydın'a göre, "böyle bir katkının tespitinde, bu dönem hukukçularının yazdığı fıkıh kitapları, fetvâ mecmuaları ve fıkıh risâleleri önemli bir yer tutar."¹

Osmanlı uleması tarafından belirli bir konu çerçevesinde kaleme alınan risâleler, yazıldıkları dönemin aktüel konularını ve entelektüel ilgi alanlarını en iyi bir şekilde yansıtan tarihî değeri haiz önemli belgeler olarak nitelenebilir. Nitekim çoğunlukla yaşanan döneme dair hukukî problemleri konu edinen risâleler, toplumun düşünce yapısı ve sosyal hayat hakkında ehemmiyetli veriler sunmaktadır. Örneğin savaş dönemlerinde cihat risâlelerinin, salgın hastalıklar yaşandığında kader

¹ Mehmet Akif Aydın, "Türk Hukuk Tarihçiliği", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 23. Ayrıca bk. Recep Cici, *Bir Osmanlı Fakihi Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri* (Bursa: Emin Yayınları, ts.), 25; Recep Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 325.

risâlelerin yazılması; risâlelerle toplumsal olaylar arasındaki ilişkiyi yansıtan mühim ayrıntılardan biridir.²

17. yüzyılda yaşayan ve Osmanlı'da dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Âlim Muhammed b. Hamza (ö. 1122/1711), daha çok yazdığı fıkıh risâleleriyle tanınmaktadır. Onun risâleleri incelendiğinde, dönemin aktüel konularına ve yaşadığı toplumun problemlerine sık sık atıfta bulunarak bunlara fikhî açıdan çözüm aradığı görülmektedir. Bu çalışmada, Âlim Muhammed'in risâleleri taranarak onun fikhî/hukukî problem olarak addettiği meselelerden temsil kabiliyeti yüksek örnekler tespit edilecek ve dönemin şartları dikkate alınarak değerlendirilecektir. Böylece 17. yüzyılda hem fikhî problem olarak görülen meselelere dair hem de sosyal hayatla ilgili bazı tespitlere ulaşılması hedeflenmektedir. Diğer taraftan Âlim Muhammed'in Anadolu dışında Osmanlı'nın diğer bölgelerinde yaşadığına dair bir bilgi olmadığı dikkate alındığında,³ onun risâlelerinde zikri geçen meselelerin bir kısmının, yerel bazı problemler olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

1. Âlim Muhammed'in Hayatı ve Fıkıh Risâleleri

Eserlerinde yer alan ferağ kayıtlarından anlaşıldığı üzere tam adı Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydinî el-Güzelhisârî'dir.⁴ İsminde yer alan nisbeleri de Aydın sancağının Güzelhisar kazasında (bugünkü Aydın ilinde) doğduğunu göstermektedir.⁵ Bazı kaynaklarda Müftizâde, Hacı Emirzâde gibi lakaplarla anılmaktadır.⁶ Hayatıyla ilgili yeterli bilgi

² Şükrü Özen, "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmû'z-Zındık Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 8; Şükrü Özen, "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları/Tespitler-Problemler-Teklifler (Sempozyum)* (İstanbul: İSAM, 2007), 107-108.

³ Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 18-20.

⁴ bk. Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydinî, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefî*, thk. Recep Cici vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 138, 178, 191, 258, 281, 310, 357, 390, 481.

⁵ Osmanlı döneminde "Güzelhisâr-ı Aydın" olarak anılan Güzelhisar hakkında bilgi için bk. Feridun Emecen, "Aydın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/235-237.

⁶ Müftizâde lakabı, Antalya-Akseki'deki 150 demirbaş numaralı mecmuanın hem zahriyesinde hem de risâle başlıklarında zikredilmektedir. Hacı Emirzâde ifadesi ise, genel olarak son dönem biyografi kaynaklarında yer almaktadır. Bununla birlikte Âlim Muhammed'in risâlelerindeki ferağ kayıtlarında her iki lakap da

bulunmamaktadır. Bununla birlikte, yapılan çalışmalarda Âlim Muhammed'in Aydın Müftülüğü, Edirne Kadılığı ve çeşitli dönemlerde müderrislik yaptığına dair tespitler yer almaktadır.⁷

Doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan Âlim Muhammed'in vefat tarihine dair kaynaklarda 1010/1601, 1116/1704, 1204/1789 şeklinde farklı tarihler zikredilmektedir.⁸ Günümüzde Âlim Muhammed'le ilgili ilk ve en kapsamlı çalışmalardan birini hazırlayan Recep Cici, risâlelerin yazım tarihlerinden hareketle kaynaklarda geçen vefat tarihlerinin yanlış olduğunu ve Âlim Muhammed'in vefat tarihinin en erken 1118/1706 yılında ya da buna yakın bir tarihte olabileceğini ifade etmektedir.⁹ Bununla birlikte yine Recep Cici önderliğinde Hasan Özer ve Mustafa Ateş tarafından Âlim Muhammed'in risâleleri tahkik edilirken İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde 1502 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan ve 1144/1731 tarihinde Mustafa b. Ömer b. İbrahim b. Hasan tarafından istinsah edilen nüshadaki bir risâlenin kenarında Âlim Muhammed'in vefat tarihi kaydına rastlanmıştır. Bu kayda göre Âlim Muhammed'in vefat tarihi 22 Zilkâde 1122 (12 Ocak 1711)'dir.¹⁰ Böylelikle daha önceki çalışmalarda tam olarak

bulunmamaktadır. bk. Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî, *Mecmû'atü'r-resâil* (Antalya: Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, 150), 1a, 8a, 9b vd.; İsmâil b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 2/265, 346; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 1/362; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut, 1957), 9/271; Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 17.

⁷ Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 19-20; Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü", 327-328; Recep Cici, "Muhammed b. Hamza Aydınî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-2/302.

⁸ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/265, 346; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* 1/362; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband (Suppl.)* (Leiden: E.J. Brill, 1937), 2/648; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/270-271; Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 21.

⁹ Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*, 21; Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü", 330; Cici, "Muhammed b. Hamza Aydınî", Ek-2/302.

¹⁰ Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî, *Risâle fi'l-îmân ve'l-islâm* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 1052), 129a; ayrıca bk. Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. Recep Cici vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020), 23, 541.

belirlenemeyen Âlim Muhammed'in vefat tarihi, birinci el kaynak sayılabilecek bir yazma eserden hareketle kesinleşmiştir.¹¹

Son yapılan çalışmalarla Âlim Muhammed'in toplam 84 risâlesine ulaşılmıştır. Bunlardan 73'ü fıkıh, 2'si tefsir, 2'si hadis, 4'ü kelim, 1'i tasavvuf, 1'i Arap dili ve 1'i edebiyata dairdir.¹² Âlim Muhammed'in risâleleri gerek Türkiye'de gerekse Bosna, Bulgaristan, Kıbrıs, Suudi Arabistan, Amerika ve Japonya gibi birçok yazma eser kütüphanesinde bulunmaktadır.¹³ Bu eserlerin bir kısmı tamamen Âlim Muhammed'in risâlelerinden oluşan mecmualarda yer alırken bir kısmı da farklı müellifler tarafından yazılan risâlelerin toplandığı mecmualar içerisinde yer almaktadır.

¹¹ Âlim Muhammed'in hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cici, *Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkıh Risâleleri*; Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü"; Cici, "Muhammed b. Hamza Aydınî"; Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*. Günümüzde Âlim Muhammed'le ilgili yapılan diğer çalışmalar şunlardır: Süleyman Kaya, "17. Yüzyıl Sonlarında Muhallif Bir Metin: Muhammed b. Hamza El-Aydî'nin Bey'u'l-İne Risalesi", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/26 (Ocak 2009), 97-112; Elif Küçükahmet, *XVII. Yüzyıl Âlimlerinden Muhammed b. Hamza Güzelhisârî'nin Ezhâru't-Tenzil Adlı Tefsirinin İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Alican Dağdeviren - Elif Küçükahmet, "Muhammed Güzelhisârî ve Ezhâru't-Tenzil İsimli Tefsirinin Rivayet Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/27 (2013), 143-166; Eyüp Yaka, "Muhammed b. Âlim el-Aydî el-Güzelhisârî'nin Dua Ayetleri Tefsiri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 229-260; Najat Mohammed Mohammed, *Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydî'nin Fıkıh Dair Bazı Risâlelerinin Tahkiki* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Seyda Demirci, *Hacı Emirzâde Muhammed b. Hamza el-Aydî'nin Hayatı, Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risâlelerinin Tanıtımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Abdüsselam Arı, "et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî el-Güzelhisârî tahkîkun ve tahlîlün", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 713-741; Mehmet Yuşa Solak, "Müftizâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkraha Altında Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 129-150.

¹² Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 16.

¹³ Mohammed, *Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydî'nin Fıkıh Dair Bazı Risâlelerinin Tahkiki*, 14; Cici, "Osmanlı'da Fıkıh Risâleleri Literatürü", 332-333.

Âlim Muhammed'in risâlelerinden oluşan mecmualar incelendiğinde bunlardan özellikle birkaçının son derece değerli nüshalar olduğu görülmektedir. Örneğin Süleymaniye Kütüphanesi'nin "Süleymaniye" koleksiyonunda 1038 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan mecmua, Şehzâde Sultan Mehmed Han Câmîi (bugünkü İstanbul Şehzâde Camii) müderrisi Şeyh Ahmed b. el-Merhûm Şeyh Mehmed tarafından hicrî 5 Şaban 1128 (25 Temmuz 1716) tarihinde müellifin kendi hattıyla yazdığı mecmuadan vefatından yaklaşık beş yıl sonra istinsah edilmiştir.¹⁴ Bu nüshanın bir diğer özelliği, Sultan I. Mahmud (ö. 1168/1754) tarafından vakfedilmiş olmasıdır. Mecmuada hem I. Mahmud'un hem de Sadrazam Tiryaki Hacı Mehmed Paşa'nın (ö. 1164/1751) vakıf mührü yer almaktadır. Ayrıca nüshanın zahriyesinde Şeyhülislam Ebezâde Abdullah Efendi (ö. 1126/1714) ile Rumeli Kazaskerliği yapan Mirza Mustafa Efendi'nin (ö. 1135/1722) manzum olarak kaleme aldıkları risâlelere dair övgü yazıları bulunmaktadır. Buna göre mecmuanın Sultan I. Mahmud'a özel olarak sunulan bir nüsha olduğu söylenebilir.¹⁵

Burada zikredilmesi gereken bir diğer nüsha da Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi'nde MS Arab 292'de kayıtlı olan ve Kemalpaşazâde, Suyûtî, Birgivî, Ebussuûd ve Âlim Muhammed gibi birçok âlimin risalelerinden oluşan mecmuadır. İçerisinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Âlim Muhammed'in 58 risâlesi bulunmaktadır. Mecmuadaki risâlelerin çoğu Antep Bostancı Medresesi Müderrisi Abdurrahman b. Osman b. Mustafa tarafından 1106/1964 ile 1128/1716 tarihleri arasında istinsah edilmiştir.¹⁶ Buradan hareketle mecmuada yer alan risâlelerin büyük bir kısmının henüz Âlim Muhammed hayatta iken istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan Âlim Muhammed'in 1108/1696'da kaleme aldığı *Risâle fi'ş-şehîd* adlı eser, yine aynı tarihte yani

¹⁴ Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî, *Mecmû'atü'r-resâil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1038), Zahriye, 112b; Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 67-68.

¹⁵ bk. Âlim Muhammed, *Mecmû'atü'r-resâil (Süleymaniye Nüshası)*, Zahriye, 1b, 52a, 137b; Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 68.

¹⁶ bk. *Mecmû'atü'r-resâil* (Harvard: Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi, MS Arab 292), 46b, 54a, 68b, 82a, 241b; Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 71.

1108/1696 yılında Abdurrahman b. Osman tarafından Antep'te istinsah edilmiştir.¹⁷ Bu durum, Âlim Muhammed'in risâlelerinin yazıldığı andan itibaren istinsah edilmek suretiyle ulema arasında görmüş olduğu rağbeti göstermektedir.

2. Âlim Muhammed'in Risâleleri Bağlamında Dönemin Fıkıh Problemleri ve Sosyal Hayata Dair Bazı Tespitler

Genel olarak incelendiğinde Âlim Muhammed'in risâlelerini telif sebebi üç başlık altında toplanabilir. Buna göre risâleler müellifin katılmadığı bir görüşü eleştirmek için veya gelen bir soruyu etraflıca ve delilleriyle cevaplandırmak amacıyla ya da sosyal hayata dair toplumsal bir problemi çözmek niyetiyle kaleme alınmıştır. Müellif tarafından sorun olarak addedilen meselelerin bir kısmı, ibadetlerle ilgili olması sebebiyle bireysel davranışlara yönelik olmakla birlikte bir bölümü de hukukî problemler hakkındadır. Bu bağlamda aşağıda Âlim Muhammed'in risâlelerinde fikhî/hukukî problem olarak görülen meseleler ana başlıklar altında gruplandırılarak ele alınacak ve dönemin sosyal hayatına dair bazı tespitlere yer verilecektir. Bununla birlikte bu çalışmanın, Âlim Muhammed'in risâlelerinde sosyal hayata dair bütün fikhî meseleleri ortaya koyma iddiasında olmadığı ve burada konuya dair temsil kabiliyeti yüksek örneklerin seçilmesine gayret edildiği tekrar hatırlatılmalıdır.

2.1. İbadetlerle İlgili Yanlış Kabuller Sebebiyle Ortaya Çıkan Problemler

2.1.1. Ta'dîl-i Erkân

Âlim Muhammed'e göre ibadetlerle ilgili dönemin en önemli problemlerinden biri genel olarak namazlarda ta'dîl-i erkâna ve namazın rükünlerine riayet edilmemesidir. Nitekim genel olarak bu konuda namazın farklı rükünlerine dair *Risâle fi hakkî'l-kırâe fi't-terâvîh*, *Risâle Sücûdiyye* ve *Risâle fi tuma'nîne* gibi eserler kaleme almıştır.

Yaşadığı dönemde Âlim Muhammed, teravih namazında Fatıha'dan sonra bir ya da iki ayet okumanın yeterli olacağına dair görüşlerin yanlış anlaşıldığını ifade etmektedir. Ona göre bu görüşlerin zâhirini esas alarak amel edenler, teravih namazında kısa sûrelerden bir

¹⁷ *Mecmû'atü'r-resâil (Harvard Nüshası)*, 57b; Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 71.

ya da iki ayet okumakla yetinmektedirler. Oysa hakikatte burada bir uzun ya da iki orta uzunlukta ayet kastedilmektedir. Nitekim Hanefî ulema arasında kabul edilen görüşe göre Fâtiha'dan sonra bir sûre ya da en kısa sûre uzunluğunda olan üç kısa ayet veyahut bir uzun ya da iki orta uzunlukta ayet okumak vaciptir.¹⁸

Yine ta'dîl-i erkânla alakalı ele aldığı secdenin yapılışıyla ilgili risâlede, birçok insanın secdeyi gereği gibi yapmaması sebebiyle namazlarının fâsid olduğunu ve bu durumdan habersiz bir şekilde namazlarını kılarak dünya hayatlarındaki çabalarının kaybolup aslında ziyana uğradıklarını ifade etmektedir. Söz konusu risâlede secdeyle ilgili yapılan yanlışları tek tek sıralayan Âlim Muhammed, konuya dair mezhebin temel kitaplarından hareketle secdenin ta'dîl-i erkâna uygun bir şekilde nasıl yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁹ Aynı şekilde ta'dîl-i erkânla alakalı olarak "namazdaki rükünlerin tam yapıldığına kanaat getirilmesi" manasını ifade eden "tuma'nîne" hakkında oldukça kapsamlı bir şekilde kaleme aldığı başka bir risâlede, bazı cahillerin "kavme (rükûdan sonra doğrulmak) ve celsede (iki secde arasında oturmak) tesbih miktarından fazla durmanın diğer rükünün tehiri sebebiyle vacibin terkinden dolayı caiz olmadığı" yönünde görüş beyan ettiklerini söylemektedir. Oysa tuma'nîne konusunda kaynaklarda yer alan delil ve ictihadlar, onların bu sözlerinin yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır.²⁰ Âlim Muhammed'in ta'dîl-i erkân üzerinde bu kadar durarak konuya dair farklı zamanlarda birkaç risâle kaleme alması ve yukarıda zikri geçtiği üzere serdedilen yanlış görüşlerle sıkça tekrarlanan hatalı uygulamalara ısrarla vurgu yapması, söz konusu dönemde mezkûr meseleye dair toplumda önemli derecede bir zafiyetin varlığını göstermektedir.

¹⁸ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 187-188. Ayrıca bk. Ahmed Salih Ahmed Gyunesh, *Burhaneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kritiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 77; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)* (Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 1/360.

¹⁹ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 193-196.

²⁰ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 208.

2.1.2. Köylerde Cuma Namazı

Âlim Muhammed'in ibadetlerle ilgili toplumsal bir problem olarak ele aldığı meselelerden biri de genel olarak köylerde Cuma namazı kılınmasına dairdir. *er-Risâletü'l-cuma'iyye* adlı risâlesine başlarken Cuma namazının geçerli olabilmesi için şehirde kılınması şartının aranmasına binaen köylerde Cuma namazının caiz olmadığını ifade etmektedir.²¹ Konuya dair delilleri ve mezhep görüşlerini ortaya koyduktan sonra "köyde Cuma kılınmasına dair Sultan'ın emri varsa, müctehedün fi h olan bu meselede hilafın ortadan kalkması sebebiyle köyde Cuma namazının caiz olacağına dair" görüşü büyük bir hata ve yanlış bir kuruntu olarak nitelemektedir. Yine onun ifadesiyle bazı cahil kimseler, Sultan'ın bütün emirlerine itaatin vacip olduğuna inandıkları için onun emriyle köyde Cuma kılınmasının vacip olacağını düşünmektedir. Oysa böyle bir anlayış, Sultan'ın emrinin Hz. Peygamber'in ve dinin emrine takdim edileceği anlamına gelir ki bu çok büyük bir hatadır.²² Âlim Muhammed'e göre "köyde Sultan'ın emriyle bir mescid inşa edildiğinde bu emrin aynı zamanda Cuma namazı kılınmasını da kapsayacağına dair" zikredilen görüş ise, şehir şartlarını taşıyan köylerle ilgilidir ve böyle bir durumda Cuma kılınması için yeni bir iznin aranmayacağı anlamına gelmektedir.²³ Buradan hareketle Âlim Muhammed'in "şehir vasfı taşımayan köylerde Cuma namazının kılınması gerektiğine dair" görüşlere karşı çıktığı söylenebilir. Risâleyi kaleme alırken bu ve benzeri görüşlere yer vermesi ise toplumda böyle bir düşüncenin varlığına işaret etmektedir.

Diğer taraftan kadı sicilleri ve arşiv belgeleri incelediğinde çeşitli dönemlerde bazı köylerde Cuma namazı kılınabilmesi için Sultan'ın izninin talep edildiği ve bu taleplere olumlu cevaplar verilerek söz konusu köylere Cuma ve bayram namazlarını kıldırıp hutbe vermek üzere hatip atandığı görülmektedir.²⁴ Bu durum şehir vasfı aranmadan

²¹ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 213.

²² Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 223-224.

²³ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 221.

²⁴ Köydeki mescidin camiye çevrilip Cuma namazı kılınmasına dair 1044/1634 tarihli bir izn-i hümayûn şu şekildedir: "Akzâ kuzâti'l-müslimîn, evlâ vülâti'l-muvahhidîn, ma'denü'l-fazli ve'l-yakîn hüccetü'l-hakkı ale'l-halkı ecma'în, vârisü ulûmi'l-enbiyâ'i ve'l-mürselîn, el-muhtassu bi mezîdi'l-inâyeti'l-meliki'l-mu'în, mevlânâ Hâslar kadısı -zîdet fezâ'iluhû- tevki'-i refî'-i hümayûn vâsıl olacak ma'lûm ola ki ashâb-ı hayrâtdan

Sultan’ın izniyle köylerde Cuma namazı kılınabildiği yönünde bir değerlendirmeye sebep olabilir. Ancak gerek Ebüssuûd’un (ö. 982/1574) gerekse sonraki dönemlerde görev yapan Şeyhülislamların fetvâ kitaplarında genel olarak köylerde Cuma namazının caiz olmadığına yönelik fetvâlar bulunmaktadır. Örneğin Ebüssuûd’un *Fetâvâ*’sında yer alan bir meselede onun konuya dair görüşü net bir şekilde görülmektedir. İlgili mesele ve fetvâ şu şekildedir:

“Mes’ele: Kurâda (köylerde) ve şehirlerde Cumâ’nın farzından sonra olan sünnetle zuhr-i âhirin tertibi nice olmak gerek ve zuhr-i âhirde kıraat nice olmak gerekirdi? el-Cevâb: Mısır (şehir) olmayan kurâda Cumâ namazı kılmak caiz değildir...”²⁵ Yine Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi’nin (ö. 1156/1743) *Behcetü’l-Fetâvâ* adlı eserinde şehir halkı dışında köylülerin Cuma namazıyla yükümlü olmadığı ifade edilmektedir.²⁶

Köylerde Cuma namazının caiz olmayacağına dair bu fetvâlar ile kadı sicilleri ve arşiv belgelerinde görüldüğü üzere bazı köylerde Cuma namazına izin verilmesi arasında zahiren ortaya çıkan bu tezat durum kanaatimizce şu şekilde açıklanabilir: Normal şartlarda köy statüsünde olup yine resmî kayıtlarda köy olarak anılan bazı yerleşim yerleri, Cuma

dârende-i fermân-ı vâcibü’l-iz’ân kıdvetü’l-emâcid ve’l-a’yân Süleyman -zîde mecduhû- dergâh-ı mu’allâma arz sunup kazâ-i mezbûre müzâfâtından Büyükçekmece’ye karîb Engürnye nâm karye ahâlîsinin câmi’e ihtiyâcları olup ve karye-i mezbûrede vâkî’ mescid-i şerîf câmi’-i şerîf olmağa sâlih olmağla mûmâ-ileyh hasbeten lillâh-i te’âlâ ve taleben li merzâtilî kendi malıyla câmi’ etmek murâd etmekle izn-i hümâyûnum vermek recâ eylediği pâye-i serîr-i a’lâya arz ve telhîs olundukda, izn-i hümâyûnum erzânî kılınmışdır buyurdum ki göresin mescid-i mezbûr câmi’ olmağa sâlih ise ve mûmâ-ileyh kendi malıyla ta’mîr eder ise eimme-i Hanefî -rıdvânullâhî te’âlâ aleyhim ecma’în- tecvîz gördükleri vech üzre vaz’-ı minber ve ikâmet-i Cum’a ve İydeyn ettiresin şöyle bilesin alâmet-i şerîfe i’timâd kılasın. Tahrîren fî evâhiri şehri Cumâdelâhire sene erba’a ve erba’în ve elf. Be makâm-ı Kostantıniyye el-mahrûse.” bk. *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (H. 1047/M. 1637-1638)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Salih Kahrıman vd. (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011), 443. Diğer benzer örnekler için ayrıca bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bâb-ı Âsafî-Âmedî Kalemi [A.(AMD)]*, No. 1, Gömlek No. 97; Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emîrî-Mustafa II [AE.(SMST.II.)]*, No. 4, Gömlek No. 314.

²⁵ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003577), 13a.

²⁶ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 42.

namazının şartlarından biri olan şehir vasfını taşıyabilecek özelliklere sahip olabilir. Bu sebeple resmî kayıtlarda köy olarak anılmakla birlikte bu şartları haiz olan yerleşim yerlerine Sultan tarafından Cuma namazı izni verilmiş olmalıdır. Nitekim son dönemde Meşihat Makamı'nın yayın organı olan *Cerîde-i İlmiyye*'de yer alan birkaç fetvâ, bu yorumu destekler niteliktedir. Söz konusu fetvâlar şu şekildedir:

“Bir karye ahâlisi kesîr olup yaylaklarında olan mescidlerine cemaati sığışmasa ahâli-i mezkûreden Zeyd ol mescidi câmi etdikde derûnunda salât-i cum'a ve îdeyn ikâmeti, izn-i sultânî sudûruna mütevakıf olur mu? el-Cevâb: Olur.

Bir karyenin halkı kesîr olup ekber mescidlerine cemaati sığışmasa ahâli-i mezkûreden Zeyd ol mescidi câmi etdikde derûnunda salât-i cum'a ve îdeyn ikâmeti, izn-i sultânî sudûruna mütevakıf olur mu? el-Cevâb: Olur.

Bir diyarda vâki, halkı kesîr olup mısır hükmünde olan bir karyenin ahâlisini bir câmi'-i şerîf istî'âb etmemekle câmi'-i âhara ihtiyaçları olsa ol karyede bir câmi'-i şerîf daha binâ edip izn-i sultânî ile ikâme-i salât-i cum'a ve îdeyn ettirmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur.”²⁷

Her üç fetvânın da başında geçen “halkın kalabalık olup yerleşim yerindeki en büyük mescide sığmaması” durumu, esasında Hanefî mezhebindeki şehir vasfına dair görüşlerden birine yapılan atıftır. Nitekim Hanefî mezhebinde şehir vasfını haiz yerleşim yerlerine dair yapılan tariflerden birine göre şehir, “en büyük mescidi Cuma kılması gereken kişileri almayacak kadar çok kalabalık olan yerleşim yeridir.”²⁸ Ebû Yûsuf'a nispet edilen bu görüş, *Vikâye, Muhtâr, Dürer* gibi metinlerde tercih edilmiştir.²⁹ Yukarıdaki fetvâlara ve uygulamaya bakıldığında

²⁷ *Ceride-i İlmiyye Fetvaları*, haz. İsmail Cebeci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 8.

²⁸ bk. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/23; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/259-260; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/82; Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Matbaatü'l-Halebî, 1937), 1/82; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 2/137.

²⁹ Burhânüşşerîa Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî, *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâ'ili'l-Hidâye*, thk. Ömer Faruk Atan (Bursa: Emin Yayınları, 2017), 49; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/82;

Osmanlı döneminde de bu görüşün tercih edildiği anlaşılmaktadır. Gerek Ebüssuûd'un fetvâsındaki "mısr (şehir) olmayan kurâda Cumâ namazı kılmak caiz değildir" ifadesi gerekse yukarıdaki fetvâlarda yer alan "şehir hükmündeki kalabalık köy" vurgusu, Osmanlı'da köylerin Cuma namazı bakımından şehir vasfı taşıyan ve taşımayan şeklinde iki ayrı kategoride değerlendirildiğini göstermektedir. Öte yandan şehir vasfını haiz bazı köylerde Sultan'ın izniyle Cuma namazının kılınması, yine Sultan'ın izniyle her köyde Cuma kılınabileceği şeklinde yanlış bir algıya sebep olmuş gibi gözükmektedir. Nitekim Âlim Muhammed'in risâlede konuyu incelerken tam olarak vurguladığı husus da köylerde Cuma kılınması için Sultan'ın izninin yeterli olmayacağı ve köyün şehir vasfını taşıması gerektiğidir.

2.1.3. Zuhr-i Âhir

Âlim Muhammed *er-Risâletü'l-cuma'ıyye* adlı risâlede, yaşadığı dönemde birçok insanın "zuhr-i âhire"³⁰ niyet etmek suretiyle dört rekat namaz kıldığını ve bu namaza niyet ederken söyledikleri "zuhr-i âhir" ifadesinin manasını bilmediklerini belirtmektedir. Ona göre aslen kalbin ameli olan niyetin hakiki manada gerçekleşmemesi sebebiyle bu namaz öğle namazı yerine geçmez. Edâ ya da kaza olup olmadığı ve neye niyet edildiği bilinmeden bu şekilde namaz kılınması, son derece kötü bir fiildir.³¹ Âlim Muhammed'in bu kısa değerlendirmesi, onun zuhr-i âhir namazına dair görüşlerini tam manasıyla yansıtmamakla birlikte, esasında namazın şartlarından biri olan niyetle ilgili uygulama bakımından toplumda var olan önemli bir hatayı düzeltmeye yöneliktir.

Zuhr-i âhir namazı hakkında her ne kadar ihtilaf bulunsa da Osmanlı dönemi fûrû ve fetvâ kitaplarında meselenin iki yönden ele alındığı görülmektedir. Buna göre Cumâ namazının şartlarının yerine geldiği hususunda herhangi bir şüphe yoksa zuhr-i âhiri kılmak gerekli değildir. Nitekim *Cerîde-i İlmiyye'*de konuya dair verilen bir fetvâ şu şekildedir: "Edâ-i salât-i cum'anın bi'l-cümle şerâitini câmi' olarak edâ

Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/136. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/137.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Kaya, *Zuhr-i Âhir Namazı: Nuh b. Mustafa el-Konevi Hayatı Eserleri ve el-Lum'a fi Âhiri Zuhri'l-Cum'a İsimli Eseri* (Bursa: Emin Yayınları, 2005).

³¹ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 219.

olunan cum'a namazı sahîh olur mu? el-Cevâb: Olur. Bu sûretde cum'a namazını müteâkib zuhr-i âhir kılmak vâcib olur mu? el-Cevâb: Olmaz."³²

Diğer taraftan Cuma'nın şartlarının oluştuğu konusunda şüphe varsa zuhr-i âhiri kılmanın vacip olduğu ifade edilmektedir.³³

2.2. Bidat Gereğiyle Eleştirilen Uygulamalar

2.2.1. Nafile Namazlarda Bidat

Âlim Muhammed, mekruh terimi hakkında kaleme aldığı *Risâle fi beyâni kerâheti't-tahrîmiyye ve't-tenzîhiyye* adlı eserinde, insanların sonradan ortaya çıkan namazlara ve nafile namazları cemaatle kılmaya yönelik rağbetlerini eleştirmektedir. Birtakım insanların "Müslümanların güzel gördüğü şey, Allah katında da güzeldir"³⁴ mealindeki hadisi, sonradan ortaya çıkan namazlar ile diğer bazı bidatlerin bidat-ı hasene olduğuna dair delil getirmeleri ona göre büyük bir hatadır.³⁵ Çünkü hadiste zikri geçen "el-müslimûn" ifadesiyle sahabe ya da müctehidler kastedilmektedir.³⁶ Bidatleri hem sahabe hem de müctehidler kabih gördüğüne göre bu hadis, bidatleri meşrû göstermek isteyenlerin lehine değil aleyhine delil olmaktadır.³⁷

Âlim Muhammed, bir ömrü kapsayacak şekilde çok olan sünnet ibadetlerin varlığına rağmen insanların bidatlerle ibadet etmeye yönelmesini şaşkınlık ve hayretle karşılamaktadır.³⁸ Ayrıca *el-Fetâva's-Sûfiyye*³⁹ adlı eserde nafile namazın cemaatle kılınmasının mekruh olmadığına dair zikredilen görüşün⁴⁰ yanlış olduğunu ve kendisinin

³² *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, 7.

