



ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ

İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

Çukurova University

Journal of Faculty of Divinity

Cilt 17

Sayı 1

Ocak-Haziran 2017

T. C.
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (ÇÜİFD)
2017 (17/1) Ocak-Haziran
ISSN: 2564-6427

Sahibi

Prof. Dr. Ali Osman Ateş (Dekan), *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Hasan Kayıklık (Başkan), *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi*

Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Prof. Dr. Nuran Öztürk, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Doç. Dr. Yusuf Gökalp, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.* - Doç. Dr. Tuğrul Yürük, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Okt. Şenel Durmaz, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör.* Ahmet Rifat Geçioğlu, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Arş. Gör. Aygül Düzenli, *Ç.Ü. İlahiyat F.- Arş. Gör.* Ömer Sadıker, *Ç.Ü. İlahiyat Fak.*

Yabancı Dil Editörleri

Okt. Şenel Durmaz- Arş. Gör. Ahmet Rifat Geçioğlu

Redaksiyon ve Dizgi

Doç. Dr. Bekir Tatlı

Yayın Tarihi: Haziran 2017

Dergimizin Yer Aldığı Bazı Veri Tabanları



Yazışma Adresi

Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Balcı Kampüsü, 01330 Sarıçam/Adana

ilahiyatdergi@gmail.com

Makalelerin bilim, dil ve hukuk bakımından sorumluluğu yazarlarına aittir.

Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergi olup yılda iki defa yayımlanır.

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, Kahramanmaraş Sütçü İmam Ü.

Prof. Dr. Abdülkerim Bahadır, Necmettin Erbakan Ü.

Prof. Dr. Adnan Demircan, İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan Koşum, Süleyman Demirel Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İnam, Orta Doğu Üniversitesi

Prof. Dr. Bilâl Kemikli, Dumlupınar Üniversitesi

Prof. Dr. Halis Albayrak, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Hasan Onat, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Kamil Çakın, Ankara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bayraktar, Yeditepe Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Hitit Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa Ünal, Erciyes Üniversitesi

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Bu Sayının Hakemleri (unvan gözetilmeden isim sırasına göre)

- Prof. Dr. Abdulkadir Evgin, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Abdullah Kahraman, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Abdullah Özbek, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Ali Bayer, *Karaman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Ali Fidan, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Ali Kuşat, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Asım Yapıcı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Aysel Ergül Keskin, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Bekir Tatlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Burhan Baltacı, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, *Anakara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Erdal Yıldırım, *Munzur Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Fatih Yahya Ayaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Ferhat Yılmaz, *Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Hakan Uğur, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. Halil İmamoğlul, *Yıldırım Beyazıt Ü. Toplum Bilimleri Fakültesi.*
- Prof. Dr. Halim Öznurhan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Halis Albayrak, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Hasan Akkanat, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hasan Kayıklık, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Hayri Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Himmet Konur, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. Huriye Martı, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Prof. Dr. Hüsnü Ezber Bodur, *Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Yrd. Doç. Dr. İbrahim Kaplan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*
- Doç. Dr. İhsan Çapçioğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. İsmail Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Mehmet Ali Kırmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Fatih Yalçın, *Şeyh Edebali Ü. İslâmî İlimler Fakültesi.*

Prof. Dr. Muhammet Yılmaz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Musa Alp, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Mustafa Kaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Ulu, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Nadir Özdemir, *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Nail Karagöz, *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nasi Aslan, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Nurullah Altaş, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Nurullah Denizer, *Uşak Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi.*

Doç. Dr. Saffet Kartopu, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Doç. Dr. Sami Kılınçlı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Yrd. Doç. Dr. Sevede Düzgüner, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Vahit Göktepe, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

Prof. Dr. Zafer Kızıllı, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.*

İÇİNDEKİLER

• MAKALELER / ARTICLES

Hasan KAYIKLIK - Mehmet Emin KALGI

Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması 1

Nasi ASLAN

Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk
Üzerine Bir İnceleme 21

İsmail ŞIK

Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân Min Mezhebi Ebî
Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme 39

Abdullah ÖZBOLAT

"Organlarımla Dirilmek İstiyorum."- Organ Bağışının Dini-Toplumsal
Arkaplanı 61

Musa ALP

Arap Dilinde هل / Hel ve إ / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı 89

Sami KILINÇLI

İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtal Ayetlerini Yorumlama
Yöntemi 119

Saim YILMAZ - Furkan ERBAŞ

Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına
Sağladığı Katkılar 157

Tuna TUNAGÖZ

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi 187

Ertuğrul DÖNER

Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman..... 227

Mahmud Esad ERKAYA

Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri..... 249

Yusuf EMRE - Gülşen ÖZGEN

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mizah Anlayışlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi..... 277

Yasemin GÜLEÇ

Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ) 299

Emad Gazi KENAN

فلسفة الوطن والمواطنة في الفكر التربوي الإسلامي (دراسة سرديّة تأصيليّة)

İslami Eğitim Düşüncesinde Vatan ve Vatandaşlık Kavramları..... 317

Abdulsettar Elhaj HAMED

الأندلس في الأدب التركي الحديث

Yeni Türk Edebiyatında Endülüs 335

Nurullah DENİZER

Bir Müfessir Olarak Süddî el-Kebîr 357

• ÇEVİRİLER / TRANSLATIONS

Salâhuddin el-İDLÎBÎ / çev. Rıdvan YARBA

Eleştirel Kriterler ve Mezhepsel Önyargılar Bağlamında Muhaddislerin Râvilere Dair Hükümleri 391

Loren D. MARKS / çev. Ahmet Rifat GEÇİOĞLU

Ruh Sağlığı, Dinî İnanç ve “Sarsıcı Soru” 443

D. Shestopalets / çev. Talip DEMİR

İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru 455

Petruta P. RUSU - Maria N. TURLIUC / ev. Fatma KIRMAN

Psikolojik Araştırmalarda Dindarlığa Yaklaşım Tarzları 481

Linda WOODHEAD / ev. Harun TUNÇ

Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi 501

• **KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS**

Tuğba BAKIRTAŞ

Bilişsel Psikoloji (E. Bruce Goldstein)..... 511

Fazlı AKIŞ

Din ve Birey (Batson, Schoenrade, Ventis)..... 517

Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması

Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK*

Mehmet Emin KALGI**

Atıf / ©- Kayıklık, H.- Kalgı, M. E. (2017). Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenirlik Çalışması, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 1-19.