³³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/146.

³⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 6/84.

³⁵ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 107-108.

³⁶ Âlim Muhammed, hadiste zikri geçen "el-müslimûn" ifadesinin anlamını belirlemek amacıyla uzun tahlillere yer vermektedir. bk. Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 108-112.

³⁷ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 112.

³⁸ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 113.

³⁹ Âlim Muhammed'de müellifinin ismi geçmeyen bu eser, Fazlullah Muhammed b. Eyyûb el-Mâcevî'ye (ö. 666/1286) aittir.

⁴⁰ bk. Fazlullah Muhammed b. Eyyûb el-Mâcevî, *el-Fetâva's-Sûfiyye* (İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 1994), 162a.

defalarca Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîttü'l-Burhânî* adlı eserine baktığını,⁴¹ oradaki ifadeye göre bazı istisnalar hariç nafile namazların cemaatle kılınmasının mekruh olduğunu ifade etmektedir.⁴² Öte yandan ona göre, her kitapla amel etmek caiz değildir. Nitekim yaşadığı dönemde bilgi bakımından zayıf kimselerin çeşitli kitaplarda ve hâşiyelerde buldukları şeyleri herhangi bir kritere tabi tutmadan bir araya getirerek kitap yazdıklarını belirtmektedir.⁴³

2.2.2. Selamda Bidat

Âlim Muhammed'in terk edilmesi gereken bir bidat olarak düşündüğü ve bu sebeple müstakil bir risâle olarak kaleme aldığı konulardan biri de selamdan sonra söylenen "sabahın hayr olsun" sözüdür. Ona göre avamın selamdan sonra Türkçe olarak söylediği bu söz, sünnet olarak vârid olan selamlama şekline bir ilavedir ve kötü bir bidattir. Nitekim bu âdet, "Kim bizim dinimizde olmayan bir şeyi sonradan ortaya çıkarırsa, o reddedilir."⁴⁴ mealindeki hadisin kapsamına girmektedir.⁴⁵ Âlim Muhammed, *Risâle fî meshi'l-huffeyn* isimli risâlesini de kendi ifadesiyle bazı bidat ehli ve ahlaksızların mest üzerine meshe karşı çıkması üzerine kaleme almıştır.⁴⁶ Buradan hareketle o dönemde dinde olmayan yeni ibadetler ihdas edenlerin yanında, var olan ibadetleri inkâr edenlerin de bidat ehli olarak anıldığı söylenebilir.

2.2.3. Bidat Olmayan Bazı Meseleler

Âlim Muhammed'in yukarıda zikri geçen bidat karşıtı söylemlerinin yanında, bidat olduğu iddia edilen bazı meselelerin aslen bidat olmadığını açıklamak üzere kaleme aldığı risâleler de bulunmaktadır. Örneğin "namazın ardından Fatiha okunması" hakkında

⁴¹ Ayrıca bk. Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîttü'l-Burhânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1/452.

⁴² Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 117.

⁴³ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 116.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Sulh", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), "Akdiye", 17.

⁴⁵ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 465-466.

⁴⁶ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 145.

yazdığı risâlede, bazı insanların zihinlerinin bulanık olması sebebiyle namazların akabinde Fatıha okumanın bidat olduğunu iddia ettiklerini, ancak böyle bir düşüncenin açık ve çirkin bir hata olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Kur'an okumanın faziletlerine dair onca delil ve rivayete rağmen herhangi bir vakitte de olsa Kur'an okumaktan insanların menedilmesi son derece anlamsız ve tutarsız bir davranıştır.⁴⁷

Şaşkınlık ve hayret ifadesi olarak "Allah Allah" lafızlarının söylenmesine dair kaleme aldığı *er-Risâletü't-ta'accübiyye* isimli risâle de Âlim Muhammed'in yanlış bir şekilde bidat ve hatta küfür olarak değerlendirilen bu meselenin aslını ortaya koyma çabasını göstermektedir. Onun ifadesiyle hayret esnasında "Allah Allah" lafızlarını söyleyen kimsenin lafzatullahı hafife almak suretiyle kâfir olduğuna dair yanlış bir düşünce insanlar arasında son derece yaygınlaşmıştır. Ona göre şaşkınlık ya da hayret durumunda bu tür bir ifade kullanmak, küfrü gerektirmeyen ve insanlar arasında devam edegelen bir âdettir. Nitekim taaccüb durumunda tesbih ve tehlil gibi lafızların söylenmesinin caiz olduğuna dair deliller ve bu konuda ulemanın görüşleri bulunmaktadır.⁴⁸

2.3. Fesâdü'z-Zamân Kapsamında Değerlendirilen Meseleler

Fesâdü'z-zamân kavramı, genel olarak toplum ve müesseselerde görülen siyasî, sosyal ve ahlâkî bozulmaları ifade eder.⁴⁹ Diğer mezheplerde de kullanılmasına rağmen bu kavrama daha çok Hanefî kaynaklarda rastlanmaktadır. Hanefî mezhebi özelinde düşünüldüğünde fesâdü'z-zamân ifadesi her ne kadar müteahhirûn döneminde terim haline gelmiş olsa da Ebû Hanîfe'den itibaren farklı ifadelerle fesâd

⁴⁷ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 247.

⁴⁸ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed*, 473-474. Ayrıca bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Âmir b. Ali Yâsin (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 2001), 1/329.

⁴⁹ Fesâdü'z-zamân hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Vejdi Bilgin, "İslâm Geleneğindeki Fesad-ı Zaman Algısı ve Molla Hüsrev'in Fikhî Yaklaşımına Etkisi", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*, ed. Tefvik Yücedoğru vd. (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013), 409-430; Yunus Keleş, "Fesadüzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 695-722; Yunus Keleş, *Hayat, Fıkıh ve Dinanizm (Fesadüzaman)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

gerekçesine dayanarak hüküm ve fetvâlar verilmiştir.⁵⁰ Fıkıhta yer alan fesâdü'z-zamân algısı, sürekli kötüye giden bir toplumsal düzen ve ahlâk anlayışı ve fesâdın süreklilik arz ettiği gibi bir düşünceye sebep olabilir. Lakin çeşitli dönemlerde İslâm dünyasında büyük savaşlar ve toplumsal problemler görülmekle birlikte istikrarın sağlanarak toplumda refah ve huzur ortamının oluştuğu dönemler de mevcuttur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in vefatından itibaren neredeyse her dönemde gündeme gelen fesâdü'z-zamân düşüncesi, kanaatimizce asr-ı saâdete veya ilgili fetvânın verildiği zamana kıyasla tasavvur edilen bir bozulma olarak görülmelidir.

Fesâdü'z-zamân kavramı bir taraftan toplumda özellikle dinî ve ahlâkî açıdan ortaya çıkan bozulmalara dikkat çekmek için kullanılırken bir taraftan da bu tür bozulmalar sebebiyle mevcut hükümlerin değişmesine gerekçe gösterilecek bir delil hüviyetinde görülmektedir. Aşağıda örnekleri ele alınacağı üzere Âlim Muhammed'in risâlelerinde de fesâd kavramının özellikle bu iki yönü ön plana çıkmaktadır. Fıkhın kapsamına giren bazı konularda hem toplumun bozulmasına sebep olan uygulamalara ve toplumdaki düzeni bozan hususlara hem de fesâd sebebiyle değişmesi gereken hükümlere değinilmektedir.

2.3.1. Bey'u'l-îne

Âlim Muhammed'in toplumsal problem olarak zikrettiği ve fesâd sebebi olarak gördüğü hususlardan biri bey'u'l-îne'dir (peşin satılan bir malın vadeli olarak daha yüksek bir bedelle geri alınması veya vadeli satılan bir malın peşin olarak daha düşük bir bedelle geri alınmasıdır). İne satışının çeşitli yöntemleri olmakla birlikte⁵¹ her biri özünde nakit para ihtiyacını karşılamak amacıyla ortaya çıkmıştır. Osmanlı döneminde her ne kadar bu akdin cevâzına yönelik fetvâlar verilse de⁵² Hanefî fûrû eserlerinde genellikle ribâ şüphesi sebebiyle tahrîmen mekruh olduğu ifade edilmektedir.⁵³

⁵⁰ Keleş, "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi", 1/696-698.

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "İne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/283-285.

⁵² bk. Kaya, "17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin", 101-102.

⁵³ Mergînânî, *el-Hidâye*, 3/94; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî*

Âlim Muhammed, bey'u'l-îne hakkında Hanefî kaynaklarda zikredilen "îne ile alışveriş yapıp öküzün kuyruğuna takılarak ziraatla yetinmek suretiyle cihadı terk ederseniz zelil olursunuz"⁵⁴ mealindeki hadisleri naklettikten sonra Müslümanların başına gelen belâ ve musibetlerin ve bu kapsamda çekilen sıkıntıların bu hadisi doğrular nitelikte olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, yaşadığı dönemde insanlar bey'u'l-îne akdi yaptıkları için lanete uğramakta ve bazıları da ziraata yönelip cihadı terk ettiğinden dolayı musibet ve felaketlere maruz kalmaktadır.⁵⁵ Deliller ve mezhepteki görüşler üzerinden ayrıntılı bir şekilde konuyu ele alan Âlim Muhammed, îne satışının tahrîmen mekruh olduğuna dair tercihini belirttiikten sonra yaşadığı dönemde îne alışverişi yapanları, cumartesi günüyle ilgili hükmü çiğneyen Yahudilere benzeterek ağır bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre îne satışı yapanlar (bir bakıma faiz yasağını çiğnemek suretiyle) zillet, nüfus bakımından azlık, fakirlik, çaresiz hastalık gibi musibetlere duçar olmaktadır.⁵⁶ Âlim Muhammed'in, dönemin bazı musibet ve sıkıntılarıyla ortaya çıkan fesâdı, îne satışının yaygınlaşmasına bağlaması, başka bir açıdan bakıldığında bey'u'l-îneyi bir fesâd sebebi olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Âlim Muhammed'in toplumda görülen musibet ve sıkıntıların özellikle bey'u'l-îne sebebiyle ortaya çıktığını ileri sürmesi, aynı zamanda söz konusu uygulamanın toplumda yaygın bir şekilde kullanıldığına delalet etmektedir. Nitekim şer'iyeye sicilleri incelendiğinde, muâmele-i şer'iyeye olarak tanımlanan îne satışının belli bir kâr oranını aşmamak kaydıyla Divan ve kadılar tarafından meşru kabul edildiği görülmektedir.⁵⁷ Ayrıca dönemin fetvâ kitaplarında, yüzde on beş

ile birlikte) (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 4/163; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 6/256; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/325-326.

⁵⁴ Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli, (Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Büyü", 56.

⁵⁵ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 401, 402.

⁵⁶ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 414, 415.

⁵⁷ Süleyman Kaya, *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 36. On altıncı ve on yedinci yüzyıla dair bazı mahkeme kayıtları için bk. *İstanbul*

oranıyla sınırlı olmak üzere muâmele-i şer'iyeye fetvâ verilmektedir.⁵⁸ Diğer taraftan îne satışına (yani borç para arayışına) bu kadar ihtiyaç duyulması, toplumdaki borçlanma düzeyinin ve nakit paraya duyulan gereksinimin arttığını göstermektedir. Yine toplumda benzer bir ihtiyacı karşılamak üzere özellikle 16. asırdan itibaren para vakıflarının sayısında büyük bir artış olduğu gözlenmektedir.⁵⁹

2.3.2. Narh

Âlim Muhammed'in konuyla ilgili risâle kaleme almasına sebep olan dönemin toplumsal problemlerinden biri de bazı yerel yöneticilerin haksız bir şekilde uyguladığı narh (fiyat sınırlandırma) işlemidir. Hanefilere göre normal işleyen piyasa şartlarında narh koymak tahrîmen mekruhtur. Narh uygulamasının, ancak piyasanın bozulup insanların temel ihtiyaçlara ulaşamaması gibi zorunlu durumlarda yapılabileceği ifade edilmektedir.⁶⁰ Âlim Muhammed yerel yöneticiler hakkında kaleme aldığı ve genel olarak haksız narh uygulamasını eleştirdiği *er-Risâletü'd-dehâkine* adlı eserinde bazı zâlim yöneticilerin kendilerine ait olan et gibi ürünleri fâhiş fiyatlarla satmak ve çarşıda benzer ürünlerin satımını engellemek istediklerini belirtmektedir. Mallarıyla ilgili tasarruf hakkında Allah'ın kendilerine izin verdiği bir hususta insanları engellemenin açık bir zulüm ve alçakça bir düşmanlık olduğunu ifade eden Âlim Muhammed'e göre, yeryüzündeki fesâdın sebeplerinden biri

Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (H. 999-1000/M. 1590-1591), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rifat Günalan (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010), 495; *İstanbul Kadı Sicilleri 53 Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081/M. 1670-1671)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Kültür AŞ, 2019), 157.

⁵⁸ bk. Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd Efendi, *Ma'rûzât*, haz. Pehlul Düzenli (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 123; Şeyhülislam Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziye*, haz. Süleyman Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 223; *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, 33.

⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 107-112; Tahsin Özcan, "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41; Kaşif Hamdi Okur, "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.

⁶⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz Kallek, "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/388.

zalim kadıların zaman sınırı koymaksızın ürünlerde sabit fiyat uygulamaları ve böylece Allah'ın insanlar için yarattığı mallarda tahakküm kurmalarıdır.⁶¹

2.3.3. Mükrehin Talakı

Âlim Muhammed'in fesâdü'z-zamânı gerekçe göstererek değişmesi gerektiğini ileri sürdüğü hükümlerden biri ve en dikkat çeken mükrehin (cebir ve tehdit kullanılarak rızâ göstermeyeceği bir söz veya davranışa zorlanan kişinin) talakı meselesidir. Osmanlı'nın resmî mezhep olarak kabul ettiği ve mahkemelerde verilen hükümlerde esas aldığı Hanefî mezhebine göre mükrehin talakı geçerlidir. Hanefîler bu konuda hâzilin (şaka niyetiyle söz söyleyen kişinin) talakının geçerli olduğuna dair hadisi delil olarak göstermektedir. Buna göre hezde her ne kadar rıza ortadan kalksa da kasıt ve ihtiyar söz konusudur. İkrâhta da rıza/irade ortadan kalkmakla birlikte yine ihtiyar ve kasıt mevcuttur. Çünkü kişi, iki şer (helak olma ya da boşama) arasında ehven-i şer olanı tercih etmektedir. Bu da ihtiyar ve kasıtın bulunduğu delalet eder.⁶² Buradan hareketle tıpkı hâzilin talakı gibi mükrehin talakı da geçerlidir.

Âlim Muhammed, yaşadığı dönemde iyiliğin ve hayırlı işlerin azalıp düşmanlığın arttığını, hırsızların ve eşkıyaların halkın mallarına göz dikerek bunları zorbalıkla ele geçirdiğini ifade etmektedir. Buna göre eşkıyalar, insanların malını vermemesi durumunda karısının boş olacağına dair yemin ettirmektedir. Talak gerçekleşmesin diye sözünde duran ve mallarını verenler muhtaç duruma düşmekte, sözünde duramayanlar ise eşlerini ve çocuklarını kaybetmektedir. Bu durum fitne ve fesâdın ortaya çıkmasına ve düzenin bozulmasına sebep olmaktadır. Âlim Muhammed bu şartlarda, her ne kadar Hanefî mezhebine aykırı olsa da mükrehin talakının geçersiz olduğuna dair görüşün alınmasını zaruret olarak değerlendirmektedir.⁶³ Nitekim bir kadı mükrehin talakının geçersizliğine dair hüküm verse bu hükmü geçerlidir.⁶⁴ Âlim Muhammed'e göre bu durum, söz konusu ictihadın Hanefî mezhebi

⁶¹ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 487, 490.

⁶² bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/224; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/106; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 2/194-195; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/235-237.

⁶³ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 92-93.

⁶⁴ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâili Âlim Muhammed*, 93. Ayrıca bk. *el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 3/363.

tarafından tamamen terk edilen bir ictihad olmadığını ve ihtiyaç duyulduğunda uygulanabilirliğini göstermektedir.⁶⁵

Âlim Muhammed'in tartışmaya açtığı bu mesele, yaklaşık iki yüzyıl sonra benzer gerekçelerden hareketle Hukuk-i Âile Kararnamesi'nde yer alarak kanunlaşmıştır. Kararnamenin 57. maddesinde mükrehin nikâhu fâsid, 105. maddesinde de mükrehin talakı bâtil kabul edilmiştir. Esbâb-ı mûcibe lâyihasında özellikle mükrehin nikâhıyla ilgili madde açıklanırken "asırlardan beri icra edilen tecrübeye göre bu hükm-i muhtâr birtakım şerirlere cür'et vermiş ve birçok namuslu ailelerin şeref ve haysiyyetini ihlale sebep olmuştur" ifadelerinden sonra namuslu kızların kaçırılmak suretiyle cebr ve şiddetle zâlim kimselere nikâhlandığı, ailelerin kızlarını kurtarmak için yaptığı teşebbüslerin sonuçsuz kaldığı ve bu durumun büyük felaketlere sebep olduğu belirtilmektedir.⁶⁶ Yine aynı dönemlerde Meşihat makamının da benzer fetvâlar verdiği görülmektedir.⁶⁷

Yukarıda zikri geçen bey'u'l-îne hakkındaki değerlendirmeler dönemin ekonomik sıkıntılara; yerel yöneticilerin zulmü ve mükrehin talâkına dair tespitler ise merkezî yönetimin zayıflaması sebebiyle ortaya çıkan toplumsal problemlere işaret etmektedir. Nitekim Âlim Muhammed'in yaşadığı dönem, XVI. ve XVII. yüzyılda merkezî yönetime karşı Anadolu'da meydana gelen Celâlî isyanlarının sonuna denk düşmektedir.⁶⁸ Bu sebeple Âlim Muhammed'in tespit ve

⁶⁵ Âlim Muhammed, *Mecmû'atü resâilü Âlim Muhammed*, 93.

⁶⁶ bk. *Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*, haz. Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı, 2017), 34, 49, 89, 95.

⁶⁷ bk. *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, 163.

⁶⁸ İlk olarak II. Bayezid döneminde (1481-1512) Şah İsmail'in propagandasıyla ortaya çıkan isyanlar, iki yüzyıl boyunca çeşitli bölgelerde ve farklı nedenlerle olsa da devam etmiş ve Osmanlı merkezî yönetimini zayıflatmıştır. Çaldıran zaferiyle (1514) Şah İsmail'in etkisi kırılmakla birlikte tamamen ortadan kaldırılamamıştır. 1519'da Bozoklu Şeyh Celâl adında birinin mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp Tokat civarında isyan etmesiyle birlikte bundan sonra çıkan isyanların her biri toplum arasında onun adına nispetle Celâlî olarak anılmıştır. Genel olarak iki yüzyıl boyunca süren bu isyanlar; vergi vb. merkezîyetçi uygulamalara karşı olan ve yerel yöneticilerin yanlış politikaları sebebiyle zulme uğradıklarını düşünen Türkmen obaları, devlet teşkilatından bir şekilde uzaklaştırılmış tımarlı sipahiler, isyan eden şehzadelerin yanında yer alıp sonrasında başıboş kalan birtakım devlet erkânı gibi kesimlerden

değerlendirmelerini dönemin siyasî, ekonomik ve toplumsal şartlarını dikkate alarak analiz etmek gerekmektedir. Bu durum aynı zamanda, özellikle risâle ve fetâvâ türünde kaleme alınan eserlerin tahlilinde dönemin özel şartları sebebiyle ortaya çıkan spesifik problemler incelenirken dönemin şartlarının göz önünde bulundurulmasının lüzumunu ve ilgili meselelerin yerel ya da geçici bazı durumlara dayanabileceği gerçeğini göstermektedir.

Sonuç

On yedinci yüzyılın sonu ve on sekizinci yüzyılın başlarında yaşayan Âlim Muhammed, 22 Zilkâde 1122 (12 Ocak 1711) tarihinde vefat etmiştir. Gerek kendisi henüz hayatta iken risâlelerinin istinsah edilerek birçok bölgeye yayılması gerekse Şeyhülislâmların övgüsüne mazhar olması gibi hususlar, yaşadığı dönemde onun Osmanlı ulemasının önemli simalarından biri olduğunu göstermektedir. Âlim Muhammed'in risâlelerini genel olarak, kendisine gelen soruları etraflıca ve delilleriyle cevaplandırmak amacıyla veya katılmadığı bir görüşü eleştirmek için ya da sosyal hayata dair toplumsal bir problemi çözmek niyetiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Âlim Muhammed'in ibadetlere yönelik toplumda yaygın hata olarak gördüğü en önemli meselelerden biri namazlarda ta'dîl-i erkâna ve namazın rükünlerine riayet edilmemesidir. Okunacak zamm-ı sûrenin miktarı, secdenin yapılışı gibi namazla ilgili toplumdaki yanlış görüş ve uygulamaları iyi bir şekilde tahlil ederek bunlara dair önemli uyarılarda bulunmaktadır. Âlim Muhammed'in ibadetlerle ilgili toplumsal bir problem olarak ele aldığı bir diğer mesele de köylerde Cuma namazı kılınmasına dairdir. Âlim Muhammed, özellikle Cuma kılınacak yerin şehir vasfını taşıması gerektiğini vurgulamakta, Sultan'ın izniyle bu vasfın aranmayacağına dair dile getirilen yanlış görüşlerin varlığına işaret etmektedir. Osmanlı dönemindeki fetvâlar ve kadı sicilleri de incelendiğinde köylerin Cuma namazı bakımından şehir vasfı taşıyan ve taşımayan şeklinde iki ayrı kategoride değerlendirildiği görülmüştür.

oluşan gruplar tarafından sürdürülmüştür. Anadolu'nun çeşitli yerlerinde eşkıyalıktan kale kuşatıp bazı şehirleri ele geçirmeye kadar birçok isyan faaliyeti ortaya çıkmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mücteba İlgürel, "Celâlî İsyancıları", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/252-257.

Şehir vasfında olan bazı köylerde Cuma namazının Sultan'ın izniyle kılınması, yine Sultan'ın izniyle her köyde Cuma kılınabileceği şeklinde halk arasında yanlış bir algıya sebep olduğu sonucu çıkarılabilir.

Âlim Muhammed, sünnette olmayan bazı nafile namazların ihdas edilmesini ve nafile namazların cemaatle kılınmasını bidat olarak niteleyip ağır bir şekilde eleştirmektedir. Yine onun bidat kapsamında değerlendirdiği hususlardan biri de selamın ardından "sabahın hayr olsun" şeklinde yapılan ilavelerdir. Bidat karşıtı söylemlerindeki bu sert tavır, bidatle mücadele konusunda aşırı bir tutum içerisinde olduğu düşüncesine sebep olabilir. Lakin bidat olduğu iddia edilen bazı meselelerin aslen bidat olmadığını açıklamak üzere kaleme aldığı risâleler de bulunmaktadır. Örneğin "namazın ardından Fatıha okunması", şaşkınlık ve hayret ifadesi olarak "Allah Allah" lafızlarının söylenmesi gibi hususların bidat olduğunu iddia edenleri sert bir şekilde eleştirmektedir. Bu durum, söz konusu dönemde bidat tartışmalarının yoğunluğunu ve toplumda bu konuda bir kafa karışıklığının bulunduğunu da göstermektedir.

Âlim Muhammed'in yaşadığı dönem, yukarıda da değinildiği üzere uzun yıllar süren Celâlî isyanlarının sonuna denk düşmektedir. Bu sebeple toplumda yaşanan birtakım idarî ve ekonomik sıkıntılar da fikhî problem bağlamında onun risâlelerine konu olmuştur. Özellikle bey'u'l-îne hakkındaki değerlendirmeleri ve bazı yerel yöneticilerin halka yönelik zulüm içeren uygulamalarına dair eleştirileri, ekonomik ve idari açıdan merkezî yönetimin yaşadığı sıkıntılara işaret etmektedir.

Âlim Muhammed'in dönemin problemlerinden hareketle hükmünün değişmesi gerektiğini ileri sürdüğü mükrehin talakı meselesi, onun toplumsal problemlere dair kaleme aldığı en dikkat çekici risâlelerden biridir. Fesâdü'z-zamân gerekçesiyle söz konusu meseledeki hükmün uygulanması konusunda ortaya çıkan problemleri açık bir şekilde ele alarak bu konuda Hanefî mezhebi çerçevesinde diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanılabileceğini izah etmeye çalışmaktadır. Âlim Muhammed'in tartışmaya açtığı bu mesele, yaklaşık iki yüzyıl sonra benzer gerekçelerden hareketle Hukuk-i Âile Karamamesi'nde yer alarak mükrehin talakının geçersiz olduğu şeklinde kanunlaşmıştır. Mükrehin talakıyla ilgili ortaya çıkan problemler, mezhepte teorik olarak ortaya konup mezhep içi tutarlılığı sağlayan bazı

hükümlerin uygulamada hukukî ya da toplumsal problemleri çözmede yetersiz kalabildiğini ve bu kapsamda ulemânın mezhep sistematığı içerisinde çözüm üretme gayretini göstermektedir. Bu durum mezheplerin hukukî istikrarı incelemekle birlikte müctehedün fih konularında değişime açık olduğuna ve hatta değişimin bazı durumlarda yine mezhep sistematığı gereği zorunlu hale gelebileceğine dair önemli örneklerden birisidir.

Kaynakça

- Abdullah Efendi, Şeyhülislam Yenişehirli. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned* thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlim Muhammed, Muhammed b. Hamza el-Aydî. *Mecmû'atü resâilî Âlim Muhammed b. Hamza fi'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. Recep Cici vd. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2020.
- Âlim Muhammed, Muhammed b. Hamza el-Aydî. *Mecmû'atü'r-resâil*. Antalya: Akseki Yeğen Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi, 150, 1a, 8a, 9b vd.
- Âlim Muhammed, Muhammed b. Hamza el-Aydî. *Mecmû'atü'r-resâil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 1038, 112b.
- Âlim Muhammed, Muhammed b. Hamza el-Aydî. *Risâle fi'l-îmân ve'l-islâm*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, 1052, 126b-129a.
- Apaydın, H. Yunus. "İne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/283-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Arı, Abdüsselam. "et-Taklîd ve talâkü'l-mükreh li-Âlim Muhammed b. Hamza el-Aydî el-Güzelhisârî Tahkîkun ve Tahlîlün". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), 713-741.
- Aydın, Mehmet Akif. "Türk Hukuk Tarihçiliği". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 9-25.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, 1951.
- Bilgin, Vejdi. "İslâm Geleneğindeki Fesad-ı Zaman Algısı ve Molla

- Hüsrev'in Fıkhî Yaklaşımına Etkisi". *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 409-430. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2013.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî-Mustafa II [AE.(SMST.II.)]*. No. 4, Gömlek No. 314. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âsaft-Âmedî Kalemi [A.(AMD)]*. No. 1, Gömlek No. 97. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen litterature: Supplementband (Suppl.)*. 1-3 Cilt. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Burhânüşşerîa, Mahmûd b. Ahmed el-Mahbûbî. *Vikâyetü'r-rivâye fi mesâ'ilî'l-Hidâye*. thk. Ömer Faruk Atan. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- Bursalı Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Ceride-i İlmiyye Fetvaları*. haz. İsmail Cebeci. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- Cici, Recep. *Bir Osmanlı Fakihî Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkhî Risâleleri*. Bursa: Emin Yayınları, ts.
- Cici, Recep. "Muhammed b. Hamza Aydınî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Cici, Recep. "Osmanlı'da Fıkhî Risâleleri Literatürü: Âlim Muhammed b. Hamza'nın Fıkhî Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23 (2014), 323-360.
- Dağdeviren, Alican - Küçükahmet, Elif. "Muhammed Güzelhisârî ve Ezhâru't-Tenzîl İsimli Tefsirinin Rivayet Açısından Değeri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/27 (2013), 143-166.
- Demirci, Seyda. *Hacı Emirzâde Muhammed b. Hamza el-Aydınî'nin Hayatı, Eserleri ve Günlük Hayata Dair Bazı Risâlelerinin Tanıtımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans

Tezi, 2014.

el-Fetâva'l-Hindiyeye. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emûriyye, 1310.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003577.

Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *Ma'rûzât*. haz. Pehlul Düzenli. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Emecen, Feridun. "Aydın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/235-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Feyzullah Efendi, Şeyhülislam Seyyid. *Fetâvâ-yı Feyziye*. haz. Süleyman Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

Gyunesh, Ahmed Salih Ahmed. *Burhaneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kritiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 1-8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

İlgürel, Mücteba. "Celâlî İsyanları". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/252-257. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

İstanbul Kadı Sicilleri 53 Bab Mahkemesi 11 Numaralı Sicil (H. 1081/M. 1670-1671). proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: Kültür AŞ, 2019.

İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refia) Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (H. 1047/M. 1637-1638). proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Salih Kahriman vd. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2011.

İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (H. 999-1000/M. 1590-1591). proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rifat Günalan. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2010.