Öz- Bu çalışmanın amacı, daha önce Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği"ni revize etmektir. Revize sürecinde ölçeğin faktör sayısı (3 faktör) aynen korunmuş, fakat ölçeğe yeni maddeler eklenerek ve uzman görüşleri doğrultusunda bazı maddelerde değişiklik yapılarak ölçeğin hem geçerlilik için açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi yapılmış hem de güvenirlilik analizi için iç tutarlılık (cronbach-alpha) katsayısı hesaplanmıştır. Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden biri olan genel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışmanın verileri, Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinin Karacadağ Anadolu Lisesinde okuyan ve basit tesadüfi yöntemle seçilen 158 (103 kız, 55 erkek) öğrenci üzerinden alınmıştır. Dinsel Yaşayış Ölçeğini (DYÖ) oluşturan maddelerin açıklayıcı faktör analizinde faktör ortak varyans değerlerinin 0.262-0.960 ve döndürülmüş faktör yük değerlerin 0.390-0.970 arasında değiştiği görülmüştür. Ayrıca DYÖ için yapılan doğrulayıcı faktör analizinde modelin uyum indekslerinden birisi olan χ^2/sd 'nin değeri 1.93, NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.95 ve SRMR değeri 0.07, RMSEA değeri 0.07 olduğu görülmüştür. Ölçeğin güvenirlilik analizi için iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Buna göre, ölçek maddelerinin iç tutarlılık katsayısı 0.930 olarak bulunmuştur. Ayrıca Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlılık katsayısı sırasıyla 0.982, 0.937 ve 0.875 olarak bulunmuştur. Ölçekteki her bir ifade 7'li likert tipi derecelendirme ile yapılmakta ve her maddeye en düşük bir (1) en yüksek yedi (7) puan verilerek hesaplanmıştır. Buna göre otuz altı (36) maddelik DYÖ'de bir kişinin alabileceği en düşük puan otuz altı (36), en yüksek puan ise iki yüz elli iki (252)'dir. Kişi ölçek ortalamasının üstünde bir puan alabiliyorsa dindar olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar sözcükler- Dinsel yaşayış ölçeği, geçerlik, güvenirlilik, inanç, ibadet, ahlak



Makalenin gelişi: 17.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: hkayiklik@cu.edu.tr

** Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı (Din Psikolojisi) Doktora Öğrencisi, e-posta: mehmet.emin.63.21@gmail.com

1. Giriş

Din ve dindarlık konuları insan psikolojisiyle yakından ilişkili olduğu için bilim adamlarınca araştırılan konuların başında gelir. Bu kavramların bilimsel literatürde kullanılmaları önceleri teorik bilgilere dayanmış olsa da ilk saha çalışmalarına yabancı literatürde 1940'larda ve Türkiye'de ise 1980'lerde rastlanmaktadır (Onay, 2001:439).

Dindarlık, farklı şekillerde ölçülebildiği için gerek yabancı literatürde (Beckwith ve Morrow, 2005; Cotton, Larkin, Hoopes, Cromer, Rosenthal, 2005; Hyman ve Handal, 2006; Almeida, Neto ve Koenig, 2006) ve gerekse de Türk literatüründe (Uysal, 1996; Cirhinlioğlu, 2010; Hökelekli, 2010; Kayıklık, 2011; Peker, 2011; Tarhan, 2013; Murata&Chittick, 2012; Şentürk, 2013; Yavuz, 2013; Yapıcı, 2013; Hökelekli, 2013) tanımsal olarak da farklılaşmaktadır. Dindarlığın farklı tanımlamasındaki nedenlerin başında kavramın sübjektif (Uysal, 1996) yargılar içermesi yer almaktadır. Çünkü kurumsallaşmış veya kurumsallaşmamış her din, müntesiplerine farklı kurallar çerçevesi çizer.

Tek tanrılı dinlerde bile dine yüklenen anlamda farklılaşma olduğu için ortak bir dindarlık tanımı yapılamamaktadır (Yapıcı, 2013:7). Çünkü yapılan dindarlık tanımları kişinin aidiyet hissettiği dine, mezhebe, mesleki durumuna, cinsiyetine vb. psiko-sosyal durumlarına göre değişebilmektedir.

2. Literatür Taraması

Bu çalışmanın kavramsal çerçevesini oluştururken din ve dindarlık tanımlarından daha çok bu kavramların farklı tanımlaması üzerinde duruldu. Bununla beraber Türkiye'de geliştirilen ve uyarlanan dindarlık ölçeklerinin durumunu tespit etmek de önemlidir.