Kallek, Cengiz. "Narh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/387-

389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâi' u's-sanâi' fî tertîbi' ş-şerâi'*. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kaya, Ali. *Zuhr-i Âhir Namazı: Nuh b. Mustafa el-Konevi Hayatı Eserleri ve el-Lum'a fî Âhiri Zuhri'l-Cum'a İsimli Eseri*. Bursa: Emin Yayınları, 2005.
- Kaya, Süleyman. "17. Yüzyıl Sonlarında Muhalif Bir Metin: Muhammed b. Hamza El-Aydî'nin Bey'u'l-Îne Risalesi". *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/26 (Ocak 2009), 97-112.
- Kaya, Süleyman. *XVIII. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Nazari ve Tatbiki Olarak Karz İşlemleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut, 1957.
- Keleş, Yunus. "Fesadüzzaman Kavramının Ortaya Çıkışı ve Ahkâmın Değişimine Etkisi". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Fikret Karaman. 1/695-722. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Keleş, Yunus. *Hayat, Fıkıh ve Dinanizm (Fesadüzzaman)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Küçükahmet, Elif. *XVII. Yüzyıl Âlimlerinden Muhammed b. Hamza Güzelhisârî'nin Ezhârü't-Tenzîl Adlı Tefsirinin İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Mâcevî, Fazlullah Muhammed b. Eyyûb el-Mâcevî. *el-Fetâva's-Sûfiyye*. İstanbul: Nuruosmaniye Yazma Eser Kütüphanesi, 1994.
- Mecmû'atü'r-resâil*. Harvard: Harvard Üniversitesi Houghton Kütüphanesi, MS Arab 292.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâi*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 4 Cilt. Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mohammed, Najat Mohammed. *Âlim Muhammed b. Hamza Güzelhisârî el-Aydî'nin Fıkha Dair Bazı Risâlelerinin Tahkiki*. Bursa: Uludağ

- Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-. *el-Ezkâr*. thk. Âmir b. Ali Yâsin. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 2001.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Para Vakıfları Bağlamında Osmanlı Hukuk Düzeni ve Ebussuud Efendinin Hukuk Anlayışı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7-8 (2005), 33-58.
- Osmanlı Hukuk-i Aile Kararnâmesi*. haz. Orhan Çeker. Konya: Mehir Vakfı, 5. Basım, 2017.
- Özcan, Tahsin. "İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 31-41.
- Özcan, Tahsin. "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/2 (1998), 107-112.
- Özen, Şükrü. "Molla Lutfî'nin İdamına Karşı Çıkan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin Ahkâmû'z-zındık Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 7-16.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Hukuk Literatürü: Tespitler ve Teklifler". *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları/Tespitler-Problemler-Teklifler (Sempozyum)*. 97-116. İstanbul: İSAM, 2007.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Kitâbü'l-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Solak, Mehmet Yuşa. "Müftîzâde Muhammed b. Hamza'nın Taklit ve İkrahtan Gerçekleşen Talâka Dair Risâlesinin Tahkik, Tahlil ve Tercümesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2017), 129-150.
- Yaka, Eyüp. "Muhammed b. Âlim el-Aydînî el-Güzelhisarî'nin Dua Ayetleri Tefsiri". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*. ed. Bilal Gökçür vd. 229-260. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*

M. ATEŞ / Fiqh Problems and Solutions on the Social Life of the 17th Century in the Treatises of
'Ālim Muhammad | 429
(*Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte*). Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye,
1313.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 431-464

Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

Abdullah DAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature,
Department of Social Psychology

Karaman, Turkey

adagci@kmu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-1540-1256

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 30 Kasım / October 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 Sayfa / Pages: 431-464

Atıf / Cite as: Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi [Examining the Moral Perceptions of University Students in Terms of Some Variables]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 431-464

<https://doi.org/10.18498/amailad.996396>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Examining the Moral Perceptions of University Students in Terms of Some Variables

Abstract

The aim of the research is to reveal perceptions of individuals in Turkish society about morality concept through metaphors and reach relationships between several variables and these metaphor categories. A form containing the phrase "Morality is like/similar, because..." and questions about some variables was applied. The obtained data were evaluated with content analysis. The data obtained within the scope of the study were placed in the categories determined with the help of both the data of the studies related to morality in the literature and the opinions of the field experts. The metaphors, presented for the morality concept by 108 participants, were divided into categories in terms of their common features.

According to findings obtained, 95 different metaphors related to the morality concept were produced by those. These metaphors were evaluated in terms of their common features and 11 categories were created. The research population consists of individuals between the ages of 18 and 28 in the Faculty of Literature of Karamanoğlu Mehmetbey University; the sample consists of 108 university students who voluntarily participated in the study. Number of female students participating in the research is higher than male students; nearly half of the participants have resided in city centers; most of the participants perceive themselves at intermediate socio-economic level.

It was determined they presented metaphors that participants' 15 were 'limiting', 14 for 'guiding', 12 for 'protective', 11 for 'reflective' and 'needing', 10 for 'unifying', 9 for 'diversity' and 'healing', 6 for 'developing', 4 for 'valuation' and 7 for 'other'. In the study, morality was perceived as more restrictive by both females and males. Additionally, females mostly referred to guiding aspect of morality and the males to unifying aspect of morality. While the group aged 21 and under emphasized healing aspect of morality more, the 22-year-old group perceives morality as protective more. It has been determined those residing in the city centers make guiding references to morality more, those residing in district center are protective and those residing in village/town make restrictive references. Those residing in the Central Anatolia region perceived morality as guiding more, while those living in the Mediterranean region perceived it as limiting more.

The following results were obtained regarding the relationships between the created categories from the metaphors that developed for morality and some variables related to the sampling: While female students presented more metaphors about the 'limiting' and 'guiding' aspects of morality, male students created more about the 'limiting' and 'unifying'. The student group aged 21 and under emphasized the 'healing' aspect of morality the most, while the 22-year-old group emphasized 'protective' the most. Students residing in the city centers referred 'guiding' aspect of morality the most, those in the district center 'protective' the most, and those in the village/town the most 'restrictive' the most. Students living in the Central Anatolian region emphasized 'guiding' aspect of morality the most, while those living in the Mediterranean region referred 'restrictive' the most. Students who perceive their socio-economic level as 'intermediate' pointed out 'limiting' and 'reflective' aspects of morality the most, while those perceiving it as 'high' emphasized the 'protective' and 'unifying' the most.

While the students, thinking the most important factor affecting the moral attitude as 'mother', pointed out their thoughts on the 'guiding' aspect of morality the most, while the students thinking as 'father' emphasized 'limiting' the most. Although the students answering 'poor' to the question about the social morality level underlined morality's 'restrictive' role, those answering 'normal' pointed to the 'guiding' and 'reflective' the most. Students, answering as 'family' to the question of what the most influential factor on morality is, produced more metaphors for 'guiding' aspect of morality, while those answering as 'society' produced more metaphors for the 'reflective' aspect. The students answering as "I disagree" to the idea that "Turkey is one of the most moral countries in the world." pointed to the 'guiding' and 'needing' aspects of morality, even though the students answering as "I agree" referred their thoughts on 'limiting' the most.

Keywords: Psychology of Religion, Morality, Perception, Society, Graduate Students.

Üniversite Öğrencilerinin Ahlak Algılarının Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi

Özet

Araştırmanın amacı, Türk toplumundaki bireylerin ahlak kavramına ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmak ve bazı değişkenler ile bu metaforların yer aldığı kategoriler arasındaki ilişkilere ulaşmaktır. Katılımcılara

"Ahlak... gibidir/benzer, çünkü..." ibaresini ve çeşitli değişkenlere yönelik soruları içeren bir form uygulanmıştır. Uygulama sonucunda elde edilen veriler, içerik analizi ile değerlendirilmiştir. Çalışma kapsamında ulaşılan veriler hem literatürdeki ahlak ile ilişkili araştırmaların verileri hem de alan uzmanlarının görüşleri yardımıyla belirlenen kategorilere yerleştirilmiştir. Örneklem olarak belirlenen 108 katılımcı tarafından ahlak kavramına yönelik sunulan metaforlar, ortak özellikleri bakımından kategorilere ayrılmıştır.

Araştırmada elde edilen bulgulara göre katılımcılar tarafından ahlak kavramına ilişkin 95 farklı metafor üretilmiştir. Bu metaforlar ortak özellikleri bakımından değerlendirilerek 11 kategori oluşturulmuştur. Araştırmanın evreni Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki 18 ile 28 yaş arası bireylerden; örneklem ise çalışmaya kendi isteğiyle katılan 108 üniversite öğrencisinden meydana gelmektedir. Araştırmaya katılan kız öğrencilerinin sayısı, erkek öğrencilerden daha fazladır; katılımcıların yarıya yakını il merkezlerinde ikamet etmektedir; katılımcıların büyük çoğunluğu kendisini sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde algılamaktadır.

Katılımcıların 15'i 'sınırlayıcı', 14'ü 'yol gösterici', 12'si 'koruyucu', 11'i 'yansıtıcı' ve 'ihtiyaç', 10'u 'birleştirici', 9'u 'çeşitlilik' ve 'iyileştirici', 6'sı 'geliştirici', 4'ü 'değer biçme' ve 7'si 'diğer' kategorilerinde metafor sundukları tespit edilmiştir. Araştırmada hem kızlar hem de erkekler tarafından ahlak, daha çok sınırlayıcı olarak algılanmıştır. Buna ek olarak kızlar ahlakın yol gösterici yönüne; erkekler ise birleştirici yönüne en çok atıf yapmışlardır. 21 yaş ve altında olan grup ahlakın iyileştirici yönüne daha çok vurgu yapmışken 22 yaş grubu ise ahlaki daha çok koruyucu olarak algılamıştır. İl merkezinde ikamet edenlerin ahlaka en çok yol gösterici, ilçe merkezinde ikamet edenlerin koruyucu ve köy/kasabada ikamet edenlerin ise sınırlayıcı atıflar yaptıkları tespit edilmiştir. İç Anadolu bölgesinde ikamet edenler ahlaki daha çok yol gösterici olarak, Akdeniz bölgesinde oturanlar ise daha çok sınırlayıcı olarak algılamışlardır.

Ahlaka yönelik geliştirilen metaforlardan oluşturulan kategoriler ile örnekleme dair bazı değişkenler arasındaki ilişkilere yönelik olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bayan öğrenciler ahlakın 'sınırlayıcı' ve 'yol gösterici' yönüne dair daha fazla metafor sunmuşlarken, erkek öğrenciler ise ahlakın 'sınırlayıcı' ve 'birleştirici' özelliğini daha çok dile getirmişlerdir. 21 yaş ve altındaki öğrenci grubu ahlakın en çok 'iyileştirici' yönüne, 22 yaş grubu ise ahlakın en çok 'koruyucu' yönüne vurgu yapmışlardır. İl merkezinde ikamet eden öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne, ilçe merkezinde ikamet edenler en çok

'koruyucu' yönüne, köy/kasabada ikamet edenler ise en çok 'sınırlayıcı' yönüne işaret etmişlerdir. İç Anadolu bölgesinde yaşayan öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne, Akdeniz bölgesinde yaşayanlar ise en çok 'sınırlayıcı' yönüne dair düşünceler dile getirmişlerdir. Sosyo-ekonomik düzeyini 'orta' düzey olarak algılayan öğrenciler ahlakın en çok 'sınırlayıcı' ve 'yansıtıcı' yönüne işaret etmişlerken; 'yüksek' düzey olarak algılayanlar ise ahlakın en çok 'koruyucu' ve 'birleştirici' yönüne vurgu yapmışlardır.

Ahlakî tutuma en çok etki eden faktörün 'anne' olduğunu düşünen öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne dair düşünceler dile getirmişken, 'baba' olduğunu düşünenler ise ahlakın en çok 'sınırlayıcı' yönüne vurgu yapmışlardır. Toplumsal ahlak düzeyinin hangi durumda olduğu ile ilgili soruya 'kötü' diyen öğrenciler ahlakın en çok 'sınırlayıcı' rolüne dikkat çekmişken, 'normal' diyenler ise en çok 'yol gösterici' ve 'yansıtıcı' yönüne işaret etmişlerdir. Ahlak üzerinde etkili faktörün ne olduğu sorusuna 'aile' cevabını veren öğrenciler ahlakın 'yol gösterici' yönüne, 'toplum' cevabını verenler ise 'yansıtıcı' yönüne dair daha fazla metafor üretmişlerdir. "Türkiye'nin dünyadaki en ahlaklı ülkelerden biridir." fikrine "katılmıyorum" cevabını veren öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' ve 'ihtiyaç' yönüne işaret ederken, bu soruya "katılıyorum" cevabını veren öğrenciler ise ahlakın en çok 'sınırlayıcı' özelliğine dair düşünceler dile getirmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Ahlak, Algı, Toplum, Üniversite Öğrencileri.

Giriş

Tarih boyunca ahlak, bütün toplumlar tarafından üzerinde durulan bir mesele olmuştur. İnsanların bir arada yaşamasını ve toplumsal kuralların meydana gelmesini sağlayan ahlak, bir yandan din ve kültür gibi öğelerle ilişki içindeyken diğer yandan da sosyal kimliğin şekillenmesinde önemli bir görev icra eder. Bu noktada ahlak kurallarının toplumlar arasında farklılıklar gösterdiği ve insanların ahlak algıları arasında çeşitlilikler olduğu ifade edilebilir. Tıpkı sosyal normlarda olduğu gibi her bir insan topluluğunun ahlak kuralları da kendine özgüdür. Bu açıdan düşünüldüğünde bireylerin ahlak algıları arasında farklılıklar olacağı söylenebilir.

Ahlakın yakından ilişkili olduğu unsurların başında dinin olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde dinî inanç bir yandan

ahlakî yönelimleri diğer yandan bireyin tutum ve davranışlarının temelini oluşturduğuna dair çeşitli yaklaşımlar mevcuttur.¹ Bireyin tutum ve davranışlarına etki eden ahlak kuralları, genellikle toplumda var olan din sayesinde şekillenir. Bu bağlamda düşünüldüğünde dinin emir ve yasakları ile ahlakî normlar arasında paralellik olduğu söylenebilir.² Sosyal hayat ile yakından bağlantılı iki öge olan din ve ahlak, sadece toplumun bir arada yaşamasına değil aynı zamanda sosyal bütünleşmenin sağlanmasına da katkı sunar. Çünkü hem dinin hem de ahlakın, bireyler arasında çatışmaları önlemek ve daha yaşanılabilir bir toplum kurmak için belli teşvikleri vardır. Diğer yandan birçok toplumdaki ahlak normlarının, o toplumun dinî eğilimleri tarafından belirlendiği de söylenebilir. Bu nedenle ahlakı dinden ayrı bir unsur olarak görme eğilimi vardır. Bununla birlikte seküler bir ahlakın varlığı-yokluğu, imkân ve sınırları üzerinde devam eden tartışmaların olduğunun da belirtilmesinde yarar vardır.

Ahlakın teorik ve uygulama olmak üzere iki boyutunun olduğu ifade edilebilir. Teorik ahlak, ahlakın temellendirilmesiyle ilişkiliyken pratik ahlakın ise ahlakın insani ilişkilerdeki sınırlarını belirleme ve bir toplumda var olan adetler ile ilişkili olduğu söylenebilir. Normatif bir niteliğe sahip olan ahlakın, insanlara neleri yapmaları ve nelerden uzak durmaları gerektiği konusunda belli sınırlar çizdiği ifade edilebilir. İnsanoğlunun ahlakî bir birikime sahip olmadan doğduğu ama gelişime açık bir ahlakî kabiliyete eğilimi olduğu belirtilebilir. Bireylerin kültürel normlara göre kendi tutum ve davranışlarını belirlemesi ise ahlakî davranışların temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu noktada dinin hem bireyin kendisiyle hem de onun toplumla ilişkisine yönelik

¹ Bkz. Mevlüt Kaya – Cüneyd Aydın, “Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /30 (2011), 18.

² Mustafa Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 66-74.

yönlendirmelere sahip olmasına bağlı olarak, birçok toplumda ahlakın temelini dine dayandırıldığı ifade edilebilir.³

Aynı zaman diliminde ve aynı kültür içinde var olan ahlakî sistemin, genellikle birbirine benzer sosyal normlara sahip olduğu söylenebilir. Bu noktada tutum ve davranışları toplum tarafından kabul edilebilecek bir düzeye getirmeye hizmet eden ahlak, bireylerin aynı toplum içinde bir arada yaşamalarına ve bu sayede toplumsal açıdan bütünleşmelerine katkıda bulunur. Çünkü bireylerin tutum ve davranışlarını doğrudan etkileyen ahlak, insani ilişkilerin içerik ve sınırlarını çizen ve hangi davranışların sergilenebilir olduğunu belirleyen bir sistemler bütünüdür. Ahlak, hem toplumsal ilişkilerde riayet edilmesi gereken ilkeleri hem de yerine getirilmesi gereken ödevleri tayin ederek, insanlar arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynar.

Çeşitli ahlak tanımlamaları mevcuttur. Bir değerler sistemi olarak düşünülen ahlak,⁴ bir şeyin iyi ya da kötü oluşuna yönelik bir hükümde kendini gösterir.⁵ Ahlak, insanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi niteliklerin, huyların ve bunların etkisiyle sergilenen iradeli davranışların bütünü⁶ olarak tanımlanabilir.

Durkheim'e göre, ilksel toplumların ahlak anlayışlarının en önemli belirleyicisi dindir.⁷ İslam'da ise ahlakın temeli dine dayandırılır. Bu bağlamda düşünüldüğünde ahlakî değerlerin teşekkülünde İslam, çok önemli bir rol oynamış ve müntesiplerini bu değerlere göre davranmaya yönlendirmiştir.⁸ Hz. Peygamberin söz ve davranışlarına bakıldığında ise ahlak ile ilgili olarak çok sayıda örnek ile karşılaşılır. Kur'an'da Hz.

³ Daha fazlası için bk. Recep Kılıç, *Ahlakın Dinî Temelleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 1996), 14; Erol Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1988), 27; Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989). 2/10-14; Ali Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlağa Olan İhtiyaç ve İslam", *Ekev* 8/18 (2014), 194.

⁴ Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1995), 19-20.

⁵ Güngör, *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar*, 27.

⁶ Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989). 2/10-14.

⁷ Kılıç, *Ahlakın Dinî Temelleri*, 14.

⁸ Ünal Kılıç, "Hz. Peygamber'in Ahlakı ve Güzel Ahlağa Verdiği Önem", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 79-97.

Peygamber'in en güzel ahlak üzere olmasına vurgu yapılmış⁹ ve Hz. Peygamber'de Müslümanlar için çok sayıda güzel örnekler olduğu dile getirilmiştir.¹⁰ Hadislerde ise insanlara en faydalı olanların ahlaki güzel olanlar olduğu,¹¹ iman açısından en üstün olanın ahlakça en güzel olanlar olduğu,¹² insanın ibadet bakımından zayıf olsa dahi güzel ahlakı sayesinde ahirette yüksek derecelerde yer alacağı,¹³ en faziletli imanın güzel ahlak ile gerçekleştiği,¹⁴ ahirette en kıymetli olan şeyin güzel ahlak olduğu¹⁵ belirtilmiştir.

Psikolojik ve dinî yönü olan ahlak, farklı açılardan değerlendirilmiştir. Bu nedenle ahlakın din psikolojisi sahasının çalışma konularından biri olduğu ifade edilebilir. Bu bağlamda din psikolojisi alanında ahlak konusunun araştırılmasının, toplumdaki pratik ahlak üzerinden daha işlevsel olacağı söylenebilir. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırma ise toplumda mevcut olan ahlak algısı üzerine gerçekleştirilmiştir. Bireylerin zihinlerindeki ahlaka dair düşünceleri ortaya çıkarması, anket aracılığıyla birinci elden verilere ulaşılması, elde edilen verilerin işlevsel açıdan analiz edilmesi gibi unsurların araştırmanın önemini gösterdiği söylenebilir.

Araştırmanın amacı, Türk toplumundaki bireylerin ahlak kavramına ilişkin algılarını metaforlar aracılığıyla ortaya çıkarmak ve bazı değişkenler ile bu metaforların yer aldığı kategoriler arasındaki ilişkilere ulaşmaktır. Araştırmanın konusu ve amacına binaen çalışmada cevap aranan sorular şunlardır:

1. Katılımcıların ahlak kavramına yönelik sundukları metaforların ortak özellikleri incelenerek ne tür kategoriler üretilebilir?

2. Katılımcılara dair bazı değişkenler ile metafor kategorileri arasında ne tür ilişkiler vardır?

Araştırma bu iki soru çerçevesinde gerçekleştirilmiş ve elde edilen veriler bu kapsamda değerlendirilmiştir.

⁹ Kur'an Yolu (Erişim 15 Ağustos 2021), el-Kalem, 68/4.

¹⁰ Kur'an Yolu (Erişim 15 Ağustos 2021), el-Ahzâb, 33/21.

¹¹ Buhârî, "Edeb", 38; Tirmizi, "Birr", 47.

¹² Buhari, "Edeb", 39.

¹³ Tirmizi, "Rad", 11, (1162); Ebu Davud, "Sünnet", 161 (4682).

¹⁴ İbn Hanbel, IV, 385.

¹⁵ İbn Hanbel, IV, 443, 446; Tirmizi, "Birr", 61, 63.

2. Yöntem

2.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesindeki 18 ile 28 yaş arası bireylerden, örneklem ise çalışmaya kendi isteğiyle katılan 108 üniversite öğrencisinden oluşmaktadır. Katılımcılara ait sosyo-demografik bilgiler Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1: Katılımcıların Sosyo-Demografik Özelliklere Göre Dağılımı

	Değişken		f	%
1	Cinsiyet	Kız	74	68.52
		Erkek	34	31.48
		Toplam	108	100
2	Yerleşim yeri	Köy/Kasaba	21	19.45
		İlçe	36	33.33
		İl Merkezi	51	47.22
		Toplam	108	100
3	Sosyo-ekonomik düzey	Alt	15	13.89
		Orta	72	66.67
		Üst	21	19.44
		Toplam	108	100

Tablo 1’e göre araştırmaya katılan kız öğrencilerinin sayısı, erkek öğrencilerden daha fazladır; katılımcıların yarıya yakını il merkezlerinde ikamet etmektedir; katılımcıların büyük çoğunluğu kendisini sosyo-ekonomik açıdan orta düzeyde algılamaktadır.

2.2. Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmaya başlamadan önce etik kurul izni alınmış ve her bir katılımcının araştırmaya katılımı, onam formlarını doldurduktan sonra gerçekleşmiştir. Araştırma 01.08.2021-16.08.2021 tarihleri arasında yapılmıştır. Verilere ulaşmak amacıyla yarı-açık uçlu cümle doldurma tekniğinden yararlanılmıştır. Bu teknikle yapılan diğer birkaç çalışma¹⁶

16 Abdullah Dağcı - Saffet Kartopu, “University Students’ Perceptions Regarding The Holy Qur’an: A Metaphorical Study on Muslim Turk Sample”, *Turkish Studies* 11/7 (2016), 101-120; Saffet Kartopu – Abdullah Dağcı, “Üniversite Öğrencilerinin Hz.

gözden geçirilmiş ve “*Ahlak... gibidir/benzer, çünkü...*” ibaresini ve bazı değişkenleri içeren bir form, katılımcılara çevrimiçi olarak uygulanmıştır. Bu ifadedeki “çünkü” bağlacından sonra dile getirilen gerekçe cümleleri, kategorilerin doğru bir şekilde oluşturulmasına hizmet etmiştir. Çalışmanın geçerlilik-güvenilirliğini sağlamak amacıyla alan uzmanlarına danışılmış ve ulaşılan verileri değerlendirmek için veri analizi gerçekleştirilmiştir. Bu sayede ortak niteliklere sahip ifadelerden yola çıkarak kategorilendirmeler yapılmıştır. Araştırma sürecinde 130 kişi anket formunu doldurmasına rağmen, 22 katılımcı tarafından metafor üretilemediği için bu katılımcılar çalışma kapsamından çıkarılmış ve sadece 108 katılımcıdan elde edilen veriler değerlendirilmiştir. Ulaşılan veriler öncelikle Excel programına aktarılmış ve sonra ortak özellikleri bakımından kategorilendirilmiştir. Analiz sonuçları ise frekans (f) ve yüzde (%) dağılımları üzerinden sunulmuştur.

3. Bulgular ve Tartışma

Katılımcıların ifadelerini kategorilendirirken çalışmanın amaçları göz önünde bulundurulmuş, bu kapsamda literatür taraması yapılmış ve süreç boyunca alan uzmanlarının katkı ve eleştirileri dikkate alınmıştır. Bu bağlamda oluşturulan kategoriler ve metaforların bu kategoriler içinde dağılımları frekans ve yüzde olarak Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2: Oluşturulan Kategorilere Metaforların Dağılımı

Kategoriler	f [♦]	% [■]	Metaforlar	f [•]	% [*]
1 Sınırlayıcı bir unsur olarak ahlak	15	13,88	Din (5), hayat, öğretmen, trafik kuralları, devlet, patron, aile, buz, bıçak, hukuk, polis.	11	11,58
2 Yol gösterici bir unsur olarak ahlak	14	12,96	Dost (2), pusula (2), kutup yıldızı, beyin, öğütlerin toplamı, yol, araba, yaşam metodu, davetiye, el feneri, güneş, mum.	12	12,63
3 Koruyucu bir unsur olarak ahlak	12	11,11	İlaç (2), baba, evin çatısı, aşı, barınak, domino, kale, soba, anne, perde, zırh	11	11,58
4 Yansıtıcı bir unsur olarak ahlak	11	10,18	Ayna (2), su (2), kalp, toplum, huy, iç hal, çiçek, giysi, kişilik	9	9,47

Muhammed’e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 34/2 (2015), 217-235.

5	İhtiyaç olarak ahlak	11	10,18	İhtiyaç, hayat, yaşam kaynağı, toplumun direği, yastık, toplumun bel kemiği, hava, ev kolonu, tuğla, yapı taşı, can damarı	11	11,58
6	Birleştirici bir unsur olarak ahlak	10	9,25	Miknats (2), toplumun temeli, yapboz, yazılı olmayan kurallar, köprü, kum, örümcek ağı, gökyüzü, damar.	9	9,47
7	Çeşitlilik olarak ahlak	9	8,33	İnsan (2), gökkuşağı, sigara, oyun hamuru, düşünce, dünya, orman, akvaryum	8	8,42
8	İyileştirici bir unsur olarak ahlak	9	8,33	Akarsu (2), su artırma cihazı, deniz, yeni doğmuş çocuk, tamirci, çiçek, doktor, akciğer.	8	8,42
9	Geliştirici bir unsur olarak ahlak	6	5,55	Ağaç, zeytin ağacı, ışık, yağmur, asansör, karakter	6	6,32
10	Değer biçme açısından ahlak	4	3,78	Erdem, mücevher, elmas, maden	4	4,21
11	Diğer	7	6,48	Fidan (2), mutluluk, nilüfer, cahil, vicdan, ütü	6	7,32
TOPLAM		108	%100	TOPLAM	95	%100

♦: Metaforların belirlenen kategoriler içindeki frekans dağılımı.

▪: Metaforların belirlenen kategoriler içindeki yüzde dağılımı.

•: Her bir metaforun ilgili kategorideki frekans dağılımı.

*: Her bir metaforun ilgili kategorideki yüzde dağılımı.

Tablo 2’de katılımcıların ahlaka yönelik olarak sunduğu 108 metaforun 11 kategoriye frekans ve yüzde olarak dağılımı ve her bir metaforun ilgili kategorideki frekans ve yüzdeleri gösterilmektedir. Buna göre katılımcıların %13,88’i (n=15) ‘sınırlayıcı’, %12,96’sı (n=14) ‘yol gösterici’, %11,11’i (n=12) ‘koruyucu’, %10,18’i (n=11) ‘yansıtıcı’ ve ‘ihtiyaç’, %9,25’i (n=10) ‘birleştirici’, %8,33’ü (n=9) ‘çeşitlilik’ ve ‘iyileştirici’, %5,55’i (n=6) ‘geliştirici’, %3,78’i (n=4) ‘değer biçme’ ve %6,48’i (n=7) ‘diğer’ kategorilerinde yer almaktadır. Bu kategoriler ile katılımcılardan elde edilen değişkenler arasındaki ilişkiler aşağıda sunulmuştur.

3.1. Cinsiyet ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 3: Cinsiyet Açısından Kategorilerin Dağılımı

Cinsiyet		Kategoriler											
		Sınırlayıcı	Yol gösterici	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer	Diğer	Toplam
Kız	N	10	10	6	9	8	5	6	6	6	2	6	74
	Cinsiyet	13,	13.		12.	10.							
	◆	5	5	8.1	2	8	6.8	8.1	8.1	8.1	2.7	8.1	100
	% Kategori	66.	71.	50.	81.	72.	50.	66.	66.	100.	50.	85.	68.
	■	7	4	0	8	7	0	7	7	0	0	7	5
	Toplam	9.3	9.3	5.6	8.3	7.4	4.6	5.6	5.6	5.6	1.9	5.6	5
Erkek	N	5	4	6	2	3	5	3	3	0	2	1	34
	Cinsiyet	14.	11.	17.			14.						
	●	7	8	6	5.9	8.8	7	8.8	8.8	0.0	5.9	2.9	100
	% Kategori	33.	28.	50.	18.	27.	50.	33.	33.		50.	14.	31.
	*	3	6	0	2	3	0	3	3	0.0	0	3	5
	Toplam	4.6	3.7	5.6	1.9	2.8	4.6	2.8	2.8	0.0	1.9	0.9	5

◆ Kız öğrenciler tarafından üretilen metaforların aynı cinsiyet içindeki yüzde dağılımını gösterir.

■ Kız öğrenciler tarafından üretilen metaforların belirlenen kategoriler içindeki yüzde dağılımını gösterir.

● Erkek öğrenciler tarafından üretilen metaforların aynı cinsiyet içindeki yüzde dağılımını gösterir.

* Erkek öğrenciler tarafından üretilen metaforların belirlenen kategoriler içindeki yüzde dağılımını gösterir.

NOT: Aşağıdaki diğer değişkenler ile ilgili tablolarda da aynı yöntem takip edilmiştir.

Kızlar ile erkeklerin ahlak algısı arasında farklılıklar olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak sunulan metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Katılımcıların cinsiyet durumları ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 3'teki analiz sonuçlarına göre kız öğrenciler tarafından ahlak kavramı en fazla *sınırlayıcı* (n=10, %13,5) ve *yol gösterici* (n=10, %13,5) olarak algılanmışken erkek öğrenciler tarafından ise en çok *sınırlayıcı* (n=5, %14,7) ve *birleştirici* (n=5, %14,7) olarak algılanmıştır. Bunun yanında erkek öğrenciler tarafından geliştirici

kategorisinde hiç metafor üretilmemişken kız öğrenciler *değer biçme* (n=2, %2,7) kategorisinde en az sayıda metafor üretmişlerdir. Buna göre erkek öğrencilerin ahlakın geliştirici yönünü hiç dikkate almadıkları ve kız öğrencilerin ise ahlak kavramının değer biçme rolüne sınırlı sayıda düşünce atfettikleri görülmektedir.

3.2. Yaş Grupları ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 4: Yaş Açısından Kategorilerin Dağılımı

Yaş	Kategori											Toplam	
	Sınırlayıcı	Yol gösterici	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer	Diğer		
21 yaş ve altı	N	5	4	2	2	3	0	1	7	1	3	2	30
	Yaş	16.7	13.3	6.7	6.7	10.0	0.0	3.3	23.3	3.3	10.0	6.7	100
	Katego												
	ri	33.3	28.6	16.7	18.2	27.3	0.0	11.1	77.8	16.7	75.0	28.6	27.8
22 yaş	Topla	4.6	3.7	1.9	1.9	2.8	0.0	0.9	6.5	0.9	2.8	1.9	27.8
	N	3	2	10	5	1	7	7	2	2	1	3	43
	Yaş	7.0	4.7	23.3	11.6	2.3	16.3	16.3	4.7	4.7	2.3	7.0	100
	Katego												
ri	20.0	14.3	83.3	45.5	9.1	70.0	77.8	22.2	33.3	25.0	42.9	39.8	
23 yaş	Topla	2.8	1.9	9.3	4.6	0.9	6.5	6.5	1.9	1.9	0.9	2.8	39.8
	N	3	4	0	4	4	3	1	0	3	0	2	24
	Yaş	12.5	16.7	0.0	16.7	16.7	12.5	4.2	0.0	12.5	0.0	8.3	100
	Katego												
ri	20.0	28.6	0.0	36.4	36.4	30.0	11.1	0.0	50.0	0.0	28.6	22.2	
24 yaş ve üstü	Topla	2.8	3.7	0.0	3.7	3.7	2.8	0.9	0.0	2.8	0.0	1.9	22.2
	N	4	4	0	0	3	0	0	0	0	0	0	11
	Yaş	36.4	36.4	0.0	0.0	27.3	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100
	Katego												
ri	26.7	28.6	0.0	0.0	27.3	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	10.2	
Topla	3.7	3.7	0.0	0.0	2.8	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	10.2	

Yaş grupları ile ahlak algısı arasında farklılıklar olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak sunulan metaforları da etkileyeceği

düşünülmüştü. Katılımcıların yaşları ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 4'teki analiz sonuçlarına göre 21 yaş ve altı grup en çok *iyileştirici* (n=7, %23,3) kategorisinde metafor üretmişken *birleştirici* kategorisinde ise hiç metafor sunmamışlardır. Ayrıca 22 yaş grubu ise *koruyucu* (n=10, %23,3) kategorisinde en fazla metafor üretmiştir. Buna göre 21 yaş ve altı grubundaki katılımcılar için ahlaklı olmak, birey için iyileştirici bir rol oynarken; 22 yaş grubundaki katılımcılar için ise ahlaklı olmak, bireyi koruyucu bir işleve sahip olduğu görülür.

3.3. Yerleşim Yeri Değişkeni ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 5: Yerleşim Yeri Açısından Kategorilerin Dağılımı

Yerleşim yeri	Kategori										Toplam	
	Sınırlayıcı	Yol gösterici	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer		Diğer
N	6	9	4	4	8	5	4	3	3	3	2	51
ii	Yerleşim											
% yeri	11.8	17.6	7.8	7.8	15.7	9.8	7.8	5.9	5.9	5.9	3.9	100.0
% Kategori	40.0	64.3	33.3	36.4	72.7	50.0	44.4	33.3	50.0	75.0	28.6	47.2
Toplam	5.6	8.3	3.7	3.7	7.4	4.6	3.7	2.8	2.8	2.8	1.9	47.2
N	4	4	5	4	3	4	3	4	3	1	1	36
ilçe	Yerleşim											
% yeri	11.1	11.1	13.9	11.1	8.3	11.1	8.3	11.1	8.3	2.8	2.8	100.0
% Kategori	26.7	28.6	41.7	36.4	27.3	40.0	33.3	44.4	50.0	25.0	14.3	33.3
Toplam	3.7	3.7	4.6	3.7	2.8	3.7	2.8	3.7	2.8	0.9	0.9	33.3
N	5	1	3	3	0	1	2	2	0	0	4	21
Köy/kasaba	Yerleşim											
% yeri	23.8	4.8	14.3	14.3	0.0	4.8	9.5	9.5	0.0	0.0	19.0	100.0
% Kategori	33.3	7.1	25.0	27.3	0.0	10.0	22.2	22.2	0.0	0.0	57.1	19.4
Toplam	4.6	0.9	2.8	2.8	0.0	0.9	1.9	1.9	0.0	0.0	3.7	19.4

Yerleşim yerlerinin çeşitliliğine göre ahlak algısında da farklılıklar olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Katılımcıların ikamet ettikleri yerleşim yeri değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 5'teki analiz sonuçlarına göre il merkezinde ikamet edenler en çok 'yol gösterici' (n=9, %17,6) kategorisinde ve ilçe merkezinde ikamet edenler en çok *koruyucu* (n=5, %13,9) kategorisinde metafor üretmişlerdir. Bunun yanında

köy/kasabada ikamet edenler ise en çok 'sınırlayıcı' (n=5, %23.8) kategorisinde metafor sunmuşlardır. Dolayısıyla il merkezinde ikamet edenler ahlakı yol gösteren bir faktör olarak değerlendirirken ilçe merkezinde ikamet edenler ise ahlaka koruyucu bir işlev atfetmişlerdir. Bunun yanında köy/kasabada ikamet edenler tarafından ise ahlak, daha çok sınırlayıcı bir unsur olarak algılanmıştır.

3.4. Coğrafi Bölge ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 6: Coğrafi Bölge Açısından Kategorilerin Dağılımı

Coğrafi bölge	Kategori											Toplam	
	Sınırlayıcı	Yol gösterici	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer	Diğer		
N	6	10	3	5	6	2	5	4	3	1	2	47	
İç Anadolu	Coğrafi bölge	12.8	21.3	6.4	10.6	12.8	4.3	10.6	8.5	6.4	2.1	4.3	100.0
	% Kategor i	40.0	71.4	25.0	45.5	54.5	20.0	55.6	44.4	50.0	25.0	28.6	43.5
		5.6	9.3	2.8	4.6	5.6	1.9	4.6	3.7	2.8	0.9	1.9	43.5
Karadeniz	N	1	0	1	1	1	0	1	1	0	0	6	
	Coğrafi bölge	16.7	0.0	16.7	16.7	16.7	0.0	16.7	16.7	0.0	0.0	0.0	100.0
	% Kategor i	6.7	0.0	8.3	9.1	9.1	0.0	11.1	11.1	0.0	0.0	0.0	5.6
Akdeniz	N	6	2	4	5	1	4	2	1	1	2	28	
	Coğrafi bölge	21.4	7.1	14.3	17.9	3.6	14.3	7.1	3.6	3.6	7.1	0.0	100.0
	% Kategor i	40.0	14.3	33.3	45.5	9.1	40.0	22.2	11.1	16.7	50.0	0.0	25.9
Doğu Anadolu	N	0	0	2	0	0	2	1	0	0	1	6	
	Coğrafi bölge	0.0	0.0	33.3	0.0	0.0	33.3	16.7	0.0	0.0	16.7	0.0	100.0
	% Kategor i	0.0	0.0	16.7	0.0	0.0	20.0	11.1	0.0	0.0	25.0	0.0	5.6
	0.0	0.0	1.9	0.0	0.0	1.9	0.9	0.0	0.0	0.9	0.0	5.6	

Güneydoğu	N	1	0	1	0	3	1	0	1	1	0	1	9
	Coğrafi bölge	11.1	0.0	11.1	0.0	33.3	11.1	0.0	11.1	11.1	0.0	11.1	100.0
	% Kategor												
	i	6.7	0.0	8.3	0.0	27.3	10.0	0.0	11.1	16.7	0.0	14.3	8.3
		0.9	0.0	0.9	0.0	2.8	0.9	0.0	0.9	0.9	0.0	0.9	8.3
Marmara	N	0	0	0	0	0	1	0	1	0	0	2	4
	Coğrafi bölge	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	25.0	0.0	25.0	0.0	0.0	50.0	100.0
	% Kategor												
	i	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	10.0	0.0	11.1	0.0	0.0	28.6	3.7
		0.0	0.0	0.0	0.0	0.9	0.0	0.9	0.0	0.0	1.9	3.7	
Ege	N	1	2	1	0	0	0	0	1	1	0	2	8
	Coğrafi bölge	12.5	25.0	12.5	0.0	0.0	0.0	0.0	12.5	12.5	0.0	25.0	100.0
	% Kategor												
	i	6.7	14.3	8.3	0.0	0.0	0.0	0.0	11.1	16.7	0.0	28.6	7.4
		0.9	1.9	0.9	0.0	0.0	0.0	0.9	0.9	0.0	1.9	7.4	

Coğrafi bölge farklılıklarına göre ahlak algısında farklılıklar olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Katılımcıların ikamet ettikleri coğrafi bölge değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkileri gösteren Tablo 6'daki analiz sonuçlarına göre İç Anadolu bölgesinde ikamet edenler 'yol gösterici' (n=10, %21,3) kategorisinde en çok ve 'değer biçme' (n=1, %2,1) kategorisinde en az metafor üretmişlerdir. Akdeniz bölgesinde ikamet edenler ise 'sınırlayıcı' (n=6, %21,4) kategorisinde en çok metafor sunmuşlardır. Buna göre ahlak, İç Anadolu bölgesinde ikamet edenler tarafından daha çok yol gösterici olarak algılanmışken Akdeniz bölgesinde ikamet edenler tarafından ise sınırlayıcı bir unsur olarak düşünülmüştür.

3.5. Sosyo-Ekonomik Düzey Algısı ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 7: Sosyo-ekonomik Düzey Algısı Açısından Kategorilerin Dağılımı

Sosyo-ekonomik düzey		Kategori											
		Sınırlayıcı	Yol göst.	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer	Diğer	Toplam
N		1	3	2	1	3	1	0	1	1	2	0	15
Düşük	Sosyo-eko. düzey	6.7	20.0	13.3	6.7	20.0	6.7	0.0	6.7	6.7	13.3	0.0	100
	Kategori	6.7	21.4	16.7	9.1	27.3	10.0	0.0	11.1	16.7	50.0	0.0	13.9
	Toplam	0.9	2.8	1.9	0.9	2.8	0.9	0.0	0.9	0.9	1.9	0.0	13.9
N		12	11	6	10	7	5	6	5	5	0	5	72
Orta	Sosyo-eko. düzey	16.7	15.3	8.3	13.9	9.7	6.9	8.3	6.9	6.9	0.0	6.9	100.
	Kategori	80.0	78.6	50.0	90.9	63.6	50.0	66.7	55.6	83.3	0.0	71.4	66.7
	Toplam	11.1	10.2	5.6	9.3	6.5	4.6	5.6	4.6	4.6	0.0	4.6	66.7
N		2	0	4	0	1	4	3	3	0	2	2	21
Yüksek	Sosyo-eko. düzey	9.5	0.0	19.0	0.0	4.8	19.0	14.3	14.3	0.0	9.5	9.5	100.
	Kategori	13.3	0.0	33.3	0.0	9.1	40.0	33.3	33.3	0.0	50.0	28.6	19.4
	Toplam	1.9	0.0	3.7	0.0	0.9	3.7	2.8	2.8	0.0	1.9	1.9	19.4

Sosyo-ekonomik düzey algısı açısından farklı kategorilerde bulunmanın ahlak algısında farklılıklara neden olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Katılımcıların sosyo-ekonomik düzey algısı değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 7'deki analiz sonuçlarına göre sosyo-ekonomik düzeylerini orta olarak algılayanların en çok 'sınırlayıcı' (n=12, %16,7) ve 'yansıtıcı' (n=10, %13,9) kategorilerinde metafor ürettikleri; yüksek olarak algılayanların ise en çok 'koruyucu' (n=4, %19,0) ve 'birleştirici' (n=4, %19,0) kategorilerinde metafor sundukları görülmektedir. Buna göre kendini orta sosyo-ekonomik düzeyde algılayanların ahlaka ilişkin olarak sınırlayıcı ve yansıtıcı atıflar yaptıkları ortaya çıkmıştır.

3.6. Ahlakî Tutuma Etki Eden Faktör ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 8: Ahlakî Tutuma Etki Eden Faktör Açısından Kategorilerin Dağılımı

Ahlakî tutuma etki eden faktör*	Kategori										Toplam		
	Sınırlayıcı	Yol göst.	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Diğer		Diğer	
N	1	5	3	2	3	2	1	4	3	0	0	24	
Anne	Ahlakî tutuma etki eden faktör	4.2	20.8	12.5	8.3	12.5	8.3	4.2	16.7	12.5	0.0	0.0	100.0
	Kategori	6.7	35.7	25.0	18.2	27.3	20.0	11.1	44.4	50.0	0.0	0.0	22.2
	Toplam	0.9	4.6	2.8	1.9	2.8	1.9	0.9	3.7	2.8	0.0	0.0	22.2
Baba	N	5	0	2	0	1	1	1	1	0	1	2	14
	Ahlakî tutuma etki eden faktör	35.7	0.0	14.3	0.0	7.1	7.1	7.1	7.1	0.0	7.1	3	100.0
	Kategori	33.3	0.0	16.7	0.0	9.1	10.0	11.1	11.1	0.0	0	6	13.0
	Toplam	4.6	0.0	1.9	0.0	0.9	0.9	0.9	0.9	0.0	0.9	1.9	13.0
Anne ve baba birlikte	N	7	7	4	7	7	4	6	3	3	2	5	55
	Ahlakî tutuma etki eden faktör	12.7	12.7	7.3	12.7	12.7	7.3	10.9	5.5	5.5	3.6	9.1	100.0
	Kategori	46.7	50.0	33.3	63.6	63.6	40.0	66.7	33.3	50.0	0	4	50.9
	Toplam	6.5	6.5	3.7	6.5	6.5	3.7	5.6	2.8	2.8	1.9	4.6	50.9
Arkadaşlar	N	2	0	1	2	0	2	0	0	0	0	0	7
	Ahlakî tutuma etki eden faktör	28.6	0.0	14.3	28.6	0.0	28.6	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
	Kategori	13.3	0.0	8.3	18.2	0.0	20.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	6.5
	Toplam	1.9	0.0	0.9	1.9	0.0	1.9	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	6.5
Öğretmenler	N	0	1	1	0	0	1	0	0	0	0	0	3
	Ahlakî tutuma etki eden faktör	0.0	33.3	33.3	0.0	0.0	33.3	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	100.0
	Kategori	0.0	7.1	8.3	0.0	0.0	10.0	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.8
	Toplam	0.0	0.9	0.9	0.0	0.0	0.9	0.0	0.0	0.0	0.0	0.0	2.8
Diğerleri	N	0	1	1	0	0	0	1	1	0	1	0	5
	Ahlakî tutuma etki eden faktör	0.0	20.0	20.0	0.0	0.0	0.0	20.0	20.0	0.0	0	0.0	100.0

													25.
Kategori	0.0	7.1	8.3	0.0	0.0	0.0	11.1	11.1	0.0	0	0.0	4.6	
Toplam	0.0	0.9	0.9	0.0	0.0	0.0	0.9	0.9	0.0	0.9	0.0	4.6	

* Sizce ahlak ile ilgili tutumlarınızın (duygu, düşünce, davranış) oluşumunda en çok kim etkili olmuştur?

Ahlakî tutuma etki eden faktörlerdeki çeşitliliğin ahlak algısında farklılıklara neden olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Ahlakî tutuma etki eden faktör değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 8'deki analiz sonuçlarına göre ahlakî tutumlarına en çok etki eden faktör olarak *anne* cevabını verenlerin en fazla *yol gösterici* (n=5, %20,8); *baba* cevabını verenlerin ise en fazla 'sınırlayıcı' (n=5, %35,7) kategorilerinde metafor sundukları görülmektedir. Diğer yandan *anne ve babanın her ikisinin etki ettiğini* düşünenler ise 'sınırlayıcı', 'yol gösterici', 'yansıtıcı' ve 'ihtiyaç' kategorilerinin her birinde aynı sayıda (n=7, %12,7) metafor üretmişlerdir. Buna göre 'baba' cevabını verenlerin ahlakın sınırlayıcı yönüne atıf yaptıkları, 'anne' cevabını verenlerin ise yol gösterici yönüne işaret ettikleri söylenebilir. Hem anne hem de babalarının birlikte etkili olduğunu düşünen katılımcıların ise ahlakın dört farklı yönüne eşit düzeyde atıf yaptıkları tespit edilmiştir.

3.7. Toplumsal Ahlak Düzeyi Algısı ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 9: Toplumsal Ahlak Düzeyi Algısı Açısından Kategorilerin Dağılımı

		Kategori											
		Sınırlayıcı	Yol göst.	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer	Diğer	Toplam
Toplumsal ahlak düzeyi algısı*													
N		0	3	2	2	1	0	2	2	0	1	0	13
Çok kötü	Toplumsal ahlak düzeyi algısı	0.0	23.1	15.4	15.4	7.7	0.0	15.4	15.4	0.0	7.7	0.0	100.0
	% Kategori	0.0	21.4	16.7	18.2	9.1	0.0	22.2	22.2	0.0	25.0	0.0	12.0
Toplam		0.0	2.8	1.9	1.9	0.9	0.0	1.9	1.9	0.0	0.9	0.0	12.0

	N	7	4	3	3	4	1	4	2	4	2	3	37
Kötü	Toplumsal ahlak düzeyi												
	% algısı	18.9	10.8	8.1	8.1	10.8	2.7	10.8	5.4	10.8	5.4	8.1	100.0
	Kategori	46.7	28.6	25.0	27.3	36.4	10.0	44.4	22.2	66.7	50.0	42.9	34.3
	Toplam	6.5	3.7	2.8	2.8	3.7	0.9	3.7	1.9	3.7	1.9	2.8	34.3
	N	5	6	2	6	3	3	1	1	2	0	2	31
Normal	Toplumsal ahlak düzeyi												
	% algısı	16.1	19.4	6.5	19.4	9.7	9.7	3.2	3.2	6.5	0.0	6.5	100.0
	Kategori	33.3	42.9	16.7	54.5	27.3	30.0	11.1	11.1	33.3	0.0	28.6	28.7
	Toplam	4.6	5.6	1.9	5.6	2.8	2.8	0.9	0.9	1.9	0.0	1.9	28.7
	N	2	1	3	0	2	4	1	2	0	0	1	16
İyi	Toplumsal ahlak düzeyi												
	% algısı	12.5	6.3	18.8	0.0	12.5	25.0	6.3	12.5	0.0	0.0	6.3	100.0
	Kategori	13.3	7.1	25.0	0.0	18.2	40.0	11.1	22.2	0.0	0.0	14.3	14.8
	Toplam	1.9	0.9	2.8	0.0	1.9	3.7	0.9	1.9	0.0	0.0	0.9	14.8
	N	1	0	2	0	1	2	1	2	0	1	1	11
Çok iyi	Toplumsal ahlak düzeyi												
	% algısı	9.1	0.0	18.2	0.0	9.1	18.2	9.1	18.2	0.0	9.1	9.1	100.0
	Kategori	6.7	0.0	16.7	0.0	9.1	20.0	11.1	22.2	0.0	25.0	14.3	10.2
	Toplam	0.9	0.0	1.9	0.0	0.9	1.9	0.9	1.9	0.0	0.9	0.9	10.2

* Sizce toplumsal ahlakımız ne düzeydedir?

Toplumsal ahlak düzeyi algısındaki çeşitliliğin ahlak algısında farklılıklara neden olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Toplumsal ahlak düzeyi algısı değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 9'daki analiz sonuçlarına göre toplumsal ahlak düzeyini *kötü* algılayanlar *sınırlayıcı* (n=7, %18,9) kategorisinde en çok metafor üretmişken, *normal* algılayanlar ise 'yol gösterici' (n=6, %19,4) ve 'yansıtıcı' (n=6, %19,4) kategorilerinde en çok metafor sunmuşlardır. Buna göre toplumsal ahlakımızın kötü durumda olduğunu dile getirenler ahlaka sınırlayıcı bir rol yüklemişlerken, toplumsal ahlakın normal durumda olduğunu belirtenler ise ahlakı en çok yol gösterici ve yansıtıcı olarak düşünmüşlerdir.

3.8. Ahlak Üzerinde En Etkili Faktör ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 10: Ahlak Üzerinde En Etkili Faktör Açısından Kategorilerin Dağılımı

		Kategori										Toplam		
		Sınırlayıcı	Yol göst.	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer		Diğer	
Ahlak üzerinde en etkili faktör*		N	7	10	3	5	5	4	3	3	3	2	3	48
Aile	Ahlak üzerinde en etkili faktör	%	14.6	20.8	6.3	10.4	10.4	8.3	6.3	6.3	6.3	4.2	6.3	100.0
	Kategori	%	46.7	71.4	25.0	45.5	45.5	40.0	33.3	33.3	50.0	50.0	42.9	44.4
	Toplam	%	6.5	9.3	2.8	4.6	4.6	3.7	2.8	2.8	2.8	1.9	2.8	44.4
	N		4	3	4	5	4	2	3	4	3	1	4	37
Toplum	Ahlak üzerinde en etkili faktör	%	10.8	8.1	10.8	13.5	10.8	5.4	8.1	10.8	8.1	2.7	10.8	100.0
	Kategori	%	26.7	21.4	33.3	45.5	36.4	20.0	33.3	44.4	50.0	25.0	57.1	34.3
	Toplam	%	3.7	2.8	3.7	4.6	3.7	1.9	2.8	3.7	2.8	0.9	3.7	34.3
	N		3	1	3	1	1	3	2	1	0	1	0	16
Din	Ahlak üzerinde en etkili faktör	%	18.8	6.3	18.8	6.3	6.3	18.8	12.5	6.3	0.0	6.3	0.0	100.0
	Kategori	%	20.0	7.1	25.0	9.1	9.1	30.0	22.2	11.1	0.0	25.0	0.0	14.8
	Toplam	%	2.8	0.9	2.8	0.9	0.9	2.8	1.9	0.9	0.0	0.9	0.0	14.8
	N		1	0	2	0	1	1	1	1	0	0	0	7
Fikrim yok	Ahlak üzerinde en etkili faktör	%	14.3	0.0	28.6	0.0	14.3	14.3	14.3	14.3	0.0	0.0	0.0	100.0
	Kategori	%	6.7	0.0	16.7	0.0	9.1	10.0	11.1	11.1	0.0	0.0	0.0	6.5
	Toplam	%	0.9	0.0	1.9	0.0	0.9	0.9	0.9	0.9	0.0	0.0	0.0	6.5
	N		1	0	2	0	1	1	1	1	0	0	0	7

* Sizce bir toplumun ahlakı üzerinde en çok hangisi etkilidir?

Ahlak üzerinde en etki eden faktörlerdeki çeşitliliğin ahlak algısında farklılıklara neden olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Ahlak üzerinde en etkili faktör değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 10'daki analiz sonuçlarına göre *aile* cevabını verenler en çok *yol gösterici*

(n=10, %20,8) kategorisinde metafor üretmişlerken *toplum* cevabını verenler ise *yansıtıcı* (n=5, %13,5) kategorisinde en çok metafor sunmuşlardır. Buna göre ahlak üzerinde ailenin en çok etkili olduğunu düşünenler ahlakî bir yol gösterici olarak algılarken, ahlak üzerinde toplumun en etkili faktör olduğunu düşünenler ise ahlakî yansıtıcı bir unsur olarak düşünmektedirler.

3.9. Türkiye'nin Ahlakî Durumu Algısı ile Kategoriler Arasındaki İlişki

Tablo 11: Türkiye'nin Ahlakî Durumu Algısı Açısından Kategorilerin Dağılımı

Türkiye'nin ahlakî durumu algısı*		Kategori										Toplam	
		Sınırlayıcı	Yol göst.	Koruyucu	Yansıtıcı	İhtiyaç	Birleştirici	Çeşitlilik	İyileştirici	Geliştirici	Değer		Diğer
Kesinlikle katılmıyorum	N	3	5	1	1	0	0	2	2	2	0	0	16
	Türkiye'nin ahlakî durumu algısı	18.8	31.3	6.3	6.3	0.0	0.0	12.5	12.5	12.5	0.0	0.0	100.0
	Kategori	20.0	35.7	8.3	9.1	0.0	0.0	22.2	22.2	33.3	0.0	0.0	14.8
	Toplam	2.8	4.6	0.9	0.9	0.0	0.0	1.9	1.9	1.9	0.0	0.0	14.8
	%												
Katılmıyorum	N	5	8	5	7	8	5	3	3	3	2	5	54
	Türkiye'nin ahlakî durumu algısı	9.3	14.8	9.3	13.0	14.8	9.3	5.6	5.6	5.6	3.7	9.3	100.0
	Kategori	33.3	57.1	41.7	63.6	72.7	50.0	33.3	33.3	50.0	0	4	50.0
	Toplam	4.6	7.4	4.6	6.5	7.4	4.6	2.8	2.8	2.8	1.9	4.6	50.0
	%												
Katlıyorum	N	6	1	2	3	1	2	3	3	1	1	2	25
	Türkiye'nin ahlakî durumu algısı	24.0	4.0	8.0	12.0	4.0	8.0	12.0	12.0	4.0	4.0	8.0	100.0
	Kategori	40.0	7.1	16.7	27.3	9.1	20.0	33.3	33.3	16.7	0	6	23.1
	Toplam	5.6	0.9	1.9	2.8	0.9	1.9	2.8	2.8	0.9	0.9	1.9	23.1
	%												

Kesinlikle katılıyorum	N	1	0	4	0	2	3	1	1	0	1	0	13
	Türkiye'nin ahlakî durumu												
% algısı	7.7	0.0	30.8	0.0	15.4	23.1	7.7	7.7	0.0	7.7	0.0		100.0
Kategori	6.7	0.0	33.3	0.0	18.2	30.0	11.1	11.1	0.0	0	0.0		12.0
Toplam	0.9	0.0	3.7	0.0	1.9	2.8	0.9	0.9	0.0	0.9	0.0		12.0

* "Türkiye, dünyadaki en ahlaklı ülkelerden biridir" fikrine ne düzeyde katılıyorsunuz?

Türkiye'nin ahlakî durumu algısındaki çeşitliliğin ahlak algısında farklılıklara neden olacağı ve bu durumun ahlaka ilişkin olarak geliştirilen metaforları da etkileyeceği düşünülmüştü. Türkiye'nin ahlakî durumu algısı değişkeni ile kategoriler arasındaki ilişkiyi gösteren Tablo 11'deki analiz sonuçlarına göre *katılmıyorum* cevabını verenler en çok *yol gösterici* (n=8, %14,8) ve *'ihtiyaç'* (n=8, %14,8) kategorilerinde metafor üretmişlerken *katılıyorum* cevabını verenler ise *sınırlayıcı* (n=6, %24,0) kategorisinde en çok metafor sunmuşlardır. Buna göre Türkiye'nin dünyadaki en ahlaklı ülkelerden biri olduğu görüşüne katılmayanlar ahlakî yol gösterici ve ihtiyaç olarak algılamışlarken, bu görüşe katılanlar ise ahlaka sınırlayıcı bir rol biçmişlerdir.

Tartışma

Ahlak kurallarının doğrudan hukuki bir yaptırımı olmayabilir ama toplumsal açıdan değerlendirildiğinde bireyin davranışlarını şekillendiren bir unsurdur.¹⁷ Sumner tarafından ahlak, gelenek-göreneklerden daha fazla toplumsal yaptırımları olan sosyal bir norm olarak ifade edilir.¹⁸ Diğer yandan din ve hukukta olduğu gibi ahlakî kurallar dikkate alınarak yapılan düzenlemeler insan hürriyetinin çerçevesini çizer.¹⁹ Durkheim ise ahlakın düzen, vazgeçme ve özgürlük olmak üzere üç temel ilkesi olduğunu belirtir.²⁰ Dolayısıyla ahlak

¹⁷ Ali Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam", *Ekev* 8/18 (2014), 194.

¹⁸ William Graham Sumner, *Folkways* (New York: Dover Pub., 1959), 28.

¹⁹ Recep Kılıç, "Ahlak Kavramının Analizi". *İslam Ahlakı ve Sevgi* (Ankara: TDV Yayınevi, 2006), 37-48.

²⁰ Emile Durkheim - Paul Fauconnet, *Terbiye ve Sosyoloji*, çev. İ. Memduh Seydol (İstanbul: Sinan Matbaası, 1950), 25-26.

kavramının çok farklı boyutlardan oluştuğu ve birçok faktör ile ilişki içinde olduğu söylenebilir.