Ülkemizde dindarlık ölçmeye yönelik ulaşabildiğimiz kadarıyla ilk girişim Tablamacioğlu (1962) tarafından yapılmıştır. Fakat Tablamacioğlu (1962) tarafından yapılan bu çalışma, dindarlığa yönelik ölçek olarak geliştirmekten daha çok farklı dindarlık görüntülerini ortaya koymaktan ibarettir. Benzer şekilde bir başka çalışma da Fırat'ın (1977) doktora çalışmasında kullanılmak üzere anket olarak hazırlamıştır (Mutlu, 1989). Bu çalışmaların geçerlilik ve güvenilirlik analizleri yapılmadığı için bilimsel anlamda birçok eksiklik barındırmaktadır. Müslüman dindarlık ölçümü ile ilgili istatistiksel analizleri yapılmış ölçeklerin Türkiye'de kullanılması 1980'lere dayanmaktadır (Onay, 2001:439). Bunlardan biri Mutlu (1989) tarafından "İslami Dindarlık Ölçeği" adıyla geliştirilmiş ve geliştirilen bu ölçeğin güvenilirlik katsayısı (cronbach-alpha) 0.94 olarak bulunmuştur. Daha sonra Köktaş (1993), dindarlığı ölçmeye yönelik bir

çalışma yapmış ve yapmış olduğu bu çalışma beş faktörlüdür. Fakat Köktaş'ın (1993) çalışmasında gerekli istatistiksel analizler yapılmadığı için dezavantajlı olarak değerlendirilmektedir (Onay, 2001:443).

Uysal (1995) "İslami Dindarlık Ölçeği" adlı çalışmasının faktörleşmesinde Glock'un beş faktör modelini esas almış ve bunu üniversite ortamında çalışan 439 kişi üzerinde uygulayarak ölçeğin iç tutarlılık katsayısını 0.97 olarak hesaplamıştır.

Kayıklık (2000), Allport tarafından geliştirilen iç ve dış güdümlü dindarlık ölçeğini Türkçe'ye uyarlayarak bu alana büyük katkı sağlamıştır. Yine Türkiye'de birçok araştırmacı dini yönelim, yaşayış, tutum, gibi birçok konuda ölçek geliştirme ve uyarlama çalışması yapmıştır. Bunlar; Kaya (1998) "Dini Tutum Ölçeği", Yapıcı (2002) "Dini Dogmatizm Ölçeği", Türküm (2003) "Akılcı Olmayan İnanç Ölçeği", Kayıklık (2003) "Dini Yaşayış Ölçeği", Onay (2004) "Dini Yönelim Ölçeği", Yapıcı (2006) "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği", Yıldız (2006) "Dini Hayat Ölçeği", Arslan (2010) "Paranormal İnanç Ölçeği", Ok (2011) "Ok-Dini Tutum Ölçeği" şeklinde sıralanabilir.

Şu an Türkiye'de kullanılan ve ulaşabildiğimiz dindarlık ölçekleri kavramsal çerçeve içerisinde verilmeye çalışılmıştır. Türkiye'de geçmişten günümüze dindarlığı ölçmeye yönelik yapılan çalışmalarda büyük bir artış yaşandığı görülmektedir (Uysal, 1995:263). Fakat bu artış istenen seviyede değildir. Bu anlamda bu çalışma, alana katkı sağlaması beklenmektedir.

3. Yöntem

Çalışmada nicel araştırma yöntemlerinden genel tarama modeli kullanılmıştır. Genel tarama modeli, çok sayıda elemandan oluşan bir evrende, evren hakkında genel bir yargıya varmak amacıyla evrenin tümü ya da ondan alınacak bir grup, örnek ya da örneklem üzerinde yapılan tarama düzenlemeleridir (Karasar, 2004:79).

3.1. Evren ve Örneklem

Araştırmanın evrenini, Şanlıurfa/Siverek ilçesinin ortaöğretim öğrencileri ve örneklemini ise bu okullardan basit tesadüfî yöntemle seçilmiş olan 158 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklemin seçilmesinde farklı demografik özellikler (yaş, cinsiyet, gelir düzeyi) taşıyan öğrencilerin bulunması amaçlanmıştır. Katılımcıların demografik özelliklerine ait bilgiler şu şekildedir: **a) cinsiyet:** Kız %65.2 (103), Erkek %34.8 (55); **b) yaş:** 14 %19 (30), 15 %38.6 (61), 16 %8.9

(14), 17 %17.1 (27), 18 %16.5 (26); **c) ailenin aylık gelir düzeyi:** Ortanın altı %12 (19), Orta %86.1 (136), Ortanın üstü %1.9 (3) şeklindedir.

3.2. Veri Toplama

Çalışmada, nicel veri toplama aracı kullanılmıştır. Nicel veri toplama aracı olarak daha önce Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği" kullanılmıştır. Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen ölçeğin özgün formu için inanç boyutu üçlü likert tipinde 11 madde, ahlak boyutu dörtlü likert tipinde 9 madde ve ibadet boyutu dörtlü likert tipinde 15 madde olmak üzere toplam 3 boyut ve 35 maddeden oluşmaktadır. İnanç boyutu maddeleri "Katılıyorum (3), Kararsızım (2), Katılmıyorum (1)" şeklinde puanlanırken; ahlak ve ibadet boyutu maddeleri ise "Her Zaman (4), Çoğu Zaman (3), Bazen (2), Hiç (1)" şeklinde puanlanmaktadır.

DYÖ'nün revize edilmesi için takip edilen süreçler; maddelerin düzenlenmesi ve madde havuzunun oluşturulması, uzman kişilerin görüşlerine başvurulması, ölçeğin uygulaması ve ölçeğin düzenlenmesi, geçerlik ve güvenilirlik analizleri yapılması şeklindedir. Ayrıca geliştirilen DYÖ'nün, geçerlik ve güvenilirlik açısından incelenmesi için açılımlayıcı faktör analizi, doğrulayıcı faktör analizi, uzman görüşü ve iç tutarlılık katsayısı işlemleri de araştırmacılar tarafından özenle yerine getirilmiştir (Büyüköztürk, 2012; Yılmaz ve Tan, 2016:189; Yılmaz ve Fakirulloğlu, 2016:226).