Ahlak gelişimi; kişilik gelişimi, toplumsal gelişim ve duygusal gelişim ile çok yakından ilişkilidir ve bazı gelişim kuramcıları ahlakî gelişimi, kişilik gelişiminin ya da toplumsal gelişimin içinde incelemişlerdir.²¹ Ahlakî gelişim sürecinde cinsiyetler arasında benzerlikler ve farklılıklar görülür. Bu bağlamda araştırma bulgularına bakıldığında hem kız hem de erkek katılımcılar tarafından ahlakın 'sınırlayıcı' özelliğine atıflar yapılması cinsiyetler arasındaki benzerliği gösterir. Diğer yandan kızların ahlakın 'yol gösterici' yönüne daha fazla atıf yaptıkları halde erkeklerin 'birleştirici' yönüne daha fazla işaret etmeleri ise cinsiyetler arasındaki farklılıklar olması ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Yapılan bazı araştırmalarda kız öğrencilerin erkek öğrencilerden ahlakî olarak daha olgun oldukları tespit edilmişken²² bazı araştırmalarda ise erkeklerin ahlakî olgunluk düzeyinin kızlardan daha yüksek olduğuna ulaşılmıştır.²³ Bazılarında ise cinsiyetler arasında herhangi bir farklılık elde edilememiştir.²⁴ Diğer yandan ahlakî yargı

²¹ Abanoz, Süleyman, "6-12 Yaş Arası Çocukların Dinî ve Ahlakî Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü." *Türk Din Psikolojisi Dergisi* /1 (2008), 119-148.

²² Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri*, 124; Kaya - Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç İle Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 24; Aktaş - Kartopu, "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi", 121-143; Ahmet Alkal - Mehmet Kök, "Ahlakî Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2016), 509-529; Savaş, *Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş Ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*, 35;

²³ Fatih Evli, *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlakî Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 53.

²⁴ Engin Efek vd., "Spor Bilimleri Alanında Okuyan Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Gelişim Düzeyleriyle Spor Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Journal of Social And Humanities Sciences Research* 5/29 (2018), 3898; Bilal Söylemez - Cemil Oruç, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Düzeylerinin Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi", *Turkish Studies* 13/19 (2018), 1605; Nurten Kmtar, "İngiltere'li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk", *The Journal of Social Science* 5/10 (2021), 487; Hacı Yusuf Acuner, *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî Yargı Gelişimi ve Ahlak*

açısından cinsiyetler arasında farklılıkların olduğuna ulaşan araştırmalar mevcutken,²⁵ bazı çalışmalarda ise cinsiyet açısından ahlakî yargı açısından herhangi bir farklılığa ulaşamamıştır.²⁶

Ahlakî değerler kişiliğin şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Bu nedenle ahlakî değerler hem bebeklik çağından başlayarak insanın iyi, güzel, olumlu değerlerle yetiştirilmesi için hem de birey ve toplumun barış, huzur ve mutluluğu için önemlidir.²⁷ Ahlakî değerlerin edinilmesi, çocuğun manevi açıdan gelişmesi, şahsiyetinin oluşması ve bilişsel gelişimiyle yakından ilişkilidir.²⁸ Bunun yanında küçük yaşlardan itibaren ahlakî değerlere önem verilirse güçlü bir şahsiyet oluşur.²⁹ Bu nedenle ahlakî gelişim açısından yaş grupları arasında farklılıklar görüldüğü söylenebilir. Bu bağlamda araştırma bulgularına bakıldığında 21 yaş ve altındaki katılımcıların ahlakın iyileştirici yönüne ve 22 yaş grubundakilerin ise ahlakın koruyucu yönüne ilişkin atıflar yapmaları yaş grupları arasında ahlak algısındaki farklılığı açıklayabilir. Yapılan araştırmalara bakıldığında ahlakî olgunluk düzeyinin yaşa göre değişiklik göstermediğini tespit eden araştırmaların³⁰ yanında, yaş

Eğitimi (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 71.

²⁵ Mevlüt Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993), 94; Harun Süslü, *Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: İncesu Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 97.

²⁶ Filiz Gültekin, *Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlakî Yargı Yeteneğine Etkisi*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 49.

²⁷ Kızıler, "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi", 5-17

²⁸ Yener Özen, "Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi?", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/5 (2011), 63-87.

²⁹ M. Naci Kula, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*, ed. Hayati Hökelekli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 56.

³⁰ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri*, 128; Osman Savaş, *Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 52.

arttıkça ahlakî olgunluk düzeyinin de arttığını tespit eden araştırmalar³¹ da mevcuttur. Bununla paralel olarak ahlakî yargı ile yaş arasında anlamlı farklılık olmadığına ulaşan araştırmaların yanında,³² ahlakî yargı puanlarının yaşa göre arttığını tespit eden bir araştırma³³ da mevcuttur.

Ahlakî değerler insanoğluna diğer insanları düşünme, başkalarına zarar vermeden yaşama ve hatta onlara faydalı olma duygusu aşılardır.³⁴ Bireyin köy, ilçe ve il merkezinde yaşaması onun ahlak algısının yönünü ve niteliğini doğrudan etkiler. Bu nedenle farklı yerleşim yerlerinde ikamet etmenin, bireyin ahlak algılarında farklılıklara yol açacağı söylenebilir. Bu bağlamda araştırma bulguları değerlendirildiğinde il merkezinde ikamet edenlerin ahlakın 'yol gösterici', ilçe merkezinde ikamet edenlerin 'koruyucu' ve köy/kasabada ikamet edenlerin ise 'sınırlayıcı' yönüne en çok atıfta bulunmaları, bireyin ahlak algısının ikamet edilen yerleşim birimine göre farklılaşmasını açıklayabilir. Yapılan araştırmalara bakıldığında yerleşim yeri değişkeni ile ahlakî olgunluk düzeyi arasındaki ilişkiye yönelik çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre en yüksek ahlakî olgunluk puanına ilçe merkezinde oturanların³⁵, en düşük puana köyde ikamet edenlerin,³⁶ en düşük puana şehir merkezinde ikamet edenlerin³⁷ olduğunu tespit eden çeşitli çalışmalar mevcuttur. Bunun yanında yerleşim yerine göre ahlakî olgunlukta herhangi bir farklılık olmadığına ulaşan bir çalışma da

³¹ Kımtar, "İngiltere'li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk", 474-499; Alkal – Kök, "Ahlakî Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi", 519.

³² Söylemez - Oruç, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Düzeyleri"; Kaya, Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları, 96; Evli, Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlakî Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri, 58.

³³ Gültekin, Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlakî Yargı Yeteneğine Etkisi, 52.

³⁴ Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta", 194.

³⁵ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri*, 124; Savaş, Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 140.

³⁶ Savaş, Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 54.

³⁷ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri*, 140.

vardır.³⁸ Bunun paralel olarak ahlakî yargı düzeyinin en yüksek ilçede olduğunu,³⁹ en yüksek şehir merkezinde ikamet edenlerde olduğunu,⁴⁰ en düşük köyde ikamet edenlerde olduğunu⁴¹ tespit eden çalışmalar da mevcuttur.

Toplumlar ahlakî açıdan birbirlerinden farklılık gösterirken, aynı toplumdaki bireylerin ahlakî özellikleri benzerlik gösterir.⁴² Coğrafi bölgeler arasındaki kültür, gelenek-görenek, yaşam tarzı gibi farklılıklar bu bölgelerde yaşayanların ahlak algılarında farklılaşmalara yol açabilir. Bu bağlamda araştırmanın bulgularına bakıldığında İç Anadolu bölgesinde ikamet edenlerin ahlakın en çok yol gösterici; Akdeniz bölgesinde yaşayanların ise en çok sınırlayıcı özelliğine dair düşünce beyan etmelerinin coğrafi bölgeler arasında ahlakî farklılıklar olması beklentisiyle paralellik gösterdiği söylenebilir. Yapılan bir çalışmada⁴³ ise ahlakî olgunluk düzeyinin coğrafi bölgelere göre değişiklik göstermediği tespit edilmiştir.

Kimlik kazanımı ve benliğin şekillenmesi süreçlerine etki eden unsurlardan birinin sosyo-ekonomik düzey olduğu söylenebilir. Ahlak normlarının kazanılması ve bireyin ahlakî düşünce yapısının şekillenmesi hem kendi hem de ailevi sosyo-ekonomik durumundan etkilenir. Bireyin ahlaka ilişkin algılarının oluşumunda bu durumun oldukça etkili bir faktör olduğu ifade edilebilir. Bu kapsamda araştırma bulguları değerlendirildiğinde sosyo-ekonomik düzeyini 'orta' düzeyde algılayanların ahlakın 'sınırlayıcı' ve 'yansıtıcı'; 'yüksek' düzeyde algılayanların ise 'koruyucu' ve 'birleştirici' yönlerine vurgu yapmaları,

³⁸ Kaya - Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç İle Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 32.

³⁹ Gültekin, Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlakî Yargı Yeteneğine Etkisi, 53.

⁴⁰ Söylemez - Oruç, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Düzeyleri"; Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları*, 1607.

⁴¹ Söylemez - Oruç, "Üniversite öğrencilerinin Ahlakî Yargı düzeyleri", 1607; Gültekin, Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlakî Yargı Yeteneğine Etkisi, 54.

⁴² Akdoğan, "Toplumsal ahlak sorunları", 181-199.

⁴³ Savaş, Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 56.

sosyo-ekonomik açıdan ahlak algısındaki farklılaşmayı açıklayabilir. Yapılan araştırmalara bakıldığında sosyo-ekonomik düzey arttıkça ahlakî olgunluk düzeyinin de arttığına⁴⁴ ve sosyo-ekonomik düzey ile ahlakî olgunluk düzeyi arasında farklılıklar olduğuna⁴⁵ ulaşılmıştır. Bunun yanında sosyo-ekonomik düzey ile ahlakî olgunluk düzeyleri arasında farklılıklara ulaşamayan bir araştırmaya da rastlanmıştır.⁴⁶ Bununla paralel olarak ahlakî duyarlılık ile sosyo-ekonomik düzey arasında farklılıklara ulaşan bir araştırmaya ulaşılmışken⁴⁷ bu iki değişken arasında anlamlı farklılıklara ulaşamayan araştırmalar da mevcuttur.⁴⁸

Ahlakî değerler, insanca yaşamının yollarını gösterir ve ahlakî değerlere bağlı hayat, insanlığı iyiye ve güzele ulaştırır.⁴⁹ Anne ve baba faktörünün bu değerlerin çocuklara verilmesinde farklılıklar oluşturduğu söylenebilir. Bu bağlamda araştırmanın bulguları değerlendirildiğinde ahlakî tutuma etki eden en önemli faktör olarak 'anne' cevabını verenlerin ahlakın en çok 'yol gösterici'; 'baba' cevabını verenlerin ise en çok 'sınırlayıcı' yönüne vurgu yapmalarının bu durum ile paralellik gösterdiği söylenebilir.

Sosyal yaşamımızda ahlakî değerler, yadsınmayacak bir anlam ve önem taşır.⁵⁰ Çünkü toplumdaki bireyleri bir araya getiren ve aralarında kaynaşmayı sağlayan en önemli bağlardan birisi de ahlakî bağlardır. Diğer yandan ahlak, birlikte yaşamının söz konusu olduğu ortamlarda

⁴⁴ Kımtır, "İngiltere'li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk", 474-499.

⁴⁵ Şengün, *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeyleri*, 164; Savaş, Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî Olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi, 57; Alkal – Kök, "Ahlakî Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi", 523; Evli, Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlakî Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri, 60.

⁴⁶ Kaya – Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç ile Ahlakî Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 31.

⁴⁷ Türkan Karaca, "Hemşirelik Öğrencilerinin Ahlakî Duyarlılıklarının İncelenmesi", *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 5/1 (2018), 26.

⁴⁸ Söylemez - Oruç, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Düzeyleri", 1608; Kaya, *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargıları*, 126.

⁴⁹ Akdoğan, "Toplumsal Ahlak Sorunları", 181-199.

⁵⁰ Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta", 194.

gündeme gelen ve geçerli olan bir kavramdır.⁵¹ Bu düzlemde ahlak, toplum hayatının olmazsa olmaz şartlarından biridir. Çünkü neyin iyi, neyin kötü olduğu hakkında ortak bir anlayış bulunmazsa, insanlar arasında düzen ve huzur yerine kargaşa hüküm sürer.⁵² Bu nedenle toplumun ahlak düzeyi bireylerin ahlak algılarında farklılaşmalara neden olur. Araştırma bulgularında toplumsal ahlak düzeyini kötü olarak görenlerin ahlakı en çok sınırlayıcı; normal olarak görenlerin ise en çok yol gösterici ve yansıtıcı yönüne vurgu yapmaları bu durumu destekler mahiyettedir.

Ahlak, düzenlemeler vasıtasıyla insanların bir arada huzur içinde yaşamalarını sağlar.⁵³ Diğer yandan Kur'an ise ahlakî erdemleri, kişiyi karakter ve toplumsal statü açısından yükselten davranışlar olarak değerlendirir.⁵⁴ Bu açıdan hem toplumun kendisi hem de aile ve dinî inanç gibi unsurlar ahlak algısında farklılıklara yol açabilir. Araştırma bulguları bu bağlamda değerlendirildiğinde ahlak üzerinde en etkili faktörün 'aile' olduğunu belirtenlerin ahlakın en çok 'yol gösterici'; 'toplum' olduğunu ifade edenlerin ise en çok 'yansıtıcı' yönüne dair düşünceler dile getirmeleri bu durum ile paralellik gösterir.

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar her insan ve toplumun ahlakî bir yapısı bulunur.⁵⁵ Çünkü ahlakî değerlere bireysel açıdan olduğu gibi toplumsal açıdan da ihtiyaç duyulur.⁵⁶ Diğer yandan her toplumun kendine has bir ahlak anlayışı vardır⁵⁷ ve ahlak toplumların sürekliliği için çok önemlidir.⁵⁸ Bu nedenle bireyin içinde yaşadığı toplumu diğer toplumlarla kıyaslamasının onun ahlak algısında

⁵¹ Ö. Naci Soykan, "Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı Mıdır?", *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2007), 51.

⁵² Hamdi Kızıler, "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi", *Milli Eğitim* /204 (2014), 5-17.

⁵³ Kızıler, "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi", 5-17.

⁵⁴ Eren, "Toplumsal Norm, Ahlak ve Din", 289-316.

⁵⁵ Akdoğan, "Toplumsal Ahlak Sorunları", 181-199.

⁵⁶ Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta", 193.

⁵⁷ Nurettin Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 17.

⁵⁸ Nermin Ç. Arıdağ - Asuman Yüksel, "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Yargı Yetenekleri ile Empati Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/2 (2010), 683-727.

farklılıklara neden olacağı ifade edilebilir. Araştırma bulgularına bakıldığında Türkiye'nin dünyadaki en ahlaklı ülkelerden biri olduğu fikrine katılmayanların, ahlakın en çok 'yol gösterici' ve 'ihtiyaç' yönüne dair düşünceler beyan etmeleri; bu fikre katılanların ise ahlakın en çok 'sınırlayıcı' yönüne vurgu yapmaları bu durum ile benzerlik gösterir.

Sonuç

Toplumsal hayatın ve bireyin yaşamının en önemli unsurlarından biri olan ahlaka yönelik farklı yaklaşımların olması beklenen bir durumdur. Bunun yanında aynı kültür içinde yetişen bireylerin ahlak kavramına yaptıkları atıflar arasında farklılıklar olacağı söylenebilir. Bu bağlamda ahlaka yönelik algıların metafor yöntemiyle araştırılması bireylerin zihin dünyasında ahlakın nasıl bir yere sahip olduğuna yönelik verilere erişmeye, ahlaka yönelik olarak daha detaylı bilgilere ulaşmaya ve elde edilen verileri daha sistematik olarak incelemeye imkân sağlar. Bu kapsamda çalışmada mecazlar yoluyla veri toplama tekniği yardımıyla, üniversite öğrencilerinin ahlak algılarına ilişkin bilgiler elde edilmiştir. Çalışma kapsamında ulaşılan veriler hem literatürdeki ahlak ile ilişkili araştırmaların verileri hem de alan uzmanlarının görüşleri yardımıyla belirlenen kategorilere yerleştirilmiştir. Böylece ahlak kavramına ilişkin olarak 108 örneklem tarafından 95 farklı metafor üretildiğine ulaşılmış ve bu metaforlardan 11 çeşit kategori meydana getirilmiştir. Araştırmada elde edilen sonuçlara göre katılımcıların %13,88'i (n=15) 'sınırlayıcı', %12,96'sı (n=14) 'yol gösterici', %11,11'i (n=12) 'koruyucu', %10,18'i (n=11) 'yansıtıcı' ve 'ihtiyaç', %9,25'i (n=10) 'birleştirici', %8,33'ü (n=9) 'çeşitlilik' ve 'iyileştirici', %5,55'i (n=6) 'geliştirici', %3,78'i (n=4) 'değer biçme' ve %6,48'i (n=7) 'diğer' kategorilerinde metafor üretmişlerdir.

Ahlaka yönelik geliştirilen metaforlardan oluşturulan kategoriler ile örnekleme dair bazı değişkenler arasındaki ilişkilere yönelik olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Bayan öğrenciler ahlakın 'sınırlayıcı' ve 'yol gösterici' yönüne dair daha fazla metafor sunmuşlarken, erkek öğrenciler ise ahlakın 'sınırlayıcı' ve 'birleştirici' özelliğini daha çok dile getirmişlerdir.
- 21 yaş ve altındaki öğrenci grubu ahlakın en çok 'iyileştirici' yönüne, 22 yaş grubu ise ahlakın en çok 'koruyucu' yönüne vurgu yapmışlardır.

- İl merkezinde ikamet eden öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne, ilçe merkezinde ikamet edenler en çok 'koruyucu' yönüne, köy/kasabada ikamet edenler ise en çok 'sınırlayıcı' yönüne işaret etmişlerdir.

- İç Anadolu bölgesinde yaşayan öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne, Akdeniz bölgesinde yaşayanlar ise en çok 'sınırlayıcı' yönüne dair düşünceler dile getirmişlerdir.

- Sosyo-ekonomik düzeyini 'orta' düzey olarak algılayan öğrenciler ahlakın en çok 'sınırlayıcı' ve 'yansıtıcı' yönüne işaret etmişlerken; 'yüksek' düzey olarak algılayanlar ise ahlakın en çok 'koruyucu' ve 'birleştirici' yönüne vurgu yapmışlardır.

- Ahlakî tutuma en çok etki eden faktörün 'anne' olduğunu düşünen öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' yönüne dair düşünceler dile getirmişken, 'baba' olduğunu düşünenler ise ahlakın en çok 'sınırlayıcı' yönüne vurgu yapmışlardır.

- Toplumsal ahlak düzeyinin hangi durumda olduğu ile ilgili soruya 'kötü' diyen öğrenciler ahlakın en çok 'sınırlayıcı' rolüne dikkat çekmişken, 'normal' diyenler ise en çok 'yol gösterici' ve 'yansıtıcı' yönüne işaret etmişlerdir.

- Ahlak üzerinde en etkili faktörün ne olduğu sorusuna 'aile' cevabını veren öğrenciler ahlakın 'yol gösterici' yönüne, 'toplum' cevabını verenler ise 'yansıtıcı' yönüne dair daha fazla metafor üretmişlerdir.

- Türkiye'nin dünyadaki en ahlaklı ülkelerden biri olduğu fikrine 'katılmıyorum' cevabını veren öğrenciler ahlakın en çok 'yol gösterici' ve 'ihtiyaç' yönüne işaret ederken, bu soruya 'katılıyorum' cevabını veren öğrenciler ise ahlakın en çok 'sınırlayıcı' özelliğine dair düşünceler dile getirmişlerdir.

Kaynakça

Abanoz, Süleyman. "6-12 Yaş Arası Çocukların Dinî ve Ahlakî Gelişimlerinde Anne ve Babaların Rolü". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* /1 (2008), 119-148.

Acuner, Hacı Yusuf. *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlakî yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2004.

- Akdoğan, Ali. "Toplumsal Ahlak Sorunları Karşısında İslam Ahlakının Rolüne Sosyolojik Bir Bakış". *Akademik Araştırmalar Dergisi* /42 (2009), 181-199.
- Akdoğan, Ali. "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam". *Ekev* 8/18 (2014),179-194.
- Aktaş, Hamza - Kartopu, Saffet. "Üniversite Öğrencilerinin Dindarlık Eğilimlerine Göre Ahlakî olgunluk Düzeylerinin İncelenmesi: Gümüşhane Üniversitesi Örneği". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 4/35 (2016), 121-143.
- Alkal, Ahmet – Kök, Mehmet. "Ahlakî Olgunluğun Yordanmasında Kişilik Özelliklerinin ve Bazı Değişkenlerin Etkisinin İncelenmesi". *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 22/2 (2016), 509-529.
- Altunışık, Mehmet Akif. "Bireysel-Toplumsal Farklılıklar ve Ahlakî Görecelik Sorunu". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 261-282.
- Arıdağ, Nermin Ç. - Yüksel, Asuman. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî yargı Yetenekleri ile Empati Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi." *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/2 (2010), 683-727.
- Aydın, Mehmet Salih. *Tanrı-Ahlak İlişkisi*. Ankara: TDV Yay., 1991.
- Cesur, Sevim vd. "Bana Göre Ahlak: Sıradan İnsanın Ahlakı Kavramsallaştırması". *Türk Psikoloji Yazıları* 23/45 (2020), 115-144.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlak". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 1989.
- Dağcı, Abdullah - Kartopu, Saffet. "University Students' Perceptions Regarding The Holy Qur'an: A Metaphorical Study on Muslim Turk Sample". *Turkish Studies* 11/7 (2016), 101-120.
- Durkheim, Emile - Fauconnet, Paul. *Terbiye ve Sosyoloji*, çev. İ. Memduh Seydol. İstanbul: Sinan Matbaası, 1950.
- Efek, Engin - Sivrikaya, Ömer - Sadık, Reşat. "Spor Bilimleri Alanında Okuyan Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî Gelişim Düzeyleriyle Spor Tutumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Journal of Social And Humanities Sciences Research* 5/29 (2018), 3895-3903.
- Eren, Selim. "Toplumsal Norm, Ahlak ve Din". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2007), 289-316.

- Evli, Fatih. *Üniversite Takımlarında Farklı Branşlardaki Sporcuların Ahlakî Olgunluk ve Sosyal Bütünleşme Düzeyleri*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi. 2018.
- Gültekin, Filiz. *Psikoloji, Rehberlik ve Psikolojik Danışma, Sosyal Hizmet Öğrencilerinde Üniversite Eğitiminin Ahlakî yargı Yeteneğine Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi. 2008.
- Güngör, Erol. *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Yayınevi, 1988.
- Karaca, Türkan. "Hemşirelik Öğrencilerinin Ahlakî Duyarlılıklarının İncelenmesi". *Sağlık Bilimleri ve Meslekleri Dergisi* 5/1 (2018), 24-30.
- Karaköse, Ayşe. "Sosyolojik Yönüyle Ahlak". *Bilimname* 23/2 (2012), 149-172.
- Kartopu, Saffet – Dağcı, Abdullah. "Üniversite Öğrencilerinin Hz. Muhammed'e Yönelik Algıları: Metaforik Bir Araştırma". *The Journal of Academic Social Science Studies* 34/2 (2015), 217-235.
- Kaya, Mevlüt. *Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî yargıları*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 1993.
- Kaya, Mevlüt - Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dinî İnanç ile Ahlakî olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* /30 (2011), 15-42.
- Kılıç, Recep. *Ahlakın Dinî Temelleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kılıç, Recep. "Ahlak Kavramının Analizi". *İslam Ahlakı ve Sevgi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kılıç, Ünal. "Hz. Peygamber'in Ahlakı ve Güzel Ahlaka Verdiği Önem". *C. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2009), 79-97.
- Kımtır, Nurten. "İngiltere'li Türk-Müslüman Gençlerde Dindarlık ve Ahlakî Olgunluk". *The Journal of Social Science* 5/10 (2021), 474-499.
- Kızıler, Hamdi. "Ahlakî Değerlerin Şahsiyet Oluşumuna Etkisi". *Milli Eğitim* /204 (2014), 5-17.
- Kula, M. Naci. "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Özen, Yener. "Etik mi? Ahlak mı? Modernite mi? Medeniyet mi?". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/5 (2011), 63-87.

- Özen, Yener. "Değerlerin Kişilik ve Kimlik Kazanımındaki Rolü". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 167-181.
- Öztürk, Mahmut. "Müslüman Ahlakının Toplumsal Barışa Katkısı". *Farklı Yönleriyle İslam Ahlakı*. ed. Mahmut Öztürk. İstanbul: Nida Akademi, 2019.
- Savaş, Osman. *Üniversite Öğrencilerinde Ahlakî olgunluk, Sosyal İyi Oluş ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.
- Soykan, Ö. Naci. "Genel Geçer Bir Ahlak Olanaklı Mıdır?". *Değerler ve Eğitimi*. ed. R. Kaymakcan vd. 45-54. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.
- Söylemez, Bilal – Oruç, Cemil. "Üniversite Öğrencilerinin Ahlakî yargı Düzeylerinin Demografik Değişkenlere Göre İncelenmesi". *Turkish Studies* 13/19 (2018), 1595-1614.
- Sumner, William Graham. *Folkways*. New York: Dover Publisher, 1959.
- Süslü, Harun. *Din ve Ahlak İlişkisine Sosyolojik Bir Yaklaşım: İncesu Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2006.
- Şengün, Mustafa. *Lise Öğrencilerinin Ahlakî Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi. 2008.
- Topçu, Nurettin. *İsyah Ahlakı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Uyanık, Mevlüt. "Bir Değer Olarak Çoğulculuk". *Değerler ve Eğitimi* ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: DEM Yayınları, 2007.

Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal

ISSN 2667-7326 | e-ISSN 2667-6710

Aralık / December 2021, 17: 465-500

Modern ve İslam Hukuku Açısından Tarihi Süreçte Tüzel Kişilik

Yusuf BALTA

Dr., yfbalta@gmail.com

orcid.org/0000-0002-5753-8341

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21 Kasım / November 2021

Yayın Tarihi / Published: 30 Aralık / December 2021

Yayın Sezonu / Pub. Date Season: Aralık / December

Sayı / Issue: 17 Sayfa / Pages: 465-500

Atıf / Cite as: Balta, Yusuf. "Modern ve İslam Hukuku Açısından Tarihi Süreçte Tüzel Kişilik [Legal Entity in the Historical Process in terms of Modern and Islamic Law]". *Amasya İlahiyat Dergisi-Amasya Theology Journal* 17 (December 2021): 465-500

<https://doi.org/10.18498/amailad.997427>.

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

Copyright © Published by Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Amasya University, Faculty of Theology, Amasya, 05100 Turkey. All rights reserved.

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

Legal Entity in the Historical Process in terms of Modern and Islamic Law

Abstract

Legal entity is an issue that can be considered new in terms of legal history. Legal entity was first implemented in companies in Europe, discussed and later enacted. For this reason, European jurists have put forward various theories on the subject. Islamic jurists have begun to discuss legal entity since the nineteenth century. The debates on the subject in Turkey continue in two dimensions as positive lawyers and Islamic lawyers. While the positive jurists deal with the issue within the framework of theories of European origin, Islamic jurists discuss the legitimacy of the issue within the framework of verse of the Koran and Hadith and fiqh collections. Islamic jurists try to explain their approach to legal entity around the principles of Islamic law regarding person (person), personality, debit and sufficiently, and exemplary institutions such as the state, beytülmal, foundations and places of worship. According to jurists, a person is primarily a human being in terms of benefiting from and being entitled to rights. In this respect, every human being is a person. According to them, besides the real person, the groups of people and goods that are formed according to the procedure are also legal entity . They acquire rights and incur debts independently of the people and goods that compose them. In this case, in terms of law, the individual is a legal concept, not a material one. In modern legal systems, it has been thought that besides the real person, the legal person is also a party to the rights and debts with its assets. This situation shows that not only the physical existence of a person in social life, but also his place, role and his title of entitlement are emphasized. Civil jurists have allied themselves with Islamic jurists by dividing the legal person's capacity into two as right and disposition capacity. The basis of which is to have the qualification of dhimma, is the ability of legal persons to acquire rights and undertake debts. The second is the capacity to act. It is the capacity of the person to establish rights and create debts by his own action. Legal entities have the capacity to act by having the necessary organs, in accordance with the law and their establishment documents. The provisions of the Civil Code regarding the capacity to act are also applied to commercial law legal entities. The capacity to act, on the one hand, the capacity to act; On the other hand, it is distinguished as the capacity to be responsible for the unlawful acts.

In this study, this state of the issue is tried to be depicted. Today, the life of the real person in the world is tightly dependent on the existence of legal

persons. People need these beings that they produce themselves. Because these assets have arisen from the need to provide the benefits of the individual and society. While all rights and responsibilities in legal persons are fulfilled through their bodies, they are continued by means of real persons in real person partnerships. In other words, the acquisition and responsibility of the right has been transferred from real persons to *legal entities*, which are groups of people and property that have embezzlement, depending on their capacity to form and right. In terms of Islamic law, the focal point of the discussion is on the reality of legal personality, whether it can have rights and responsibilities, its legitimacy and limits.

Keywords: Islamic Law, Positive Law, Person, Legal Person, Dhimma.

Modern ve İslam Hukuku Açısından Tarihi Süreçte Tüzel Kişilik

Öz

Tüzel kişilik hukuk tarihi açısından yeni sayılabilecek bir meseledir. Tüzel kişilik, ilk önce fiilen Avrupa'da şirketlerde uygulanmış, tartışılmış ve sonra kanunlaştırılmıştır. Bu sebeple Avrupalı hukukçular konuyla ilgili çeşitli teoriler ileri sürmüşlerdir. İslam hukukçuları tüzel kişiliği on dokuzuncu yüzyıldan itibaren tartışmaya başlamışlardır. Türkiye'de konuyla ilgili tartışmalar pozitif hukukçular ve İslam hukukçuları olmak üzere iki boyutlu devam etmektedir. Pozitif hukukçular daha çok Avrupa menşeli teoriler çerçevesinde konuyu ele alırlarken, İslam hukukçuları, meselenin meşruiyeti açısından naslar ve fıkıh müdevvenatı çerçevesinde tartışmaktadırlar. İslam hukukçuları tüzel kişilik yaklaşımlarını kişi (şahıs), şahsiyet (kişilik), zimmet ve ehliyet konularına ait İslam hukukunun prensipleriyle devlet, beytülmal, vakıflar ve ibadethaneler gibi örnek müesseseler etrafında konuyu izaha çalışmaktadırlar. Zimmetin itibârî olması ile hükmî şahsın itibârî olmasını birbirine benzetmektedir. Zimmetle tüzel kişiliğin bu benzerliği, İslam hukuku açısından tüzel kişiliğin kabul edilmesini zorunlu hale getirmektedir. Toplumsal ve malî maslahat, bu zorunluluğun asıl sebepleridir. Gerçek ve tüzel kişiler, şahıs olarak isimlendirilmelerine rağmen, başta hakîkîlik ve hükmîlik nitelikleri, bu şahsiyetleri bir birbirinden farklı hale getirmektedir. Klasik İslam hukuku kaynaklarındaki şirketlerin şekil, kuruluş ve tasfiyesine dair mahkeme kayıtlarını inceleyen bazı modern hukukçu ve iktisatçılar, şirketlerin şahıs şirketi olmasından yola çıkarak, İslam hukukunda şirketler açısından tüzel kişiliğin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Hukukçulardan bazıları tüzel kişilik hakkında müspet görüşe sahipken bazıları

menfi görüşe sahiptir. Bunlar doğrudan tüzel kişiliği reddedenler ve tüzel kişiliği kabul etmekle beraber İslam hukuku açısından mümkün olmadığını iddia edenler olmak üzere iki taraflıdır. Hukukçulara göre kişi, haklardan faydalanma ve hak sahibi olabilme açısından öncelikli olarak insandır. Onlara göre gerçek şahsın yanında usulüne göre meydana gelen insan ve mal toplulukları da hükmen şahıstır. Bunlar kendilerini meydana getiren insan ve mallardan müstakil olarak hak iktisap eder, borç altına girerler. Bu durumda hukuk açısından şahıs, maddi değil hukuki bir mefhumdur. Modern hukuk sistemlerinde, gerçek kişinin yanında tüzel kişinin de hak ehliyetiyle, hak ve borçlara mal varlığıyla taraf olduğu düşünülmüştür. Bu durum insanın sosyal hayattaki yalnız vücut varlığını değil, yerini, rolünü ve onun hak sahipliği sıfatının öne çıkarıldığını göstermektedir. Medeni Hukukçular, tüzel kişinin ehliyetini *hak ve tasarruf ehliyeti* olarak ikiye ayırarak İslam hukukçularıyla ittifak etmişlerdir. Temeli zimmet vasfına sahip olmak olan *hak* ehliyeti, tüzel kişilerin haklar edinmeye ve borçları üstlenmeye ehil olmasıdır. İkincisi *fiil* ehliyetidir. Şahsın kendi fiiliyle haklar kurmak ve borçlar vücuda getirme ehliyetidir. Tüzel kişiler kanuna ve kuruluş belgelerine göre, gerekli organlara sahip olmakla fiil ehliyetine sahip olurlar. Medeni Kanun'un fiil ehliyetine ilişkin hükümleri, ticaret hukuku tüzel kişilerine de uygulanmaktadır. Fiil ehliyeti, bir yandan hukuki muamele ehliyeti; diğer yandan da hukuka aykırı fiillerinden sorumluluk (isnat) ehliyeti olarak ayırt edilir.

Bu çalışmada meselenin bu hali resmedilmeye çalışılmaktadır. Bugün dünyada hakiki şahsın yaşamı hükmi şahısların varlığına sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanlar kendi ürettikleri bu varlıklara muhtaçtırlar. Çünkü bu varlıklar fert ve toplumun menfaatlerini temin ihtiyacından doğmuştur. Gerçek kişi topluluklarında tüm hak ve sorumluluklar hakiki şahıs vasıtasıyla devam ettirilirken, tüzel kişilikte organları marifetiyle yerine getirilir. Hakın iktisabı ve borç sorumluluğu gerçek kişilerden, vücut-hak ehliyetine bağlı olarak zimmete sahip insan ve mal toplulukları olan tüzel kişiliğe devredilmiştir. İslam hukuku açısından tüzel kişiliğin gerçekliği, hak ve sorumluluklara haiz olup olamayacağı, meşruiyeti ve sınırları tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. **Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Pozitif Hukuk, Şahıs, Tüzel Kişi, Zimmet.

Giriş

Devlet, devlet hazinesi, vakıflar ve ibadethaneler belki insanlık tarihi kadar eski kurumlardır. Onların tüzel kişiliği ya da şahs-ı mânevîsi tartışılmıştır. Son yüzyıllarda Avrupa'da ortaklığın şahıs şirketinden bağımsız mal toplulukları olarak tüzel kişiliğe evrilmesiyle, bu müesseselerin İslam hukuku açısından tüzel kişilik konusuna örnekliliği gündeme gelmiştir. Avrupalı hukukçular tüzel kişilikle ilgili çeşitli teoriler öne sürmüşler, bunun gerçek şahsa göre devamlılığı ve sınırlı sorumluluğa sahip olması üzerinde durmuşlardır. Yasalara da sınırlı sorumluluğa sahip olması şeklinde girmiştir. Bunlara ilaveten tüzel kişiliğin gerçek şahıs topluluklarına göre devamlılığı ve sınırlı sorumluluğa sahip olması ticari hayatı uluslararası boyutta kolaylaştırmıştır.

Son yüzyıllarda Müslüman devletlerin bazı Avrupa hukuklarını iktibas etmesi ve eğitim, diplomatik ve ticari ilişkiler vasıtasıyla tüzel kişilik konusu, İslam hukukçuları tarafından tanınmış ve tartışılmıştır. İslam hukukçuları konuyu, zimmet, ehliyet, şahıs, naslar, İslamî cemiyet ve müesseseler etrafında meşruiyet zeminine oturtmaya çalışmışlardır. Bu durum aynı zamanda İslam hukukçularının yeni meseleler karşısında tabii içtihat usullerini de yansıtmaktadır. Tüzel kişilikle ilgili çalışmaların hem İslam hukukçuları hem de pozitif hukukçular tarafından yapıldığı görülmektedir. Pozitif hukukçular tüzel kişilik konusunu Batılı hukukçuların prensipleri çerçevesinde tartışırken aynı prensiplere göre İslam hukukundaki yerine de atıf yapmışlardır. Batılı hukukçuların yaklaşım prensipleriyle İslam hukukundaki yerinin belirlenmeye çalışılması konunun İslam hukuku açısından anlaşılmasının eksik kaldığını göstermektedir. Bu çalışma, İslam hukukçularının yaklaşımlarıyla pozitif hukukçuların yaklaşımlarının karşılaştırılmasına da imkân vermiş olacaktır. Çalışmada kişi (şahıs), şahsiyet, zimmet ve ehliyet konuları ile İslam hukukunun prensipleri ve örnek müesseseler, Batı ve modern hukukçuların yaklaşımlarıyla beraber tarihi süreç ele alınarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Kişi (Şahıs) ve Kişilik (Şahsiyet) Kavramları

1.1. Kişi (Şahıs) Kavramı

Sözlükte şahıs, insan iskeletinin bütünü; uzaktan görüldüğünde insan ve diğer şeylerin karartısı; görünürlüğü ve yükseltisi olan her cisim

için istiâreten (benzetme) kullanılır.¹ Terim olarak ise şahıs, hukuk sistemlerinin, kendisine haklar tanıdığı ve onu, yükümlülüklerinden sorumlu tutarak hitap ettiği hukuk süjesidir.² Hükâmî şahıs ya da tüzel kişi, “belli bir amacı gerçekleştirmek üzere örgütlenmiş; hukuk düzeninin bağımsız birer varlık olarak tanıdığı kişi veya mal topluluklarıdır.”³ Yasayla kişilik kazanan kurumlar. Şirket, dernek, tesis vb.,⁴ diye de tarif edilmektedir. Buna “şahs-ı mânevî” de denilmektedir.⁵ Şahıs, haktan istifade eden ve borçlanabilen insan ve insanlardan kurulmuş birlikler ile muayyen bir gayeye tahsis edilmiş mal topluluklarıdır.⁶

Şahıs, haklardan faydalanan ve hak sahibi olabilen varlık olması açısından öncelikli olarak insandır. Bu açıdan her insan bir şahıstır. Ancak bu gerçek şahsın yanında usulüne göre meydana gelen insan ve mal toplulukları da hükmen şahıstır. Bunlar kendilerini meydana getiren insan ve mallardan müstakil olarak hak iktisap eder, borç altına girerler. O halde hukuk açısından şahıstan maksat maddi değil hukuki bir mefhum olmasıdır.⁷ Modern hukuk sistemlerinde, gerçek kişinin yanında tüzel kişinin de hak ehliyetiyle hak ve borçlara mal varlığıyla taraf olduğu düşünülmüştür. Bu durum insanın sosyal hayattaki yalnız vücut varlığını değil, yerini, rolünü ve onun hak sahipliği sıfatının öne çıkarıldığını göstermektedir.⁸ Bazı tanımlarda gerçek şahsın yanında tüzel kişiliğe de atıfta bulunularak iki yönlü bir tarif yapılmıştır.

¹ Cemâlüddîn Ebi'l-Fâzıl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Ensârî, “şahs”, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-mârife, ts.), 6/2211; Ali Şafak, “Şahıs”, *Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rehber, 1992), 543; İbrahim Kâfi Dönmez, “Şahıs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/270-273.

² Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *İslam'da Şahsiyet Hakları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 29.

³ Akünel, Teoman, *Türk Medenî Hukukunda Tüzel Kişiler* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1988), 14.

⁴ Orhan Hançerlioğlu, “Şahs-ı Mânevî”, *Ekonomi Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981), 426; Şafak, “Şahs-ı Mânevî”, 544.

⁵ Şafak, “Şahs-ı Mânevî”, *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 543

⁶ Şakir Berk, *Medeni Hukuk - Umumi Esaslar* (Ankara: y.y., 1969), 41.

⁷ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/229; Dönmez, “Şahıs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/270.

⁸ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/321.

Klasik dönem İslam hukukçularının şahsı bu şekilde ikiye ayırmadıkları görülmektedir. Hak süjesi olarak gerçek şahsın hukukuna ait hükümler, Fıkıh Usulü'nde ehliyet; fûrû fıkhıta da nikâh, mehir, nafaka, talâk, neseb, hacr, vesâya gibi ahvâl-i şahsiyye, ferâiz ve şirketler hukuku içinde incelenmiştir.⁹ Hatta klasik usul eserlerinde şahıs kavramı doğrudan ele alınmamış, ehliyet bahsinde hak ve borçlar açısından kişiye şahsiyet kazandıran vasıflar izah edilerek açıklanmıştır.

Klasik sözlüklerde şahıs kavramıyla sadece gerçek şahsın kastedildiği, son dönemde hazırlanan sözlüklerde ise ya muğlak bırakılarak ya da hakîkî ve mânevî-hükmi diye ikiye ayrılarak tarif edildiği görülmektedir.¹⁰ Bu durum hem İslamî kaynaklar hem de diğer kaynaklar için geçerlidir. Konu şahıs kavramının tarif edilmesi etrafında temerküz etmektedir.

1.2. Kişilik (Şahsiyet)

Şahıs kavramıyla hak sahibi olan ve borçlar edinebilen varlıklar kastedildiği halde, şahsiyet kavramıyla buna ilaveten kişinin hukukça korunan tüm değer ve şahsî halleri kastedilmektedir.¹¹ Şahsiyet, haklar iktisabı ve vecibeler iltizamı ehliyetini ifade eder. Hukuki manada şahsiyet veya hukuki ehliyet, sübjektif bir hakkın hamili veyahut hak ve vazifelerin süjesi olabilmektir.¹²

Şahsiyet, insanda var olan tabi kişiliktir. Her insanın kendine özgü bağımsız bir kişiliği vardır. Her bir insan şahsiyetiyle diğer insanlardan ayrıdır. Bununla, insanın hak ve görevleri varlık kazanır.¹³ Şahıs varlığı hakları içinde kabul edildiğinde kişilik hakkı "olmak"; malvarlığı hakları içinde kabul edildiğinde ise "sahip olmak" fiiliyle ilişkilendirilmektedir.¹⁴

⁹ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/ 230.

¹⁰ Şafak, "Şahıs", *Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 543

¹¹ Gökmenoğlu, *İslam'da Şahsiyet Hakları*, 47; Dönmez, "Şahıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/272.

¹² Hüseyin Cahit Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet* (Ankara: Hapishane Matbaası, 1937), 3-4; Dönmez, "Şahıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/272.

¹³ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhıyyi'l-Âmire* (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2004-1425), 2/785; Mustafa Ahmed Zerkâ, *e-l-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Matbaa Câmia Dimeşk, 1961), 176-177.

¹⁴ Doruk Gönen, *Tüzel Kişilerde Kişilik Hakkı ve Korunması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 41.

İslam hukukuna göre şahsın hak ve borçlara ehil olması kendisinde var olduğu takdir edilen bir zimmete sahip olması sebebiyledir.¹⁵

2. Zimmet

Zimmet sözlükte, aksine davranıldığıında zemmi gerektiren ahd, emanet, söz, güven ve hak¹⁶ anlamlarına gelir. Terim olarak ise zimmet, borçlanma, yükümlülük, tasarruf yeteneği ve tazminat kabiliyeti olan mahal ve makam manasında, şahsı leh ve aleyhindeki hak ve borçlara ehil kılan şeri ve itibari bir vasıftır. Şahısta bulunan itibarî bir kap ve durumdur ki, haklar ve borçlar onda sübut bulur.¹⁷ Bu anlamda zimmetle kastedilen, yükümlü şahsın hukuki kişiliğidir. Kişinin üzerine lazım olan bütün borç ve yükümlülükler de hakları gibi zimmetle sabit olur.¹⁸ Usulcülere göre zimmet, vücut ehliyetinin varlığına bağlı bir vasıf veya kaptır. Vücut ehliyetinin üzerine bina edilmiştir. Bir insanın vücut ehliyetinin varlığını kabul etmek zimmetinin varlığını kabul etmek demektir.¹⁹ Mezhepler, zimmetin insandaki şer'î ve manevî bir vasıf

¹⁵ Serahsî, *Uşûl*, 2/333

¹⁶ et-Tevbe 9/10. Ayette zimmet kelimesinin ahd ve emanet anlamında kullanıldığını müfessirler ifade etmişlerdir. (Mecdüddîn Muhammed b. Yakub el-Feyrûzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs* (Beyrut: Dâru'l-kutübî'l-ilmîyye, 2012-1433), 199.

¹⁷ İbn Manzûr, "zimmet", 3/1517; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, "zimme", et-*Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî (Kâhire: Dâru'l-fazîle, ts.), 93; Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (b.y.: y.y., ts.), 2/333; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, et-*Telvîh ilâ keşfi hâkâ'iki't-Tenkîh* (Kahire: b.y., 1322), 2/337; 3/152-158; Abdürrezzâk Ahmed Senhûrî, *Mesâdirü'l-hâk fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arab, 1953-1954), 1/17; Hacı Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, (Kayseri: y.y., 2016), 174.

¹⁸ Murtaza Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar* (İzmir: Akademi yayınları, 2006), 181; Nezih Hammâd, "Zimmet", *İktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, çev. Recep Ulusoy (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 381-382;

¹⁹ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/333-336; Abdulazîz Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/238; Molla Hüsvrev, *Mir'ât*, 321; Şâkiru'l-Hanbelî, *Uşûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Şam: Matbaatü Câmîati Suriye, 1948-1368), 361; Şakir Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954), 71; Hasan Hayri Çırak, *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 24-25.

olduğunu, onu haklara ve borçlara ehil kıldığını ittifakla kabul ederler.²⁰ İslam hukukunda zimmet kişinin ibadet ve muameleatla ilgili hak ve sorumluluklarını kapsayan geniş bir kap vazifesi görür.²¹ Hanefiler'e göre zimmet, insana has bir vasıftır. Zimmet tam olarak insanın doğumuyla başlar hayatı boyunca devam eder. Kişinin zimmeti vefatından sonra da borçları ödeninceye ve malları varislerine taksim edilinceye kadar hükmen devam eder.²²

Diğer mezhepler zimmeti, hak ve borçlara ehil kılan insandaki şeri ve manevi bir vasıf olarak kabul ederler. Ancak onlar, insanın hak ve borçlarının zimmet vasfında sübut bulmadığını aksine, hak ve borçları şahsın zatında ehil kılan bir vasıf olarak düşünürler.²³ Hatta Mâlikî ve Hanbelîler zimmeti, kişiyi hak ve borçlara, mükellef olmasıyla ehil kılan bir vasıf olarak tarif ederler.²⁴ Cumhuriyetin zimmetle ilgili bu yaklaşımını değerlendiren Mustafa ez-Zerkâ da zimmetin mahallinin insanın kendi nefsi mütalaasından hareketle, zimmeti maddi bir vasıf olarak görmenin isabetsiz olduğunu, onların bu düşüncelerinin aksine zimmetin kendi mahallinde sabit olan itibari ve takdiri bir vasıf olduğunu belirterek²⁵ Hanefilerin görüşünün yanında yer almıştır.

Cumhuriyetin zimmeti doğumla beraber var kabul etmesi ve kişinin zatiyle kaim görmesi şahsın özellikle mali tasarrufları açısından reşit olmasını gerektirmektedir. Bu durumda kişi mali tasarrufları bakımından

²⁰ Karâfi, *Furûk*, 3/363.

²¹ Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, 2/333-336; Senhûrî, *Mesâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/19; Mehmet Ali Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 15.

²² Senhûrî, *Mesâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/17; Salih b. Zebûn el-Bukmî el-Merzûkî, *Şirketü'l-Müsâheme fi'n-nizami's-Suûdî* (Mekke: b.y., 1403), 199-200; Abdülaziz İzzet el-Hayyât, *Eş-Şerikât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Ummân: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/214-215; Eyüp Said Kaya - Hasan Hacak, "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/424.

²³ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hağ fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/17; el-Merzûkî, *Şirketü'l-Müsâheme fi'n-nizami's-Suûdî*, 199.

²⁴ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'* (İstanbul: b.y., 1345), 3/289; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *el-Furûk*, thk. Ömer Hasan Kıyyam (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2003), 3, 363; Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, 218; el-Hayyât, *Eş-Şerikât fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/214.

²⁵ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, 219-222.

rüşdüne kadar mahcur sayılmaktadır. Yani kişinin zâtı, fiil-tasarruf ehliyetini kazanamadığından bağımsız borçlanamaz. Hanefiler zimmeti itibari bir vasıf ve borçlanmaya uygun bir kap olarak düşündükleri için kişinin doğumuyla beraber var kabul ederler. Kişinin zatından bağımsız olan bu vasıf sayesinde rüşdüne gerek kalmaksızın mali borçlara da ehil sayarlar. Bu şekilde kişinin kendi değil zimmeti hak ve borçlarla muhatap olur. Hanefilerin zimmeti şahsın nefsi ve zatından ayrı bir vasıf gören anlayışı, mükellefiyet açısından gerçek kişilerden ayrı olan tüzel kişiliğe intikal ettirilmeye daha elverişlidir.

Çağdaş araştırmacıların çoğu zimmetin hukukî anlamda şahsiyet çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündedirler. Yaşayan her insan için vücut ehliyeti zaruri olarak var kabul edilir. Temelde vücut ehliyetinin varlığına dayanan zimmeti fakihler, kişiyi haklara ve borçlara ehil kılan takdiri ve itibari bir vasıf,²⁶ olarak kabul etmektedirler.

Zimmet denilen hukukî ve itibarî bir vasıf sayesinde, fizikî kişi hukukî anlamdaki kişiye, yani hukukun öznesi durumuna yükselmekte hak ve borçlara ehil olabilmektedir. Zimmet kişinin mal varlığına değil kendisine bağlı olduğu için kapsamı da sınırlandırılmaz ve bu sayede kişi mal varlığını aşan tasarruflarda bulunabilir; sahip olmadığı şeyi borçlanabilir, henüz vadesi gelmemiş ya da vadesi geçmiş borçları ifa edebilir.²⁷

Hukukçuların yaklaşımından zimmetin ictheadî olduğu, nassî olmadığı anlaşılmaktadır.²⁸ İslam hukukçuları, zimmeti yukarıdaki gibi tarif ederlerken, Medeni hukukçular eserlerinde tüzel kişinin hak ehliyetinden bahsetmelerine rağmen, “zimmet” kavramını kullanmamışlar, bunun yerine “kanûnî kişilik” kavramını kullanmışlardır. Medeni kanununda da bu kavram hak ehliyetiyle ifade edilmiştir.²⁹

²⁶ el-Hayyât, eş-Şeriketü fi Şerâti'l-İslâmiyye, 1/210; Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.), 296.

²⁷ Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 1/17; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/237; Kaya - Hacak, “Zimmet”, 44/425, 427.

²⁸ el-Hafîf, eş-Şerikât fi Fıkhi'l-İslâm (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arâbî, 2009-1430), 26; Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar*, 181.

²⁹ Türk Medeni Kanunu, md. 8.

3. Kişinin Ehliyeti

Ehliyet, şahsı şer'î hitaba münasip mahal haline getiren, şâri'in şahısta takdir ettiği bir vasıftır.³⁰ Abdülazîz el-Hayyât, hak ve sorumluluklara salahiyyetli olmayı sağlayan ehliyeti, zimmet vasfının bir eseri olarak ifade etmiştir. O'na göre zimmet, vasıf; ehliyet, salahiyyettir.³¹

Ehliyet ne zaman başlar? sorusuna mezhepler farklı cevaplar vermişlerdir. Fukahâ şahsiyetin sübutunu kişiliğin başlangıcıyla beraber ele almışlardır. Şahsın zimmete sahip olmasıyla ehliyete sahip olduğu düşünülmüştür.³² Hanefiler, şahsiyeti, eksik vücut/hak ehliyetine sahip olarak anne karnında (cenin) başlatırken diğer mezhepler kişiliği irade sahibi olmakla yani hürriyet, bülûğ ve rüştle başlatırlar. Kişi tasarruf ehliyetine sahip olmadığına zimmetin de bağlayıcı olmadığını düşünmektedirler. Buna muamele ehliyeti demektedirler. Zimmet ve ehliyetin farklı şeyler olmasından dolayı mana bakımından da birbirine benzemedikleri ifade edilmiştir.³³ Cumhurun bu bakış açısı aynı zamanda tüzel kişiliğin şahsiyete haiz olup olamayacağı tartışmalarına da ışık tutmaktadır.

4. Tüzel Kişi ve Ehliyeti

Hak ve fiil ehliyetine haiz kılan zimmet vasıtasıyla hükmî şahıs haline gelen insan ve mal toplulukları olarak tarif edilen tüzel kişiler, bir araya gelen kişilerin ya da tahsis edilen malların yöneldiği bir amacın gerçekleşmesinde yararlanan araç durumundadırlar.³⁴ Hakiki şahsın ehil olduğu bazı sorumluluklara, gerçek kişi adına muhatap olması bakımından hakiki şahsın vekilidirler. Hak ve fiil ehliyeti bakımından tüzel kişilik, bünyeleri elverdiği ölçüde gerçek şahısla aynileşmekte, kişi

³⁰ Serahsî, *Uşûl*, 2/333; Bardakoğlu, "Ehliyet", 10/534.

³¹ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şer'îti'l-İslâmiyye*, 1/215.

³² Serahsî, *Uşûl*, 2/333.

³³ Karâfi, *Furûk*, 3/363-364; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ (İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi)*, trc. Hacı Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/118.

³⁴ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şer'îti'l-İslâmiyye*, 1/208; Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, 316-317; el-Merzûkî, *Şirketü'l-Müsâheme fî'n-nizâmi's-Suûdi*, 196, 199; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 7; Gönen, *Tüzel Kişilerde Kişilik Hakkı ve Korunması*, 26.

olmanın hukuksal ayrıcalıkları hukuki olarak onlara da tanınmaktadır.³⁵ Medeni Hukukçular, tüzel kişinin ehliyetini *hak* ve *tasarruf ehliyeti* olarak ikiye ayırmışlardır. Bu konuda İslam hukukçularıyla ittifak etmektedirler.³⁶ Temeli zimmet vasfına sahip olmak olan *hak* ehliyeti, tüzel kişilerin haklar edinmeye ve borçları üstlenmeye ehil olmasıdır. Tüzel kişiliğin tam hak ehliyeti, fizyolojik varlığı ve yaratılışı gereği insana özgü hak neveleri dışında söz konusu olup, her tüzel kişiliğin statüsünde belirtilen gaye ile sınırlıdır. Tüzel kişiliğin gayesini aşan muameleleri ehliyet dışıdır.³⁷ Tüzel kişiler kuruldukları andan itibaren hak edinebilme ve borç altına girebilme yeteneğine sahiptirler.³⁸ Tüzel kişilerin hak ehliyeti gerçek kişilerin hak ehliyetiyle nitelik olarak aynı olmakla beraber, muhteva bakımından farklıdır. Meselâ; Kuruluş gayelerine göre şirketler mülk edinebilir ve sözleşme yapabilirler, satabilir ve satın alabilirler, borçlanır ve borçlandırılırlar, bedelli bedelsiz temellüğe güç yetirebilirler, bir vekil tarafından da temsil edilirler.³⁹

Medeni hukukçular, vücut ehliyeti anlamında, “medeni haklardan istifade ehliyeti” ya da “hak ehliyeti” tabirini kullanarak⁴⁰ tüzel kişiliğin kurulduğu andan itibaren bu ehliyetle hak ve borçlara muhatap olma yeteneğine sahip olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Medeni hukukçular, kaynaklarda zimmet vasfından bahsetmemişlerdir. Abdülaziz el-Hayyât, pozitif hukukçuların tüzel kişiliğe zimmet atfedilerek ehliyetli sayılmalarını, onların zimmeti vasıf olarak değil zat olarak kabul ettiklerini söylemiştir.⁴¹

İkincisi *fiil* ehliyetidir. Şahsın kendi fiiliyle haklar kurmak ve borçlar vücuda getirme ehliyetidir. Tüzel kişiler kanuna ve kuruluş belgelerine göre, gerekli organlara sahip olmakla fiil ehliyetine sahip olurlar. Medeni

³⁵ Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk Başlangıç Hükümleri*, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları,1986), 395; İsmail Büyükçelebi, *İslâm Hukukunda İnân Şirketi ve Nevîleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 42.

³⁶ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, 316.

³⁷ Ergun Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1974), 48-49.

³⁸ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 61; Medeni Kanun mad. 47.

³⁹ Gönen, *Tüzel Kişilerde Kişilik Hakkı ve Korunması*, 26.

⁴⁰ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 71.

⁴¹ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şer'ati'l-İslâmiyye*, 1/222.

Kanun'un fiil ehliyetine ilişkin hükümleri, ticaret hukuku tüzel kişilerine de uygulanmaktadır.⁴² Fiil ehliyeti, bir yandan hukuki muamele ehliyeti; diğer yandan da hukuka aykırı fiillerinden sorumluluk (isnat) ehliyeti olarak ayırt edilir.⁴³ Medeni hukukta, şahsın haklarını kullanması salahiyetine, tasarruf ehliyeti denir.⁴⁴ Tüzel kişiler tüm mal varlığı haklarından yararlanırlar. Mülkiyet hakkına, sınırlı aynı haklara, mansup mirasçı ve vasiyet alacaklısı olurlar. Tüzel kişilerin tacir sıfatı bulunuyorsa, ticaret unvanı kullanmaya mezdurlar. Tüzel kişiler, haksız rekabet durumunda dava açabilirler.⁴⁵ Tüzel kişi zarar görene karşı tüm mal varlığıyla sorumludur.⁴⁶ Zarar gören maddi ve manevi tazminat davalarından başka tecavüzün giderilmesi veya önlenmesi davalarını yöneltebilir.⁴⁷ Tüzel kişilik, fiil ehliyetini organları vasıtasıyla kullanır. Organ denilen varlıklar, tüzel kişiliğin temsilcisi değildir. Bunların aracılığı ile belirli davranışları gerçekleştiren tüzel kişiliğin kendisidir.⁴⁸

4.1. Gerçek ve Tüzel Kişinin Zimmetinin Neticesi

Fukahâ zimmeti, hayat sahibi olan insana nisbet ederek insan dışındaki diğer varlıklarda zimmeti tasavvur etmemişlerdir.⁴⁹ Hâlbuki insan gibi tüzel kişiliği haiz kurum ve müesseselerin de borç ve yükümlülük altına girebilmesi zimmetin varlığına bağlıdır. Zira İslam Hukukunda bazı müesseseler öteden beri hükmi şahsiyeti haiz olup, gerçek şahıs tarafından temsil edilerek insan gibi haklar kazanıp yükümlülükler altına girebilmektedirler.⁵⁰ Fukahâ insana nisbet edilen zimmeti, devlet, vakıf, beytümal, mescit gibi müesseselere atfederek bazı hak ve borçlara ehil olduklarını ima eden işaretlerden bahsetmeleri

⁴² Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 56.

⁴³ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 55.

⁴⁴ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 71.

⁴⁵ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 48-53.

⁴⁶ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 60-61.

⁴⁷ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 63.

⁴⁸ Hüseyin Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1979), 17-18; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 58.

⁴⁹ el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/212.

⁵⁰ el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/226; el-Merzûkî, *Şirketü'l-Müsâheme fi'n-nizâmî's-Suûdî*, 191,197.

bunun örneklerindedir.⁵¹ Durum böyle olduğu halde, İslam hukukçuları teoride hakiki şahıs dışında başka müstakil şahıs tanımamışlardır.