3.2.1 Maddelerin Düzenlenmesi ve Madde Havuzunun Oluşturulması

Çalışmanın ilk aşamasında Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen 35 maddelik DYÖ'nün orijinal soruları esas alınmıştır. Ölçeğin ibadet boyutunun 25. maddesi (Maddi gücüme göre zekâtımı veriyorum) öğrencilerin yaş düzeyi göz önünde bulundurularak ölçekten çıkarılmıştır. Buna göre "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nden toplam otuz dört madde alınmıştır. Ayrıca araştırma konusu hakkında derinlemesine literatür taraması yapılmış (Mutlu, 1989; Yapıcı, 2002; Türküm, 2003; Yapıcı, 2006; Arslan, 2010) ve ölçeğe 21 adet standart madde daha eklenmiştir. Bu aşamanın sonunda "Dinsel Yaşayış Ölçeği" ile ilgili 55 maddelik bir anket hazırlanmıştır. Daha sonra kapsam geçerliliği sağlanması için konu alanı uzmanı dokuz (9) öğretim üyesine görüş sorulmuştur. Alınan dönütler çerçevesinde on bir madde [*Zayıfları her zaman koruyorum (1), Herkesle iyi geçiniyorum (2), İncancım gereği olan ibadetlerimi yerine getiriyorum (3), Cenaze merasimlerine katılıyorum (4), Mevlit, hatim gibi dinsel toplantılara katılıyorum (5), Hz. Muhammed'e salâvat getiriyorum (6), Gayb âlemi vardır*

(7), Allah sonsuzdur (8), Allah geçmişte olan ve gelecekte olacak her şeyi bilir (9), Öldükten sonra dirilme vardır (10), Hayır ve şer Allah'tandır (11)] ölçekten çıkarılarak 44 maddelik bir ölçek geliştirilmiştir. Bu maddelerin KGO (Kapsam Geçerlik Oranı) ve KGI (Kapsam Geçerlik İndeksi) değerleri Tablo-1'de sunulmuştur.

158 kişi üzerinde uygulanması yapılan ölçeğin açılımlayıcı faktör analizinde sekiz madde [*Cennet-cehennem diye bir şey yoktur (1), Kuran zaman aşımına uğramıştır (2), Allah'ın var olup olmadığı kesin değildir (3), Aleyhime olsa da her zaman doğruyu söylüyorum (4), Davranışlarımı Allah'ın her yerde beni gördüğü bilinciyle yapmaya gayret ediyorum (5), Maddi gücüm uygun olursa, hacca gitmeyi düşünüyorum (6), İncancım gereği ilim öğreniyorum (7), Allah'ı tefekkür ediyorum (8)*] binişik değerlere sahip ve faktör yük değerleri düşük olması nedeniyle analizden çıkarılarak 36 maddelik bir ölçek geliştirilmiştir. Yapılan analizler ve dönütler göz önünde bulundurularak ölçeğin kapsam ve görünüş geçerliliği sağlanmaya çalışılmıştır (Fraenkel ve Wallen, 2003).

Tablo-1. Kapsam Geçerlik Oranı (KGO) ve Kapsam Geçerlik İndeksi (KGI) Sonuçları

| Madde Numarası | Kapsam Geçerlik Oranı (KGO) | Madde Numarası | Kapsam Geçerlik Oranı (KGO) | Madde Numarası | Kapsam Geçerlik Oranı (KGO) |
|--|-----------------------------|----------------|-----------------------------|----------------|-----------------------------|
| 1 | 0,71 | 13 | 1,57 | 25 | 1,29 |
| 2 | 1,00 | 14 | 1,29 | 26 | 1,29 |
| 3 | 1,00 | 15 | 1,29 | 27 | 1,29 |
| 4 | 1,00 | 16 | 1,29 | 28 | 1,00 |
| 5 | 1,29 | 17 | 1,00 | 29 | 1,00 |
| 6 | 1,00 | 18 | 0,71 | 30 | 1,00 |
| 7 | 1,29 | 19 | 1,29 | 31 | 1,29 |
| 8 | 1,00 | 20 | 1,57 | 32 | 1,29 |
| 9 | 1,00 | 21 | 1,00 | 33 | 1,00 |
| 10 | 1,00 | 22 | 1,57 | 34 | 1,57 |
| 11 | 1,00 | 23 | 0,71 | 35 | 1,57 |
| 12 | 1,29 | 24 | 1,57 | 36 | 1,29 |
| Kapsam Geçerlik İndeksi (KGI)= 1,17 | | | | | |

3.2.2 Derecelendirme Sisteminin Belirlenmesi

Standart belirlemeye yönelik yapılan literatür taramasında (Kayıklık, 2003; Yapıcı, 2006; Ok, 2011) 3'lü, 4'lü ve 5'li likert tipi puanlama sistemlerinin kullanıldığı belirlenmiştir. Fakat bu çalışmada, katılımcıların görüşlerini yüksek derecede yansıtmaları için 7'li likert tipi ölçekleme sistemi kullanılmıştır. Her bir madde için inanç boyutunda ölçekteki ifadelerin puanlanması: "Hiç Katılmıyorum (1), Çok Az Katılıyorum (2), Ender Olarak Katılıyorum (3), Biraz Katılıyorum (4), Oldukça Katılıyorum (5), Genellikle Katılıyorum (6), Tamamen Katılıyorum (7)" şeklindedir. Ahlak ve ibadet boyutları için ölçekteki ifadelerin puanlanması: "Bana Hiç Uygun Değil (1), Bana Pek Uygun Değil (2), Bana Çok Az Uygun (3), Bana Biraz Uygun (4), Bana Oldukça Uygun (5), Bana Genellikle Uygun (6), Bana Her Zaman Uygun (7)" şeklindedir.