Zimmetin insan dışında başka bir kurum veya müesseseye nispet edilmesinden maksat, onların borçlar altına girip borcun getirdiği yükümlülöklere ve haklara muhatap olmalarıdır. Naslar ve tarihi uygulamalarda zimmetin insan dışındaki müessese ve kurumlara atfedilemeyeceğine dair herhangi bir tahrir mevcut değildir. Zira bu konu tamamen içtihadı dayalıdır.⁵² Yine yukarıda belirtildiği gibi hakiki şahısta var olduğu düşünölen vöcub ehliyeti ve bunun sebebi olarak kabul edilen itibarî vasıf zimmet, naslardan istinbât edilerek belirlenmiştir. Medeni hukuk tüzel kişileriyle, ticaret ortaklıklarının hak ehliyeti arasında farklar mevcuttur. Medeni hukuk tüzel kişileri tam bir hak ehliyetine sahipken, ticari şirketlerin hak ehliyeti, işletme konusu ile sınırlıdır.⁵³ Neticede bütün bunlar hak ve borçların sübut bulduğu zimmetin müstakil bir vasıf mı yoksa kişinin zatını iltizam eden bir vasıf mı olduğu kabulüne bağlıdır.

4.2. Gerçek Kişiler ile Tüzel Kişilik Arasındaki Farklar

Gerçek ve tüzel kişiler, şahıs olarak isimlendirilmelerine rağmen, başta hakîkîlik ve hükmîlik nitelikleri, bu şahsiyetleri bir birbirinden farklı hale getirmektedir. Ayrıca hakiki şahısların sınırlı hayatına rağmen tüzel kişi daha uzun ömürlüdür. Tüzel kişilik belli bir gayeye hizmet etmek ve bu gayeyi gerçekleştirmek için kurulmaktadır. Bu nedenle de tüzel kişiler ile hakiki şahıslar bazı yönlerden farklı kişilerdir.⁵⁴ Tüzel kişilikle ilgili öne sürölen teorilerin dayandığı temel fikirler bir nevi bu yönlerin ön plana çıkarılmasıdır. Bu farkları şöyle özetlemek mümkündür:

⁵¹ el-Hayyât, eş-Şerikât fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye, 1/213.

⁵² el-Hafîf, eş-Şerikât fi Fıkhî'l-İslâm, 26; Murtaza Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 (Mayıs, 1998), 228.

⁵³ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 48-49.

⁵⁴ Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*,1/183; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 225.

a. Tüzel kişiliğin varlığı hukukidir. Gözle görülen elle tutulan bir varlık olmadığından takdiri ve itibaridir. Hakiki şahıs ise, maddi ve hissedilebilen bir varlıktır.⁵⁵

b. Tüzel kişiliğin varlığı tebeidir, yani daima gerçek şahıslar ve mallardan meydana gelen bir topluluğun varlığına bağlı olarak meydana gelirler. Hakiki şahıs ise, varlığı hakikatte ve itibarda bizzat müstakildir.⁵⁶

c. Tüzel kişilerin yaratılış icabı ancak insana mahsus haklar ile ilgisi yoktur: Evlenme, boşama, miras gibi. Bunların dışında kalan hakları iktibas ve vecibeleri iltizam edebilirler.⁵⁷

d. Tüzel kişi, mümessilinin vefatı veya değişmesinden de müteessir olmaz. Devamlılık, tüzel kişiliğe vücut veren, faal kılan ve ihtiyaç haline getiren ana amildir. Fakat hakiki şahsın sınırlı bir hayatı vardır. Vefatıyla varlığı hükmen ortadan kalkar.⁵⁸

e. Tüzel kişilere bedeni ceza tatbik edilemez ancak, medeni ve idari ceza ile cezalandırılırlar.⁵⁹

f. Hakiki şahısların ehliyetleri maddi ve manevi gelişmelere paralel olarak tekâmül ederken, hükmi şahısların ehliyeti kuruluş ve organlarının teşekkülüyle tespit edilir ve öylece kalır.⁶⁰

g. Hakiki şahısların tasarruf, hak iktisabı ve vecibe yüklenme ehliyetleri mahdut değildir. Bunlar ancak ehliyet arızalarıyla daraltılabilir. Hükmi şahısların mezkûr ehliyetlerini bir taraftan kanunlar diğer taraftan da gayeleri tahdit eder.⁶¹

⁵⁵ Zevkliler, "Medeni Hukuk", 395; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 226.

⁵⁶ Zevkliler, "Medeni Hukuk", 395.

⁵⁷ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 3/331.

⁵⁸ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 3/331; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/262.

⁵⁹ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 3/332; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/232-242.

⁶⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/262.

⁶¹ el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, 1/233; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/262.

5. Tüzel Kişiliğin Kısa Tarihi ve Ülkemizdeki Gelişimi

Hak süjesi olarak tüzel kişilik, hukuk tarihi bakımından yeni sayılabilecek hukuki müessesedir.⁶² Haliyle konuyla ilgili yapılan çalışmalarda o kadar yenidir. Ancak bu durum eskiden beri bir araya gelmiş insan veya mal topluluklarının olmadığını göstermemektedir.⁶³ Bu insan ve mal topluluklarının hukuk düzenlerinde bir gayeyi gerçekleştirmek için ihdas olduğu dönemlerde, hukuklar arasındaki intikali, revaç bulması ve kabul görmesi uzun sürece ihtiyaç duymuştur.⁶⁴ Tarihte olduğu gibi bugün de bir toplumun hayatındaki inkişaf hakiki şahsiyet derecesinde tüzel kişiliği lüzumlu ve zaruri kılmıştır. Günümüz dünyasında hakiki şahsın yaşamı hükmi şahısların varlığına sıkı sıkıya bağlıdır. İnsanlar kendi ürettikleri bu varlıklara muhtaç durumdadırlar. Çünkü bu varlıklar, ferdin ve toplumun menfaatlerini sağlamak ihtiyacından doğmuştur.⁶⁵

Oğuzoğlu, hukuki şahısların geçirmiş oldukları tekâmül safhalarını şöyle özetlemiştir: Nazariyeden evvel vakalarla/fiilî durumlarla karşılaşılmaktadır. Zira hukukta müesseseleri sosyal ihtiyaç ve zaruretler vücuda getirir. Bunların şu veya bu nazariyelerle meşru gösterilmeleri başta düşünülmez. Bilahare çok geç olarak hukuki bir müessesenin hüküm ve neticeleri duyurulmak ve sınırlandırılmak istenildiğinde nazariye ortaya konulur.⁶⁶ Tüzel kişilik açısından, kanun vaz'ı bizzat yeni bir şey vücuda getirmemiş, mevcut olan içtimai sosyal münasebetleri düzenlemiştir. Hoş görmediği münasebetlerinde mevcudiyetine mâni

⁶² Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 143.

⁶³ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 8, 18; Cihan Türker, "Seyyid Haşim Bey'in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 10 (Güz, 2010), 109.

⁶⁴ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 41; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 6; Çırak, *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet*, 31.

⁶⁵ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 29; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/169; Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996), 165.

⁶⁶ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 11; Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 9.

olamamış sadece, bazı müeyyidelerle bunların cezai veya idari bazı müdahalelere tabi olacaklarını kabul etmiştir.⁶⁷

Tüzel kişilik 19. yüzyıldan önce Batı'da özellikle ticari ortaklıklarda fiilen uygulanmış, 20. yüzyıla gelindiğinde müstakil bir mesele olarak yoğun bir şekilde tartışılmış ve etrafında mahiyetini aydınlatmaya çalışan birçok nazariye geliştirilmiştir.⁶⁸ Bu tartışmalar, gerçek şahısların dışında bazı varlıklar hak süjesi olabilir mi? sorusu etrafında gelişmiştir. Tüzel kişiliğin mahiyeti, bir telakkî ya da içtihadî bir mesele olduğu için hukukçudan hukukçuya değişmektedir. Dolayısıyla bu konuda birbirinden farklı görüş ve teoriler ortaya çıkmıştır.⁶⁹ Bu minval üzere tüzel kişilik bir hak süjesi mi, nasıl bir mahiyete haizdir, muayyen bir hedefe ulaşmak için elle dokunulan bir hakikat veya mücerret bir şey midir? gibi tartışmalar sonucunda tüzel kişiliğin mahiyet ve niteliğini tebellür ettirmek üzere varsayım,⁷⁰ gerçeklik⁷¹ ve soyutlama⁷² gibi birçok

⁶⁷ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 22.

⁶⁸ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 3.

⁶⁹ Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/173.

⁷⁰ Varsayım nazariyesinde, tüzel kişi farazî, sunî bir varlıktır. Hukuk düzeninin ihtiyaçlar karşısında ortaya çıkardığı bir varsayımdan ibarettir. Gerçekte şahsiyet sahibi olmak; hak ve borçlara ehil olmak, iradesi olan insana mahsustur. Bu sebeple tüzel kişilerin hak ve fiil ehliyetleri yoktur. Farazî olarak şahsiyete sahip olan tüzel kişiler velî ve vasî durumundaki kanunî temsilcilerde olduğu gibi hukukî temsilcileri vasıtasıyla hak edinir ve borç altına girebilirler. bk. Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 17-18; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/174-175; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 31.)

⁷¹ Gerçeklik nazariyesinde tüzel kişiler gerçek varlıklardır, bir varsayımdan ibaret değildirler. Yalnız, bunların gerçeklikleri insanlar gibi fizikî değil; sosyal bir gerçek olmaları ve sosyal bir organizmaya sahip olmalarıdır. Tüzel kişiler, gerçek kişiler gibi bir şahsiyetleri; hak ve fiil ehliyetleri vardır. Sadece gerçek kişilere has olmayan bütün haklardan istifade ederler. bk. Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 29; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 32.)

⁷² Soyutlama nazariyesine göre tüzel kişi ne tabîi bir kişi ne de bir faraziye den ibarettir. İnsan, etrafındaki gerçek varlıklara bakarak soyutlama yoluyla böyle bir mefhumu ulaştır. bk. Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 38; Ferit Hakkı Saymen, *Medeni Hukukta Hükmi Şahıslar* (İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1944), 37; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/177; Gökmenoğlu, *İslam'da Şahsiyet Hakları*, 5; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 165.)

teori ileri sürülmüştür.⁷³ Hukukçular, tüzel kişiliğin farklı yönlerini ele alındığından bu teorilerin hiçbiri hükmi şahsiyeti izaha muktedir olmamıştır. Konu teoride hâlâ tartışmalıdır. Değişik memleketlerde uygulanan kanunlara göre farklı tüzel kişilik teorileri uygulanmaktadır. Dolayısıyla hükmi şahsiyet meselesi bu haliyle bir tabii hukuk⁷⁴ problemi olmaktan ziyade pozitif hukuk⁷⁵ meselesidir.⁷⁶ Tüzel kişiliğin kanunlarla düzenlendiği günümüzde kanun koyucular, tüzel kişiliği düzenlerken bir teoriyi benimsemekten ziyade kendi hukuk politika, menfaat ve ihtiyaçlarına göre düzenleme yaptıklarından bu teorilerin öneminin gün geçtikçe azaldığı ifade edilmektedir.⁷⁷ Ancak hukuk düzenlerinin sosyo-iktisadi ihtiyaçlar neticesinde tüzel kişiliğe, kişi olmanın hukuksal sonuçlarını kural olarak tanıdığı da ortadadır.⁷⁸

Modern dönem öncesi hukukumuzda tüzel kişiliğin tanındığı müessese vakıflardır. Vakıf malları kamu malı sayılıyor, şahsiyeti ise, amme şahsiyeti hükmünde tutuluyordu. Buna karşılık, ortaklık ve dernekler için tüzel kişilik kabul edilmemişti. Hâlbuki Mecelle öncesinde, Fransız Ticaret Kanunu'na göre hazırlanan 1849 tarihli "Kanunnâme-i Ticâret", ticari şirketlerin tüzel kişiliğini kabul etmiş ve anonim şirketlerin kurulmasına öncülük etmişti.⁷⁹ 1869 tarihli Mecelle'ye göre şirket hâlâ tüzel kişilik doğurmayan bir sözleşmeden ibaretti. "İstîlâh-ı şerî'de şirketi akit, iki yahut ziyâde kimseler beyninde sermaye ve sermayeden hâsıl olacak ribh ve fâidesi müşterek olmak üzere akdi şirketten ibarettir."⁸⁰ Osmanlı döneminde Özel Hukuk'ta durum böyle iken Âmme Hukuku'nda da tüzel kişilik

⁷³ el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, 1/208; Türker, "Seyyid Haşim Bey'in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi", 110-111.

⁷⁴ bk. Şafak, "Tabii hukuk", 557-558.

⁷⁵ bk. Şafak, "Pozitif hukuk", 458.

⁷⁶ Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/178.

⁷⁷ Marcel Waline, "Törel Kişilik Kuramı", çev. Hamide Uzbarık, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* (1944), 308 vd.; Gönen, *Tüzel Kişilerde Kişilik Hakkı ve Korunması*, 10.

⁷⁸ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 11; Zevkliler, *Medeni Hukuk*, 395; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 35-36; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik" 222.

⁷⁹ Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 14; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/172-173;

⁸⁰ Atıf Bey, *Mecelle Şerhi, Kitabü'ş-Şirket* (İstanbul: Mahmut Bey Matbaası, 1328), 170; *Mecelle mad.* 1329.

belirgin değildi. İkinci Meşrutiyet'ten sonra kabul edilen 3 Ağustos 1909 tarihli Fransız Cemiyetler Kanunu model alınarak hazırlanan Cemiyetler Kanunu'yla hükmi şahsiyet mefhumunun Osmanlı hukukunda açıklığa kavuştuğu belirtilmiştir.⁸¹ Bu yüzyılın ikinci yarısında devlet eliyle tüzel kişiliğe haiz ilk Osmanlı anonim şirketi olarak 1851'de Şirket-i Hayriyye, kurulmuştur. 1862'de Osmanlı Demiryolu Şirketi, Osmanlı anonim şirketi⁸² olarak ilk hamiline muharrer hisse senedi ihraç eden şirket ve bankalar (Osmanlı Bankası) kurulmuştur.⁸³ Osmanlı'da, 19. yüzyılın son çeyreğinde hazırlanan Mecelle'de konuya atıf yapılmamasına rağmen, 20. yüzyılın başlarında Osmanlı hukukçuları arasında tartışılmaya ve İslam hukukundaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.⁸⁴

Cumhuriyet'in ilanından sonra kabul edilen 1926-Medeni Kanun, 1926-Ticaret Kanunu, 1935-Vakıflar Kanunu ve 1938-Cemiyetler Kanunu yasalaşarak tüzel kişiliği açıklığa kavuşturan hükümler koymuşlardır.⁸⁵ Ancak yasalara girmiş olsa da konu etrafındaki tartışmalar yasalardan önce ve sonra hukukçular çevresinde devam etmiştir.

Seyyid Haşim Bey, 1914 yılında *İslam Mecmuası*'nda "İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet I-II"⁸⁶ makalesiyle tüzel kişilik konusunu

⁸¹ Sıddık Sami Onar, *İdare Hukuku I* (İstanbul: b.y., 1942), 484; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*,14; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/172-173.

⁸² Anonim şirket kavramı, "Mısır Ticaret Hukuku'na 1883'te 'eş-Şirketü'l-Müşahama' olarak dahil olmuştur. (Murat Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, çev. Şehnaz Layikel (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 51.)

⁸³ Haydar Kazgan, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şirketleşme (y.y: Creative Yayıncılık, 1999), 52; Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, 50-51.

⁸⁴ Osman Şekerci, *İslam Şirketler Hukuku*, 45; Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, 50.

⁸⁵ Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/172-173; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 75,229; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 164-165; Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 17-18; Jale Akipek, *Türk Medeni Hukuku, Birinci Cilt, Başlangıç Hükümleri, Şahıs Hukuku*, (Ankara: b.y., 1961), 1/221; Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 35; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 18; Saymen, *Medeni Hukukta Hükmi Şahıslar*, 10-12; Çırak, *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet (Tüzel Kişilik)*, 339.

⁸⁶ Seyyid Hâşim Bey, "İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet 1", *İslam Mecmuası*, 4 (28 Rebiü'l-âhîr 1332/13 Mart 1330) - [26 Mart 1914], 101-104; "İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet 2", *İslam Mecmuası*, 5 (13 Cemâziye'l-evvel 1332/27 Mart 1330)-[9 Nisan 1914], 130-133.

Türkiye’de İslam hukukçuları arasında yazılı olarak tartışmaya açan ilk hukukçulardandır.⁸⁷ Akabinde bazı medeni hukukçular, İslam hukukunda hükmi şahsa delalet eden bazı amme kurumlarının varlığını kabullenmekle beraber İslam hukukunun tüzel kişiliği tanımadığı yönünde görüşe sahiptirler.⁸⁸

İslam hukukçularının son yarım yüzyılda tüzel kişilikle ilgili yaptığı çalışmalar, İslam hukukunun tüzel kişiliğe cevaz verdiği yönündedir. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ’nın *el-Medhalü’l-fikhiyyi’l-Âmiri* ve *el-Medhal ilâ nazariyyeti’l-iltizâmi’l-âmmi fî’l-fikhi’l-İslâmî* ‘si, Abdülazîz İzzet el-Hayyât’ın *eş-Şerikât fi’ş-Şerâti’l-İslâmiyye’si*, Hayrettin Karaman’ın *Mukayeseli İslam Hukuku*, Murtaza Köse’nin *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıkları* gibi kitaplar ile Hasan Hayri Çırak’ın *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet*, Mehmet Ali Yargı’nın *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı* adlı tez çalışmaları ve Murtaza Köse’nin *İslam Hukuku ve Modern Hukukuna Göre Tüzel Kişilik* ve Aydın Kudat’ın *İslam Hukukunda Temsil ve Amacı* adlı makalelerini tüzel kişiliğin meşruiyetiyle ilgili çalışmalar arasında ilk akla gelenler olarak sayabiliriz. Tüzel kişilik olarak tesis edilen katılım bankaları ve bazı anonim ortaklıklar İslam hukukçuları tarafından belli şart ve standartlar çerçevesinde meşru görülmektedir. Bu çalışmalarda ve Medeni Kanun’da gerçeklik teorisinin izlerine rastlanıldığı, buna tüzel kişilerin fiil ehliyetine sahip olması ve bu ehliyetin gerektirdiği sorumlulukları organları vasıtasıyla gerçekleştirilmesi, hukuka aykırı fiillerinden sorumluluğu gibi nedenler gerekçe olarak gösterilmektedir. Hüseyin Hatemi, yasalarda “gerçeklik” görüşünün benimsenmesini kamuya karşı, antidemokratik sonuçlar doğurmaya “varsayım” görüşünden daha elverişli olduğunu söyleyerek “varsayım” teorisini benimsediğini ve “gerçeklik” kuramından daha gerçekçi bulduğunu⁸⁹ ifade etmiştir.

6. Tüzel Kişilikle İlgili Olumsuz Görüşler

Hukukçulardan bazıları tüzel kişilik hakkında müspet görüşe sahipken bazıları da menfi görüşe sahiptir. Bunlar doğrudan tüzel kişiliği reddedenlerle tüzel kişiliği kabul etmekle beraber İslam hukuku

⁸⁷ Türker, “Seyyid Hâşim Bey’in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi”, 112.

⁸⁸ Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 75; Saymen, *Medeni Hukuk II- Şahsın Hukuku*, 236; Vasfi Rıza Seviş, *Roma Hukukunun Institutionları* (Ankara: b.y., 1937), 73.

⁸⁹ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 14.

açısından mümkün olmadığını iddia edenler olarak iki taraflıdır. Batılı hukukçuların da tüzel kişiliği kabulleri bütüncül değildir. Bu eleştiri ve kabuller daha çok teoriler etrafında yapılmaktadır. Tüzel kişilik, Batılı hukukçuların düşünce dünyasına şahıs ortaklıklarının tüzel kişiliğe büründürülmesiyle girmiştir. Çünkü Batı dünyasında da ticari şirketler, tüzel kişiliğe evrilmeden önce İslam dünyasında olduğu gibi, gerçek şahsa bağlı olarak akdedilen ortaklıklardı. Şirketler tüzel kişiliğe evrilince, bu durumu tenkit manasında varsayım teorisi ön plana çıkmış ve akabinde diğer karşı teoriler arkasından devam etmiştir.

Varsayım teorisini savunanlar tüzel kişiliği eleştirmiş, insan dışındaki varlıklara kişilik tanınmaması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Taraftarları bu nazariyeyi hak ve hak sahibi olma mefhumları üzerine bina etmişlerdir. Onlara göre şahsiyet demek, hak sahibi olabilmek haklarından istifade ehliyeti demektir. Hükmi şahsiyetin mevcut olabilmesi için bu ehliyetin bulunması ve kendine ait bir mal varlığının olması ve yaptığı muamelelerden bununla sorumlu tutulması gerekir. Hâlbuki insanlardan başkası hak sahibi sıfatını haiz olamayacağına göre belli bir gaye etrafındaki müstakil ticari toplulukların hükmi şahsiyeti ancak bu şahsiyetin farâzî olmasıyla izah olunabilir. Zira bunlar insan değildir,⁹⁰ demişlerdir.

Tüzel kişilik meselesini Osmanlı'da ilk tartışmaya açan kişinin hukukçu Seyyid Hâşim Bey olmasına rağmen, hak süjesi olarak tüzel kişiliğe olumsuz bakmaktadır. Tüzel kişiliğin bir muâvaza, hayal ve rüya olduğunu, "hak" mefhumunun doğru anlaşılması halinde manevi şahsiyet mefhumuna lüzum kalmayacağını savunmuştur. Makalesinde gerçeklik ve varsayım teorilerine açıktan tavır aldığından soyutlama teorisine yakınlığı hissedilmektedir.⁹¹

İslam hukukçuları arasında hükmi şahsiyet meselesine karşı Batı'daki kadar menfi ret cephesinin olduğu görülmemektedir. İslam hukukçularından ziyade Medeni hukukçular, tüzel kişiliği kabul etmekle beraber İslam hukukunda tüzel kişiliğe yer verilmediğinden bahsetmektedirler. Bu yazarların içinde, "İslam hukukunun tüzel kişiliğe hiç yer vermediğini" savunanların yanında "İslam hukukunda hükmi

⁹⁰ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 17-18; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/174; Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, 165.

⁹¹ Türker, "Seyyid Hâşim Bey'in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi", 112.

şahsa delalet eden bazı kamu kurumları örneklerinin mevcut” olduğu görüşüne sahip olanlar da mevcuttur. Şakir Ansay, “İslâm hukukunun hükmi şahıs mefhumu ile meşgul olmadığını, (bu anlamda) şirket, cemiyet gibi başlı başına müessese halinde kurumların İslam’da tanınmadığını söylemiştir. Beytülmal ve vakfın yeni eserlerde hükmi şahıs olarak gösterildiğini”⁹² söylemiştir. Yine Ali Haydar Efendi’nin de Mecelle şerhinde vakfın bir zimmetinin olamayacağını *Reddu’l-muhtar*’dan naklen söylediğini⁹³ dile getirmiştir.

Vasfi Rıza Seviğ, fıkıhın esas itibariyle hükmi şahsiyeti kabul etmediğini, bununla beraber mîrî ve vakıf araziye sahip olabildiğinden hazine (beytülmal) hükmi şahıs olarak telakki edilebileceğini ileri sürmüştür.⁹⁴

Ferit Hakkı Saymen, kâr gayesi güden ve şahıs ile sermaye topluluğu olan şirketlerin Mecelle’de ayrıntılı olarak düzenlendiğini ancak, hükmi şahsiyete imada bulunulmadığını söyleyerek⁹⁵ İslam hukukunda hükmi şahsiyetin olmadığını ifade etmiştir.

Hüseyin Hatemi, tüzel kişiliğin İslam hukukundaki durumuyla ilgili Medeni hukukçuların menfi görüşlerinin İslam hukukunun genel ilkeleri çerçevesinde yapılmadığını, Mecelle’nin özellikle şirketlerle ilgili maddelerine bakılarak yapıldığını, konuya dair bu eleştirilerin müsteşriklerin konuyla ilgili değerlendirmelerine dayandığını⁹⁶ ifade etmiştir. Neticede, Hüseyin Hatemi’nin özetlediği gibi İslam hukukunun tüzel kişiliğe yaklaşımıyla ilgili yapılan değerlendirmelerin İslam hukukunun ilkeleri doğrultusunda yapılmadığı görülmektedir. Genel durum böyle olmakla beraber günümüzde konuyla ilgili çalışma yapan bazı pozitif hukukçuların görüşleri, İslam hukukçularının görüşleriyle bütünleşmektedir.

⁹² Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 75.

⁹³ Ali Haydar, *Dürerü’l-Hükkâm Şerhu Mecelleti’l-Ahkâm*, Madde 928 (Beirut: Dâru’l-Kutübü’l-İlmiyye, ts.), 4-9/559; Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 75.

⁹⁴ Seviğ, *Roma Hukukunun Institutionları*, 73.

⁹⁵ Saymen, *Medeni Hukuk II- Şahsın Hukuku*, 236.

⁹⁶ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 44-45; Çırak, *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet (Tüzel Kişilik)*, 40.

7. İslam Hukukçularının Tüzel Kişilikle İlgili Görüşleri

Amme hukukunda tüzel kişiliğin vazifesini gören müesseseler ve zimmet mefhumundan yola çıkan son dönem İslam hukukçuları, tüzel kişiliğin İslam hukukuna yabancı olmadığını söylemekte ve mahiyetiyle ilgili çalışmalar yapmaktadırlar.⁹⁷ Müslümanlar baştan itibaren tüzel kişilikle karşılaşmış olsalardı onu da uygulayacak mıydı sorusuna verilecek cevap aynı zamanda tüzel kişiliğin meşruiyetine verilen cevap niteliğindedir. Kamu tüzel kişi örneklerinden ve bugünkü tüzel kişilik uygulamalarından yola çıkarak olumlu bir cevap vermek mümkündür.⁹⁸

İslam hukukçuları tüzel kişiliği tartışırken Batı'da geliştirilen teorilere genelde atıfta bulunmamışlardır. Onlar konuyu doğrudan ilgili İslami müesseselerle karşılaştırma, zimmet ve referans naslar çerçevesinde ele alarak imali fikirde bulunmuşlardır.⁹⁹ Pozitif hukukçular hükmi şahsın önce hayatta fiilî olarak yer aldığını, sonradan hukuk mefhumu olarak hukuk kaide ve eserlerine girdiğini¹⁰⁰ ifade ederlerken, İslam hukuku açısından da tüzel kişiliğin varlığı, en az diğer hukuklardaki kadar belirgin bir şekilde mevcut ve kadimdir.¹⁰¹ Ancak 19. yüzyıldan itibaren de müstakil bir mesele olarak ele alınmaya ve kanunlara girmeye başladığından İslam hukukçuları arasında da tartışılmaya başlamıştır. Çoğunluk kanaat, İslam hukukunda tüzel kişiliğe mahal vardır. Bu mefhum tartışılmaya başlamadan ve hukuk kaide ve eserlerine geçmezden önce hukukçuların kanaati Roma, Cermen, İslam ve Kilise hukuklarında hükmi şahsiyet mefhumuna açık veya kapalı bir şekilde rastlandığı yönündedir.¹⁰²

Tüzel kişilikle ilgili olarak günümüz İslam hukukçularının devlet, vakıf, beytülmal gibi müesseselerde tüzel kişiliğin varlığını kabul etmekle beraber, daha çok şirketler üzerinde yoğunlaştıkları görülmektedir. 19. yüzyılda 1849 tarihli *Kanunnâme-i Ticâret* gibi kanunların Osmanlı

⁹⁷ Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 226.

⁹⁸ Kudat, "İslam Hukukunda Temsil ve Amacı", 57-66.

⁹⁹ el-Hafif, *eş-Şerikât fi Fıkhî'l-İslâmî*, 25; el-Hayyât, *eş-Şerikât fi'ş-Şerâti'l-İslâmiyye*, 1/211-221, 241; Murtaza Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar* (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 171-184; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 40-84.

¹⁰⁰ Oğuzoğlu, *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*, 18; Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/170.

¹⁰¹ Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar*, 178.

¹⁰² Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/170-171.

ülkesinde yürürlüğe girmesiyle tüzel kişiliğe haiz ticari ortaklıklar yasalaşmıştır.¹⁰³ *Kanunnâme-i Ticâret*, yasa olarak ilk anonim ortaklıkların kurulmasında etkin role sahip olmuştur. Hüseyin Hatemî, bu kanunun etkisiyle Osmanlı Devlet’inde tüzel kişilik kuramının belirmeye ve gelişmeye başladığını, hatta 1313/1897 yılında Türzkâde Mehmed Ziyâeddîn’nin *Mükemmel Istilâhâtı Kavânîn yahut Mâlûmâtı Kânûniyye Hülsâsı* adıyla hazırlanan kâmusta şahsı manevi teriminin “ilmi hukuk istilâhınca hukuk ve vezâifi olup şahsiyeti olmayandır ki, şirketler ve bankalar bu cümledendir”, şeklinde tarif edildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁴ Hatemi, bu sözlükten önce, Hüseyin Gâlib’in 1303/1887 tarihli *Yeni Kâmûsi Hukûk*’unda şahsı manevi teriminin aynı şekilde açıklandığını ve kamustan doğrudan bu anlamın iktibas edildiğini kaydetmektedir.¹⁰⁵ Sonrasında yazılan eserlerde ticaret şirketlerinin her birinin hak ehliyeti tanınan şahsı manevi itibar olunacağı ifade edilmiştir. Şahsı manevinin idarecileri, onun vekilleri sayılmıştır.¹⁰⁶

Modern hukukçuların benimsediği manada tüzel kişilik, klasik dönem fıkıh eserlerinde mevcut değildir. 19. yüzyıldan itibaren hukuk kaynakları ve kanunlara girmeye başlayan tüzel kişilik, Osmanlı Devleti’nin 1849, 1861 yıllarında Fransız Ticaret Kanunu’nun tercümesiyle Osmanlı kanunlarına da girmiştir. Batı hukuk sistemlerinde de ortaklıklarda tüzel kişilik zamana ve şartlara göre ortaya çıkmıştır. Tüzel kişilik, tarihi seyri açısından tabî hukukun değil pozitif hukukun konusudur. İslam hukuku açısından da içtihadi bir mesele olduğundan İslam hukukçuları tartışmaktadırlar.

Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda Batı’yla olan siyasi, ticari ve eğitim amaçlı münasebetleri sebebiyle İslam hukukçularının tüzel kişilik meselesiyle hukuki bir mesele olarak karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Bu durumu Seyyid Hâşim Bey makalesinde şöyle açıklamıştır: “İslâm hukukunda, hukuki şahsiyet nazariyesinin mevcut olup olmadığının

¹⁰³ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 140.

¹⁰⁴ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 140-141.

¹⁰⁵ Hatemi, *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*, 141.

¹⁰⁶ Ahmed Reşid, *Hukuki Ticaret I* (İstanbul: b.y., 1311), 252-253; Kazım, *Ticaret Beriyeye Kanunnâmesi Şerhi* (Dersâdet: b.y., 1323), 86; M. Celaleddin, *Hukuki Ticaret Dersleri* (İstanbul: b.y., 1328). (Not: Dipnot olarak verilen bu eserlere ulaşamadığımızdan Hüseyin Hatemi’nin “*Medeni Hukuk Tüzel Kişiler*” adlı eserinin 138-142. sayfalarından olduğu gibi iktibas edilmiştir.

tetkik edilmesi, son zamanlarda “eşhâs-ı hükmiyye” meselesinin önemli hale geldiğini, İslam hukukundaki yerinin ne olduğunu, fukahanın hükmi şahsı irdeleyip irdelemediğinin bilinmesi ve gelecekte de tüzel kişiliğin hallinin şeriattaki mahiyetinin bilinmesine bağlıdır.”¹⁰⁷

Hükmi şahsiyet meselesini, Batı’daki tartışma ve nazariyelere dikkat çekerek kaleme alan Seyyid Hâşim Bey, Tanzimat döneminin karakteristik özelliğini de gösterir biçimde, hak süjesi olarak tüzel kişilik mefhumunun Batılı hukukçulardan sonra Osmanlı yani İslam hukukçularının da tartışma gündemine girmiş olduğunu ihsas ettirmektedir.¹⁰⁸ Sonraki dönemlerde konu İslam hukukçuları arasında tartışılmaya devam etmiştir.

Ahmed ez-Zerkâ, zimmetin itibârî olması ile hükmi şahsın itibârî olmasını birbirine benzetmektedir. Zimmetle tüzel kişiliğin bu benzerliği, İslam hukuku açısından tüzel kişiliğin kabul edilmesini zorunlu hale getirmektedir. O’na göre toplumsal ve malî maslahat, bu zorunluluğun asıl sebepleridir.¹⁰⁹

İslam hukukçuları, tüzel kişiliği hak ve eda ehliyetine haiz olarak Hanefilerin nitelediği manada zatla kaim olmayan ve itibari bir vasıf olan zimmete benzer bir zimmete sahip olarak düşünmektedirler. Bu durum mal varlığını ve kişi topluluklarını şahıstan bağımsız hale getirmekte ve tüm tasarruflar bu topluluklar üzerinden yürütülmektedir. Mesele ehliyet ve zimmetle bu şekilde temellendirildikten sonra diğer noktalarda meşru olacak şekilde modern hukukla benzer olmasında bir mania görmedikleri anlaşılmaktadır. Bizim kanaatimizde bu yöndedir. Yine İslam hukukçularının yaklaşımını nazariyeler açısından değerlendirecek olursak görüşlerinin gerçeklik nazariyesiyle örtüştüğünü söylemek mümkündür. Netice şöyle özetlenebilir: Mesele şahıs olarak kişinin kim olduğu değil, hangi türden olursa olsun kişiye taalluk eden hak ve sorumlulukların sübutu, birbirine karıştırılmadan gerçek sahiplerine intikalidir.

¹⁰⁷ Seyyid Hâşim Bey, “İslam Hukuku – Hükmi Şahsiyet 1”, *İslam Mecmuası*, 4 (28 Rebiü'l-âhîr 1332/13 Mart 1330)-[26 Mart 1914], 101-104; “İslam Hukuku – Hükmi Şahsiyet 2”, *İslam Mecmuası*, 5 (13 Cemâziye'l-evvel 1332/27 Mart 1330)-[9 Nisan 1914], 130-133.

¹⁰⁸ Türker, “Seyyid Hâşim Bey’in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi”, 109.

¹⁰⁹ ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 300-303.

7.1. İslam Hukuku Kaynaklarında Tüzel Kişi Örnekleri

Tüzel kişilik meselesinin hükmünü naslar çerçevesinde tespit etmeye çalışan İslam hukukçuları¹¹⁰ referans alınan bazı naslara ve örnek müesseselere atıf yapmaktadırlar. Hükmi şahsiyete cesaret veren bir hadiste Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır:

*"Müslümanların kanları eşittir. En zayıfları bile onların zimmetiyle hareket eder. En aşağıda olanları onlar adına emân verir. Müslümanlar kendilerinin dışındaki kimselere karşı bir el hükmündedir (...) ve emân sahibi emânu süresince öldürülmez"*¹¹¹

Hadiste, Müslümanlardan herhangi birinin himaye talep eden düşmana verdiği emân ve teminat, bütün Müslümanlar tarafından verilmiş demektir. Buna göre bütün bir ümmete zimmet atfedilerek tek bir şahıs gibi kabul edilmiştir. Emân veren bu hakiki şahıs, hükmi şahıs olan ümmet adına irade beyanında bulunmuş¹¹² ve ümmetin hak ve fiil ehliyeti var kabul edilerek borç altına girmiştir.

Tüzel kişilik mefhumunun sahabe tatbikatından bir örneği olarak Hz. Ali'nin Kâbe'ye ait malların müstakillen Kâbe'ye ait olduğunu ve beytülmale dâhil olmadığını söylemesidir.¹¹³ Bir mâbed olarak Kâbe'nin mal varlığının kabulü, zimnen hükmi şahsiyetinin varlığının kabulüne bağlanabilir.¹¹⁴

Aynı şekilde mescitlerin mülk edinebilmesi ve ortaklarına karşı şufâdâr olması başka bir örnektir. Fukahâ mescidi mülk edinebilen hür gibi düşünmüştür. Onun adına vakfedilebilmekte ve hibe yapılabilir. Müşterek olduğu bir akarda ortağı hissesini sattığında

¹¹⁰ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/263; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 226.

¹¹¹ Müslim, "İtk", 20; Ebi Dâvûd Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'r-risâle Âlemiyye, 1988), "Cihad", 147.

¹¹² Ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmeh fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 300-301; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/263; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 73; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 227; Aydın Kudat, "İslam Hukukunda Temsil ve Amacı", *Adam Akademi*, 5/1 (2015), 59.

¹¹³ Hüseyin Hatemi, *İslam Hukuku Dersleri* (İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 1994), 84; Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar*, 179; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 227.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.) "Menâsik", 25.

şuf'âdâr olabilmektedir.¹¹⁵ Ahmed ez-Zerkâ'da, geçit ve köprülerinde hür insanlar gibi temellüke ehil sayıldıklarını ifade etmiştir.¹¹⁶

İslam Hukukçuları, devlet, beytülmal, vakıf, mescit gibi müesseselerin işleyişini izah ederlerken, bu kurum ve kuruluşların zimmete sahip hakiki şahıslar gibi vazife gördüklerini ve gerçek kişiler tarafından temsil edildiklerini¹¹⁷ söylemişlerdir.

Fukahâ, beytümale itibari bir şahsiyet vererek, devlet başkanının hususi mülkünden ayrı değerlendirmiştir. Beytülmal, âmmenin mallarında, milletin menfaatlerini temsil etmektedir. Alacaklı-borçlu, mülk sahibi ve davalarda taraf olabilmektedir. Vârisi olmayanın terekesine vâris, fakirlerden geçimini sağlayamayanlara nafaka temini hususunda mükelleftir.¹¹⁸ Bu da ancak ona zimmet atfetmekle olur. Çünkü borçlanma ve sorumluluk altına girme ancak, zimmete bağlı olarak gerçekleşir.¹¹⁹ Fukahâ, ihtiyaç halinde devlet başkanının beytülmal adına borçlanabileceğini kabul etmektedirler.¹²⁰ Bu durumda alınan borcun hazinece ödenmesi de hazinenin zimmet ve tüzel kişiliğinin bulunduğu mantığına dayanır. Binaenaleyh bu müessese de gerçek bir şahıs gibi tasarrufa ehil kabul edilmiştir.¹²¹

Hukuken mal statüsünde olan köle, ticaret yapmaya izin verilince, ticari tasarrufları geçerli ve şirket ortağı olabilmektedir. Efendisi tarafından kendi namına ticarete mezun (mükâteb) kölenin ticari tasarrufları geçerlidir ve inan şirketi kurabilir.¹²² Ancak kefil

¹¹⁵ er-Remlî, *Nihâyeti'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*, 2/116; 5/370; el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/216.

¹¹⁶ Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 3/315.

¹¹⁷ el-Hafîf, *eş-Şerikât fi Fikhi'l-İslâmî*, 33-34; Ansay, *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*, 75; el-Merzûkî, *Şirketü'l-Müsâheme fi'n-nizâmî's-Suûdi*, 196-197; Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1986), 3/208; Şekerci, *İslam Şirketler Hukuku*, 135-36; Kudat, "İslam Hukukunda Temsil ve Amacı", 63.

¹¹⁸ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/218.

¹¹⁹ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/218-219; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 1/263.

¹²⁰ Zeylaî, Fahrüddin Osmân b. Ali b. Mihcen b. Yunus el-Bâsrî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik fi Şerhi Kenzü'd-Dekâ'ik* (Mısır: y.y., 1314), 3/283.

¹²¹ ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 302-303; Köse, "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik", 229.

¹²² Ebî Câfer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Muhtasarü't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (b.y.: y.y., ts.) 107.

olamayacağından müfâvaza şirketi kuramaz.¹²³ İslam hukukçularının bu değerlendirmelerinden mezunun, izin verilmesiyle ve üçüncü şahısların yani alacaklıların bulunmasıyla onların haklarını gözetmek için efendisinden ayrı bir varlık olarak görüldüğü, onun malı olduğu halde ondan ayrı bir varlık olarak ticârî muamelelerde bulunabildiği, diğer taraftan, hem efendisinin mülkiyet hakkı, hem de alacaklıların haklarının gözetildiği anlaşılmaktadır.¹²⁴

Çizakça'ya göre, sınırsız mudarebe vekâletinde “uygun gördüğün gibi işlet” şartı, yani aracının serbestliği hem Batı'da hem de İslam dünyasında yeni ortaklık sözleşmelerinin ortaya çıkmasında rol oynamıştır.¹²⁵ Yani gerçek kişinin zimmeti tüzel kişiliğe atfedilmiş ve gerçek kişinin sınırsız sorumluluğu, tüzel kişilikte mal varlığı kadar sınırlı sorumluluğa evrilmiştir.

Mal vakfedilince, vâkıfın mülkünden çıkar, mevkufun aleyhinin de mülküne girmez. Vâkıfın mülkünden çıkan ve mevkufun aleyhin mülküne girmeyen mal, her ikisinin de zimmetinden ayrı müstakil bir varlık kazanır. Bundan dolayı vakıf nâzırının vakıf adına borçlanması, kiralaması, ihtiyaç duyduğunda vakıf adına vadeli olarak satın almasının câiz olması,¹²⁶ vakfın tüzel kişiliğe haiz olduğunu gösteren bir örnektir. Ebû Hanife'ye göre vakfedilen mal sahibinin tasarrufunda kalır.¹²⁷ Mâlikî mezhebine göre mevkufun tasarrufuna geçer.¹²⁸ Diğerlerine göre Allah'ın tasarrufuna geçer.¹²⁹ Bu görüşlerden hareket eden müçtehitler, “Allah'ın mülkü olmak üzere” ifadesinden vakıfla bir tüzel kişinin meydana geldiğini îmâ etmek istediklerini anlamışlardır.¹³⁰

¹²³ Abdülgâni el-Ganîmî Meydânî, *el-Lübâb fî Şerhil-Kitâb* (İstanbul: b.y., 1999), 2/144; Büyükçelebi, *İslâm Hukukunda İnân Şirketi ve Nevileri*, 41.

¹²⁴ Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 97.

¹²⁵ Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, 4-5.

¹²⁶ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 3/ 619; ez-Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmme fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 303-304; el-Hayyât, *eş-Şeriketü fî Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/217-218.

¹²⁷ İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülazîz, *Reddü'l-Muhtâr* (Mısır: y.y., 1386 /1966), 4/337-338.

¹²⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1905 /1319), 6/108-110.

¹²⁹ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Şerhu Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: 1316 /1898), 5/40

¹³⁰ Akgündüz, Ahmet, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu,1988), 110; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 60.

İslam hukukunda “köy”ün tüzel kişiliğe sahip olduğunu Mecelle'nin “ecir-i hâssın¹³¹ müstecîri bir şahıs olduğu gibi, şahs'ı-vâhid hükmünde olan müteaddit şahıslar dahi olabilir,”¹³² ifadesinden anlamak mümkündür. Mecelle'de ilgili maddenin altında resmî açıklamada da şahs'ı-vâhid hükmünde olan müteaddit şahıslara bir köy tüzel kişiliğini oluşturan köy halkı örnek olarak verilmiştir.¹³³ Köyler, Osmanlı döneminde kendiliğinden bir topluluk oluşturan ve hukuki bir varsayımla tüzel kişilik sayılmaya en elverişli bulunan birimlerdi.¹³⁴ Berkî, köy halkının bir akid ile bir çoban kiralamasını köy tüzel kişiliğine örnek olarak vermiştir.¹³⁵ Hatemî de kiracının şahs'ı-vâhid hükmünde olan müteaddit şahıslar olabileceği, müteaddit şahıslarında şahs'ı-vâhid sayılmasını, tüzel kişilik kavramına cesaret vermek olarak anlamış ve İslam hukukunda tüzel kişiliğin örften kaynaklandığını belirtmiştir.¹³⁶ İl tüzel kişiliği kanunla kabul edilmesine rağmen köy yapısının tüzel kişiliğe daha uygun olduğu belirtilmektedir.¹³⁷ Mehmet Ali Yargı da bu değerlendirmelerden hareketle köy topluluğunun kamu mallarından yararlanma açısından “hak ehliyeti”ne, köyün menfaati adına da “borçlanma ehliyeti”ne sahip olarak bir takım mali borçlar yüklenebileceği neticesine varmıştır. Köylere tüzel kişiliğin tahsisinin ana amili olarak bu uygulamaların etkili olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸

Klasik fıkhıdaki şirketlerin tüzel kişilik açısından değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Şahıs şirketi ya da adî şirket, ortakların kişiliğinin sermayeden daha ön planda tutulduğu ortaklıklardır. Bu ortaklıklarda kişilerin sorumluluğu şirketteki sermayesi ile sınırlı değildir. Klasik İslam hukuku kaynaklarında ve Mecelle'deki şirketi eşhâs, müfâveda, inân,

¹³¹ E'ciri Hâs: Yalnız kiralayana çalışmak üzere kiralanan kimse.

¹³² *Mecelle* mad. 423.

¹³³ Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaayı Ebu'z-Ziyâ, 1330), 1/694.

¹³⁴ Hatemi, *Medeni Hukukta Tüzel Kişiler*, 65; Köse, *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar*, 180.

¹³⁵ Ali Himmet Berkî, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985), 80.

¹³⁶ Hatemi, *Medeni Hukukta Tüzel Kişiler*, 64.

¹³⁷ Hatemi, *Medeni Hukukta Tüzel Kişiler*, 64; Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 83.

¹³⁸ Yargı, *İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı*, 84.

emvâl, âmâl ve vücûh ortaklıkları bu türden¹³⁹ şirketlerdir. Şirketin tüzel kişiliği, şirketin ortaklarından müstakil şahsı maneviye ve özel bir malî zimmete sahip olmasıdır.¹⁴⁰ Böylece kanunun kazandırdığı bir varlık (hayat) ve mali zimmetle haklara sahip borçlara muhataptırlar.¹⁴¹

Son iki yüzyıla kadar Müslümanlar ve Batılıların benzer ortaklık türlerini uyguladığını belirten Çizakça'ya göre, Batılılar, İslam hukukundaki "mudarebe" ve "inan" ortaklığını, "commanda" ve "carti" şeklinde geliştirerek tüzel kişiliğe haiz ortaklıklar kurmuşlardır.¹⁴² Batılılar bu ortaklıklar tüzel kişiliğe evrilirken, Batı'daki bu evirmeye, 19. Yüzyılın ortalarında 1849'da Fransız Ticaret kanunu iktibas edilene kadar İslam dünyası ilgisiz kalmıştır. Mecellenin tadil düsturundan¹⁴³ ve Seyyid Hâşim Bey'in makalesinden İslam dünyasının tüzel kişilik konusuna ilgisiz kaldığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁴

Böylece tüzel kişiliğe sahip ticaret şirketleri, hak ve borçlara ehliyetli sayılmakla gerçek kişinin tasarruf yetkisine sahip olmuşlardır. Yani vekâletle ilgili tüm şartlar tüzel kişilikte de tahakkuk edince gerçek kişilerin taahhüt ettiklerini tüzel kişiler de organları vasıtasıyla bünyeleri elverdiği ölçüde taahhüt etmiş olmaktadır.¹⁴⁵

Klasik İslam hukuku kaynaklarındaki şirketlerin şekil, kuruluş ve tasfiyesine dair mahkeme kayıtlarını inceleyen bazı modern hukukçu ve iktisatçılar, şirketlerin şahıs şirketi olmasından yola çıkarak, İslam hukukunda şirketler açısından tüzel kişiliğin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Hatta daha da ileri giderek İslam hukukunun tamamen tüzel kişiliğe elverişli de olmadığını iddia etmişlerdir.¹⁴⁶ Çünkü bu ortaklıklar şekil olarak tüzel kişiliğe göre değil, hakiki şahsa göre düzenlenmiş akitlerdir. Müslümanlar bu ortaklıkların mevcut haliyle

¹³⁹ Mecelle mad. 1332; Şafak, "Şirket", 543; Özsunay, *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*, 57.

¹⁴⁰ el-Hayyât, *eş-Şeriketü fi Şerîati'l-İslâmiyye*, 1/208.

¹⁴¹ Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, 3-4.

¹⁴² Çizakça, *İslam Dünyasında ve Batıda İş Ortaklıkları Tarihi*, 9-28.

¹⁴³ *Düstûr*, İkinci Tertip, İstanbul: 1334, 6/ 63-636.

¹⁴⁴ Türker, "Seyyid Hâşim Bey'in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi", 112.

¹⁴⁵ Velidedeoğlu, *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*, 1/183-184.

¹⁴⁶ bk. Tüzel kişilikle ilgili zikredilen eserler.

karşılaşmış ve Rasulüllah'ın yönlendirmesiyle mahzurlu taraflarını tadil ederek uygulamış ve geliştirmişlerdir.¹⁴⁷

Hayrettin Karaman, İmam Şafii'nin "ortak malın nisabında, ortakların her birine düşen miktarın değil, hisseler toplamından esas alınacağı" şeklindeki içtihadını, şirketlerin bir hükmi şahsiyet olarak değerlendirilmesine müsait bulunacağı,¹⁴⁸ şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü tüzel kişilik, hakiki şahsın mali konularda tazmin sorumluluğunun ve bazı haklarının, mal ve insan topluluklarına intikalidir.

Müslümanlar 19. yüzyıla kadar hükmi şahsiyete haiz ticari ortaklıklar vücuda getirmemiş olsalar da Osmanlı devletinin son dönemlerinde özel veya devlet sermayesiyle hükmi şahsiyete haiz anonim ortaklıkların kurulduğu görülmektedir. Osmanlı fukahâsının da kurulan bu ortaklıkları reddetmediği aksine, 19. yüzyıl sonlarına doğru hazırlanan sözlükler, yazılan ticaret hukuku kitapları ve 1849 ve 1861 yıllarında kabul edilen ticaret kanunlarında hükmi şahsiyete yer verilmiştir.¹⁴⁹

Sonuç

Tüzel kişilik, hak ve sorumluluk sahibi olması bakımından kanunlarca hukukî kişilik atfedilen mal ve insan topluluklarıdır. Gerçek kişilerden bağımsız bir şahsiyete sahiptirler. Hakiki şahsın ehil olduğu bazı mali hak ve sorumluluklara gerçek kişi adına muhatap olmaktadırlar. Mâmelekleri nisbetinde sınırlı mali sorumluluğa sahiptirler. Bu durumda tüzel kişilik gerçek kişinin yerini geçmiştir.

Gerçek şahsın yetkisini kullandığı durumlarda vekili; ehliyet ve zimmete sahip olup onun yerine geçtiği durumlarda da kefilidir. İnsan zekâsı, hakiki şahsın muhatap olduğu mali sorumluluğu tüzel kişiliğe indirgeyerek sınırlamış ve onu muhatap yapmıştır. Bu şekilde tüzel kişilik vasıtasıyla sınırlı sorumluluk anlayışı hâkim olmuş ve kurumlar

¹⁴⁷ el-Hafif, *eş-Şerikât fi Fikhi'l-İslâmî*, 29-30.

¹⁴⁸ Şemsüddin Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza İbn Şihabüddin er-Remli, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhu minhâc* (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1984/1404), 3/59-60; Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*, 143; Mehmet Erkal, *Zekâtla İlgili Bazı Meseleler*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Kombad Yayınları, 1997), 546.

¹⁴⁹ Hatemi, *Medeni Hukukta Tüzel Kişiler*, 138-142.

tüzel kişilikle uzun ömürlü hale gelmiştir. Yatırıma dönüşen sermaye istikrar kazanmış, sermayedar ve üçüncü kişiler için güven oluşturmuştur.

Tüzel kişilik, ilk vücut bulduğu Batı hukuk çevrelerinde isimlendirme, isimlendirme, hak ehliyetine haiz olma, sınırları ve varlığının kabulüne kadar çoğu noktadan tartışılmıştır. Tüzel kişilikle ilgili bu konuların tartışılmış olması, onun kanunlarda yer almasına ve fiili olarak ihtiyaçlara cevap vermesine mâni olmamıştır. Aksine tüzel kişi anlayışı ve tüzel kişiliğe sahip kurumların gelişmesine katkıda bulunmuş ve hâlâ da katkı vermektedir.

İslam hukukçuları, tüzel kişiliği memnu' sayacak herhangi bir nas olmadığından hareketle onun maslahat, örf ve zarurete bağlı olarak meşru olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Beytülmal, vakıf ve devlet gibi kamu ve özel kurumlar dikkate alındığında İslam hukukçularının hükmü şahsiyeti tanıma bakımından bir probleminin olmadığı görülmektedir.

İslam hukukçularına göre tüzel kişilik, zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi prensibi çerçevesinde ele alınan hukuki bir vakıadır. Nehyine dair sarih bir nassın olmaması ve haramın helale dönüştürülmemesi halinde uygulanması noktasında meşruiyetine dair herhangi bir beis yoktur. Tarihi süreç içerisinde devlet, beytülmal, vakıf ve mescid gibi kurumların bugünkü anlamda olmasa da tüzel kişiliğe şahsiyet kazandıran ehliyet ve zimmet gibi unsurları taşıdıkları örnek olarak ortada durmaktadırlar. Yani İslam hukukunun tüzel kişiliğe pratikte yabancı olmadığını görmekteyiz. Neticede, Batı'nın tüzel kişiliği inkişafını bu örnek kurumlara ve onlara dair fıkıh kaynaklarımızdaki müktesebata borçlu olduğunu söylemekte mümkündür.

Kaynakça

Akıpek, Jale. *Türk Medeni Hukuku, Birinci Cilt, Başlangıç Hükümleri, Şahsın Hukuku*. 2 Cilt. Ankara: b.y., 1961.

Ali Haydar, Hoca Emin Efendizâde. *Dürerü'l-hükkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Matbaayı Ebu'z-Ziyâ, 1330.

Apaydın, Hacı Yunus. *İslam Hukuk Usulü*. Kayseri: y.y., 2016.

Ansay, Şakir. *Hukuk Tarihinde İslam Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1954.

- Bayındır, Servet. "Menkul Kıymetleştirme Uygulamaları ve Fıkıhtaki Yeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 249-273.
- Bayındır, Servet. *İslam Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık*. İstanbul: Rağbet, 2005.
- Berk, Şakir. *Medeni Hukuk-Umumi Esaslar*. Ankara: y.y., 1969.
- Berkî, Ali Himmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1985.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.
- el-Buhûfî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an (metn)i'l-İknâ'*. İstanbul: b.y., 1345.
- Büyükçelebi, İsmail. *İslâm Hukukunda İnân Şirketi ve Nevîleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- el-Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. "Zimme", et-Ta'rifât, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-Fazîle, ts.
- Çıracak, Hasan Hayri. *İslam Hukukunda Hükmi Şahsiyet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Demir, Halis. *İslam Hukukunda Kefâlet*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Ebî Dâvûd, Süleyman b. Eşâs es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: Dâru'r-Risâle Âlemiyye, 1988.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şahıs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Düstûr*, İkinci Tertip, İstanbul: 1334, 6/ 63-636.
- Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Rağbet, 1998.
- Erkal, Mehmet. *Zekatla İlgili Bazı Meseleler*. ed. Mehmet Bayyığıt. 527-556. Konya: Kombad Yayınları, 1997.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. *İslam'da Şahsiyet Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Gönen, Doruk. *Tüzel Kişilerde Kişilik Hakkı ve Korunması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 2011.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1996.

- el-Hafîf, Ali. *eş-Şerikât fî Fıkhî'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 2009-1430.
- Hammad, NeziH. "Zimmet", *Iktisadi Fıkıh Terimleri Sözlüğü*, çev. Recep Ulusoy. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Şahs-ı manevi", *Ekonomi Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1981.
- Hatemi, Hüseyin. *İslam Hukuku Dersleri*. İstanbul: Sümer Kitabevi Yayınları, 1994.
- Hatemi, Hüseyin. *Medeni Hukuk Tüzel Kişileri*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1979.
- el-Hayyât, Abdülazîz İzzet. *eş-Şerikât fî ş-Şerîati'l-İslâmiyye*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, el-Muhallâ, Mısır, 1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebi'l-Fâzıl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. Kahire: Dâru'l-mârife, ts.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-Furûk*, thk. Ömer Hasan Kıyyam. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2003.
- Karaman, Hayrettin. *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).
- Kazgan, Haydar. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Şirketleşme*. y.y: Creative Yayıncılık, 1999.
- Kaya, Eyüp Said - Hacak, Hasan. "Zimmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44 Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr El-Cevziyye. *İ'lâmi'l-muvoakkî'n 'an Rabbi'l-âlemîn*. nşr. Muhammed M. Abdulhamîd. Beyrut: 1407/1987.
- Köse, Murtaza. "İslam Hukuku ve Modern Hukuka Göre Tüzel Kişilik". *Ekev Akademi Dergisi*, 1/2 (Mayıs, 1998), 221-230.
- Köse, Murtaza. *İslam Hukukunda Anonim Ortaklıklar*. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.

- Kudat, Aydın. "İslam Hukukunda Temsil ve Amacı". *Adam Akademi*, 5/1 (2015), 33-66.
- el-Merzukî, Salih b. Zebûn el-Bukmî. *Şirketü'l-Müshaheme fi'n-nizami's-Suûdî*. Mekke: b.y., 1403.
- er-Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhu minhâc*. Beyrut: Daru'l-fikir, 1984/1404.
- Oğuzoğlu, Hüseyin Cahit. *Eski Yeni Telakkilere Göre Hükmi Şahsiyet*. Ankara: Hapishane Matbaası, 1937.
- Onar, Sıddık Sami. *İdare Hukuku I*. İstanbul: b.y., 1942.
- Özsunay, Ergun. *Medeni Hukukumuzda Tüzel Kişiler*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1974.
- Saymen, Ferit Hakkı. *Medeni Hukukta Hükmi Şahıslar*. İstanbul: Üniversite Kitabevi, 1944.
- Senhûrî, Abdurrezzâk Ahmed. *Mesâdirü'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arab, 1953-1954.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afgânî. b.y.: y.y., ts.
- Seyyid Hâşim Bey. "İslam Hukuku – Hükmi Şahsiyet 1", *İslam Mecmuası*, 4 (28 Rebiü'l-âhir 1332/13 - Mart 1330-26 Mart 1914); a. mlf. "İslam Hukuku – Hükmi Şahsiyet 2". *İslam Mecmuası* 5 (13 Cemâziye'l-evvel 1332/27 - Mart 1330-9 Nisan 1914).
- Seviğ, Vasfi Rıza. *Roma Hukukunun Institutionları*. Ankara: b.y., 1937.
- Şafak, Ali. "Şahıs", *Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rehber, 1992.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ts.
- Şâkiru'l-Hanbelî. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*. Şam: Matbaatü Câmîati Suriye, 1948-1368.
- et-Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenkih*. 4 Cilt. Kahire: b.y., 1322.
- Türker, Cihan. "Seyyid Haşim Bey'in İslam Hukuku-Hükmi Şahsiyet Adlı Makalesi". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 10 (Güz, 2010), 107-120.
- Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet. *Türk Medeni Hukuku (Şahıs Hukuku)*. İstanbul: Nurgök Matbaası, 1960.

- Yargı, Mehmet Ali. İslam Hukukunda Tüzel Kişilik Kavramı. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fıkhıyyi'l-âmire*. 2 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2004-1425.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâmi'l-âmmе fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. 3 Cilt. Dımeşk: Matbaa Câmia Dımeşk, 1961.
- Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk*. Diyarbakır: Diyarbakır Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1986.
- Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus el-Bâsrî, *Tebyînü'l-Hakâ'ik fi Şerhi Kenzü'd-Değâ'ik*, Mısır: y.y., 1314.
- Waline, Marcel. "Törel Kişilik Kuramı". çev. Hamide Uzbark. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2/2-3 (1944), 306-322.