3.2.3. Ölçeğin Uygulanması

DYÖ'nün uygulanması, 2016-2017 yılında Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinin Karacadağ Anadolu Lisesinde eğitim-öğretim gören 158 kişilik bir katılımcı grubu ile yapılmıştır. Araştırmaya katılan kişilerin gönüllü ve objektif olmaları esas alınmış, ölçek formu dağıtılmadan önce katılımcıların araştırma ve ölçek ile ilgili bilgi sahibi olmaları sağlanmış ve katılımcıların anketlere isimlerini yazmamaları istenmiştir. Uygulamalar ortalama 20 dakika sürmüştür.

3.3. Veri Analizi

Nicel veri toplama aracı ile elde edilen veriler SPSS 20.0 ve LISREL 9.2 paket programları kullanılarak analiz edilmiştir. Analizlerde açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizlerine yer verilmiştir. "Açıklayıcı ve doğrulayıcı olmak üzere iki tür faktör analizi yaklaşımı vardır. Açıklayıcı faktör analizinde, değişkenler arasındaki ilişkilerden hareketle faktör bulmaya yönelik bir işlem; doğrulayıcı faktör analizinde ise değişkenler arasındaki ilişkiye dair daha önce saptanan bir hipotezin ya da kuramın test edilmesi söz konusudur" (Büyüköztürk, 2012:123). Dağlı ve Baysal'a göre, araştırmada temel amaç keşfetmek ise açıklayıcı faktör analizi kullanılmalıdır (2016:1255).

4. Bulgular

Yapılan analizler sonucunda elde edilen bulguların anlaşılır bir şekilde sunulması için; "ölçeğin puanlanması", "verilerin faktör analizi için uygunluğu", "açıklayıcı faktör analizi" ve "doğrulayıcı faktör analizi" başlıklaması yapılmıştır.

4.1 Ölçeğin Puanlanması

Güvenirlik ve geçerlik analizleri neticesinde DYÖ, madde yapılarına göre inanç, ahlâk ve ibadet boyutu olmak üzere toplam üç faktör ve 36 maddeden oluşmaktadır.

DYÖ'nün inanç boyutu 12 maddeden oluşmaktadır. İnanç boyutu maddeleri "*Hiç Katılmıyorum (1), Çok Az Katılıyorum (2), Ender Olarak Katılıyorum (3), Biraz Katılıyorum (4), Oldukça Katılıyorum (5), Genellikle Katılıyorum (6), Tamamen Katılıyorum (7)*" biçiminde 7 seçenekle kodlanmakta ve ölçeğin inanç boyutunda en düşük 12, en yüksek 84 puan alınabilmektedir. Ölçeğin hem ahlâk hem de ibadet boyutları da 12'şer maddeden oluşmaktadır. Bu maddeler, "*Bana Hiç Uygun Değil (1), Bana Pek Uygun Değil (2), Bana Çok Az Uygun (3), Bana Biraz Uygun (4), Bana Oldukça Uygun (5), Bana Genellikle Uygun (6), Bana Her Zaman Uygun (7)*" biçiminde kodlanıp puanlanmaktadır. Buna göre ölçeğin ahlâk ve ibadet boyutlarından alınabilecek en düşük 12, en yüksek ise 84 puandır. Bu değerlendirme sonucunda ölçekte alınabilecek en düşük toplam puan 36, en yüksek toplam puan ise 252'dir. Bu değerlendirmeyle beraber katılımcılar ortalamanın üstünde bir puan alabiliyorsa dindar olarak değerlendirilmektedir.

4.2. Verilerin Faktör Analizi İçin Uygunluğu

Uygulama sonucunda elde edilen verilerin faktör analizi için uygunluğu Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett Küresellik (Sphericity) Testi ile hesaplanmıştır. Verilerin faktör analizine uygunluğu için KMO'nun .60'dan yüksek ve Barlett Küresellik (Sphericity) Testinin anlamlı çıkması gerekir (Büyükoztürk, 2012:126). DYÖ için 158 öğrenci üzerinde yapılan faktör analizinde KMO .878 çıkmıştır. Bu durum örneklem büyüklüğünün faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir. Barlett testi sonucu da anlamlı bulunmuştur [$X^2 = 6402.908$ $p < .01$]. Bu veriler, faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir. Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) katsayısı ve Barlett testlerinin sonuçları Tablo-2'de sunulmuştur.

Tablo-2. Dinsel Yaşayış Ölçeğinin Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Barlett Testlerinin Sonuçları

| | |
|---|--------------------------------|
| Kaiser-Meyer-Olkin Örneklem Uyum Ölçüsü | .878 |
| Barlet Küresellik Testi | $X^2 = 6402.908$ $p = .000$ |

4.3. Açımlayıcı Faktör Analiz Çalışmaları

Öğrencilerin dinsel yaşayış düzeylerini belirlemek için hazırlanan ve 158 öğrenciye uygulanan 36 maddelik taslak ölçme aracının, en az sayıda maddeyle en fazla özelliği ölçebilen bir araca dönüştürülmesi için yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda öz değeri 1'den büyük olan 3 faktör belirlenmiştir. Birinci faktörün özdeğerinin 13.385 olduğu ve toplam varyansın %29.265'ini; ikinci faktörün özdeğerinin 6.319 olduğu ve toplam varyansın %20.528'ini; ve üçüncü faktörün özdeğerinin 3.550 olduğu ve toplam varyansın %14.580'ini açıkladığı görülmektedir. Her üç faktörün birlikte açıkladıkları toplam varyans ise %64.594'tür. Tabachnick ve Fidell'e (2007) göre, ölçek geliştirme çalışmalarında açıklanan toplam varyansın %50 ve üzeri değerlerin kabul edilebilir olduğunu belirtmektedir.

Tablo-3. Dinsel Yaşayış Ölçeğinin Döndürülmüş Temel Bileşenler Analizi Tablosu

| | Madde Numarası | Faktör Ortak Varyansı | Döndürme Sonrası | | |
|----|--|-----------------------|------------------|------------------|------------------|
| | | | 1. Faktörde Yüğü | 2. Faktörde Yüğü | 3. Faktörde Yüğü |
| 1 | Allah yaptığımız her şeyi bilir. | 0.960 | 0.970 | | |
| 2 | Mahşer gününde herkes yaptıklarından dolayı hesaba çekilecektir. | 0.951 | 0.962 | | |
| 3 | Kuran-ı Kerim'in haber verdiği her şey doğrudur. | 0.928 | 0.953 | | |
| 4 | Kur'an Allah'ın gönderdiği kutsal bir kitaptır. | 0.917 | 0.950 | | |
| 5 | Allah'ın var olduğuna inanıyorum. | 0.891 | 0.938 | | |
| 6 | Kur'an, Allah'ın emirlerini bildirir. | 0.889 | 0.928 | | |
| 7 | Meleklerin var olduğuna inanıyorum. | 0.878 | 0.916 | | |
| 8 | Öldükten sonra ahiret denen sonsuz bir hayat olacaktır. | 0.811 | 0.888 | | |
| 9 | Kâinattaki her şey Allah tarafından yaratılmıştır. | 0.803 | 0.882 | | |
| 10 | Kıyamet günü vardır. | 0.800 | 0.874 | | |
| 11 | Kur'an günümüze kadar aynen korunmuştur. | 0.786 | 0.849 | | |
| 12 | Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna inanıyorum. | 0.685 | 0.791 | | |
| 13 | İnsanları aldatmak dini inancıma aykırı olduğu için kimseyi aldatmamaya özen gösteriyorum. | 0.747 | | 0.834 | |
| 14 | Kumar oynamak günah olduğu için kumar oynamaktan kaçınıyorum. | 0.700 | | 0.820 | |

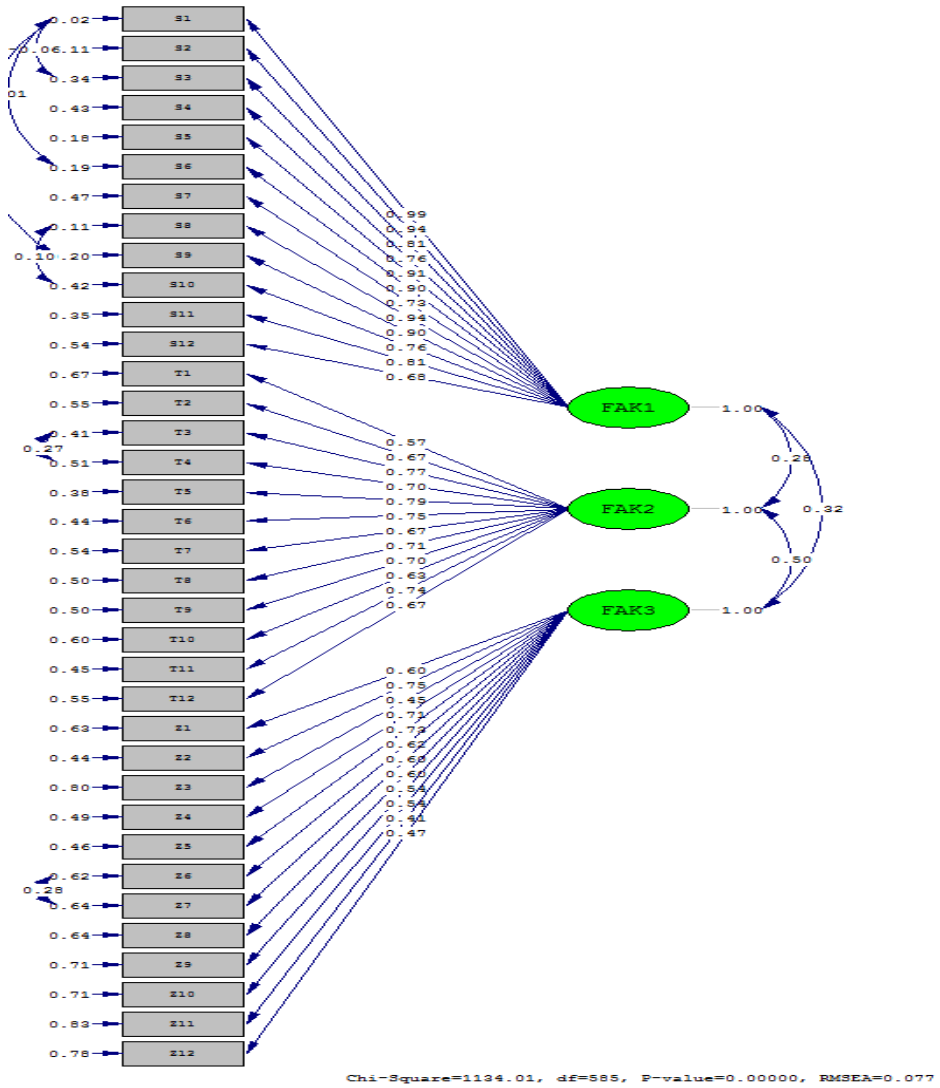
| | | | | | |
|----|--|-------|--|-------|-------|
| 15 | Bana emanet edilen bir şeyi inancım gereği her zaman korurum. | 0.697 | | 0.816 | |
| 16 | Dini inancıma göre doğru sözlü olmak gerektiğinden, doğru söylemeye gayret ediyorum. | 0.762 | | 0.775 | |
| 17 | Rüşvet alıp-vermek günah olduğu için rüşvet alıp-vermekten kaçınıyorum. | 0.645 | | 0.773 | |
| 18 | Anne-babaya iyi davranmayı Allah emrettiği için anne-babama iyi davranıyorum. | 0.628 | | 0.768 | |
| 19 | Söz verildiği zaman sözünde durmak dini bir kural olduğundan verdiğim sözü tutuyorum. | 0.617 | | 0.764 | |
| 20 | İnancım gereği yoksullara yardım ediyorum. | 0.623 | | 0.758 | |
| 21 | İnsanlara iyi davranmak din tarafından tavsiye edildiği için insanlara iyi davranıyorum. | 0.535 | | 0.709 | |
| 22 | Evlilik dışı cinsel ilişki (zina) dinde yasaklandığı için bu tür ilişkiden kaçınıyorum. | 0.500 | | 0.690 | |
| 23 | Dinde yasak edildiği için uyuşturucu kullanmamaya özen gösteriyorum. | 0.462 | | 0.665 | |
| 24 | Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ediyorum. | 0.538 | | 0.638 | |
| 25 | Namazlarımı kılıyorum | 0.569 | | | 0.748 |
| 26 | Herhangi bir engel olmadığı sürece ibadetlerimi yapıyorum. | 0.614 | | | 0.743 |
| 27 | Farz ibadetlerin dışında da ibadet ediyorum. | 0.568 | | | 0.722 |
| 28 | Televizyonda yayınlanan dinsel programları seyrediyorum. | 0.520 | | | 0.692 |
| 29 | Dinsel yayınlar okuyorum. | 0.490 | | | 0.687 |
| 30 | Hz. Peygamberi (Hz. Muhammed) anma etkinliklerine katılıyorum. | 0.428 | | | 0.649 |
| 31 | Kur'an-ı Kerim okuyorum. | 0.456 | | | 0.646 |
| 32 | Kutsal gün ve gecelerde dua ve ibadet yapıyorum. | 0.455 | | | 0.621 |
| 33 | Ramazan ayı dışında da oruç tutuyorum. | 0.375 | | | 0.595 |
| 34 | Dua ediyorum. | 0.467 | | | 0.521 |
| 35 | Mazeretlerim dışında Ramazan ayında oruç tutuyorum. | 0.262 | | | 0.493 |
| 36 | Allah'ı zikrediyorum. | 0.294 | | | 0.390 |

Tablo-3 incelendiğinde faktör ortak varyans değerlerinin 0.262-0.960 ve döndürülmüş faktör yük değerlerin 0.390-0.970 arasında değiştiği görülmektedir.

4.4. Doğrulayıcı Faktör Analiz Çalışmaları

Üç faktörlü otuz altı maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin kuramsal yapısını test etmek için "Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA (Confirmatory Factor Analysis-CFA)" yapılmıştır. Dinsel Yaşayış Ölçeğinin "Doğrulayıcı Faktör Analiz-DFA" sonuçları Tablo-4'te görülmektedir.

Tablo-4. Dinsel Yaşayış Ölçeğinin Doğrulayıcı Faktör Analiz Sonuçları



Literatürde DFA'da sınanan modelin uyum yeterliliğini belirlemek için pek çok uyum indeksi kullanılmaktadır (Dağlı ve Baysal, 2016:1527-1258). Analizde, Karşılaştırmalı Uyum İndeksi (Comparative Fit Index-CFI), Ki-Kare (Chi-square), Serbestlik Derecesi (Degree of Freedom-df), Yaklaşık Hataların Ortalama Kare Kökü (Root Mean Square Error of Approximation-RMSEA), Standart Ortalama Kalanların Kare Kökü (Standardized Root Mean Residual-SRMR), Normlaştırılmış Uyum İndeksi (Normed Fit Index-NFI) ve Normlaştırılmamış Uyum İndeksi (Non-Normed Fit Index-NNFI) değerleri kullanılmıştır. Beauducel ve Wittman'a (2005) göre bu değerler DFA sonuçlarını değerlendirmede geçerli bilgiler sunmaktadır. DFA ile oluşturulan modellerin uyum değerleri Tablo-5'te görülmektedir.

Tablo-5. Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA Uyum Değerleri

| Analiz | χ^2 | df | χ^2/df | RMSEA | SRMR | NFI | NNFI | CFI |
|--------|----------|-----|-------------|-------|------|------|------|------|
| Sonuç | 1134,01 | 585 | 1,93 | 0,07 | 0,07 | 0,91 | 0,95 | 0,95 |

Modelin uyum indekslerinden birisi olan χ^2/sd 'nin değeri 1.93 olarak bulunmuştur. Ayrıca uyum indekslerinden olan NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.95 ve SRMR değeri 0.07, RMSEA değeri 0.07 olduğu görülmüştür. Bu değerlerin "Doğrulayıcı Faktör Analizi-DFA" sonucunda ölçeğin faktör yapısının uyumunun iyi olduğunu göstermektedir.

4.5. Güvenirlik

Bu çalışmada "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin güvenirliliği, iç tutarlık (Cronbach Alpha) katsayısı ile hesaplanmıştır. Ölçeği oluşturan maddelerin iç tutarlık katsayısı 0.930 olarak bulunmuştur. Ayrıca her bir faktörün iç tutarlık katsayısı kendi içerisinde hesaplanmıştır. Buna göre Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlılık katsayısı sırasıyla 0.982, 0.937 ve 0.875 olarak hesaplanmıştır. Güvenirlik katsayısının 0.70 ve daha yüksek olması test puanlarının güvenirliliği için yeterli görülmektedir (Büyüköztürk, 2012).

5. Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada, daha önce Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği"ni bazı analizlerle revize edilmesi amaçlanmıştır. Yapılan analizler sonucunda ölçeğin üç faktör ve her faktör on iki madde olmak üzere toplam otuz altı maddeden oluştuğu görülmüştür.

Kapsam geçerlik çalışması için alanında uzman olan dokuz araştırmacının görüşüne başvurulmuş ve elde edilen analizler sonucunda ölçeğin "Kapsam Geçerlik İndeksi (KGI)" 1.17 olarak bulunmuştur.

Üç faktörlü DYÖ için yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin döndürülmüş faktör yük değerleri 0.390- 0.970 arasında değişmektedir. Ayrıca ölçeğin inanç faktörü toplam varyansın %29.265'ini, ahlâk faktörü %20.528'ini ve ibadet faktörü %14.801'ini açıklamaktadır. Her üç faktörün birlikte açıkladığı toplam varyans ise %64.594'tür.

Kayıklık (2003) tarafından geliştirilen "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin on bir maddeden oluşan inanç boyutu maddelerinin faktör yük değerleri 0.44 ile 0.95, dokuz maddeden oluşan ahlâk boyutu maddelerinin faktör yük değerleri 0.53 ile 0.71, ve on üç maddeden oluşan ibadet boyutu maddelerinin faktör yük değerleri ise 0.36 ile 0.85, arasında değişmektedir. Arslan (2010:30) "Paranormal İnanç Ölçeği" çalışmasında maddelerin faktör yüklerini, 0.42 ve 0.86 arasında ve bu maddelerin toplam varyansın %58.7'sini açıkladığını bulmuştur. Ayrıca Ok (2011:541-542) çalışmasında "Ok-Dini Tutum Ölçeği"nin toplam varyansın %86'sını açıkladığını bulmuştur. Dindarlık, inanç gibi ölçeklerde benzer bulgular başka çalışmalarda da rastlanmıştır (Uysal, 1995:264; Kaya, 1998; Onay, 2004; Yıldız, 2006).

Üç faktörlü otuz altı maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin kuramsal yapısını test etmek için "Doğrulamalı Faktör Analizi" yapılmıştır. Modelin uyum indekslerinden birisi olan X^2/sd 'nin değeri 1.71, NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.96 ve SRMR değeri 0.07, RMSEA değeri 0.06 olarak görülmüştür.

Ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda iç tutarlılık katsayısı 0.930 olarak bulunmuştur. Bununla birlikte inanç, ahlâk ve ibadet alt faktörlerinin içi tutarlılık katsayıları sırasıyla 0.982, 0.937 ve 0.875 olduğu görülmüştür. Arslan (2010:37) yaptığı "Paranormal İnanç Ölçeği" çalışmasında ise iç tutarlılık katsayısının 0.85 olarak bulmuştur. Ayrıca Mutlu (1989:195) "Dindarlık Ölçeği"nin iç tutarlılık katsayısını 0.94, Yapıcı (2002:115) "Dini Dogmatizm Ölçeği"nin iç tutarlılık katsayısını 0.91; Türküm (2003:43) "Akılcı Olmayan İnanç Ölçeği"nin

iç tutarlılık katsayısını 0.84 ve Yapıcı (2006:84) "Dinin Etkisini Hissetme Ölçeği"nin iç tutarlılık katsayısını 0.95 olarak bulmuştur.

Bu analizler sonucunda ölçeğin alt boyutlarıyla beraber yüksek düzeyde iç tutarlılığa sahip olduğu, açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör geçerliliği bulunduğu görülmüştür. Böylece DYÖ'nün revize edilmesi neticesinde geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu ortaya çıkmıştır.

Kaynakça

- Almeida, A. M., Neto, F. L. ve Koenig, H. G. (2006). Religiousness and mental health: A review. *Journal of Rev Bras Psiquiatr*, 28 (3), 242-250.
- Arslan, M. (2010). Paranormal inanç ölçeğinin Türkçe versiyonunun geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenirlilik çalışması. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 23-40.
- Beauducel, A. & Wittmann, W. W. (2005). Simulation study on fit indexes in cfa based on data with slightly distorted simple structure. *Structural Equation Modelling: A Multidisciplinary Journal*, 12, 41-75.
- Beckwith, H. D. & Morrow, A. (2005). Sexual attitudes of college students: the impact of religiosity and spirituality. *College Student Journal*.
- Büyüköztürk, Ş. (2012). *Veri analizi el kitabı*. İstatistik, araştırma deseni SPSS uygulamaları ve yorum. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Cirhinlioğlu, F. G. (2010). *Din psikolojisi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Cotton, S., Larkin, E., Hoopes, A., Cromer, B. A. ve Rosenthal, S. L. (2005). The impact of adolescent spirituality on depressive symptoms and health risk behaviors. *Journal of Adolescent Health*, 36 (6).
- Dağlı, A., Baysal, N. (2016). Yaşam doyumu ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenirlilik çalışması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 15 (59), 1250-1262.
- Fraenkel, J. R., Wallen, N. E. (2003). *How to design and evaluate research in education*. New York: McGraw-Hill.
- Hökelekli, H. (2010). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hyman, C. ve Handal, P.J. (2006). Definitions and evaluation of religion and spirituality items by religious professionals: A plot study. *Journal of Religion and Health*, 45 (2), 264-282.
- Karasar, N. (2004). Bilimsel araştırma yöntemleri. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Kaya, M. (1998). *Din eğitiminde iletişim ve dinî tutum*. Samsun: Etüt Yayınları.

- Kayıklık, H. (2000). Dini yaşayış biçimleri: Psikolojik temelleri açısından bir değerlendirme (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.
- Kayıklık, H. (2003). *Orta yaş ve yaşlılıkta dinsel eğilimler*. Adana: Baki Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). *Din psikolojisi*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye'de dini hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Murata, S. Chittick, W. C. (2012). *İslâm'ın vizyonu* (Turan Koç, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Mutlu, K. (1989). Bir dindarlık ölçeği sosyolojide yöntem üzerine bir tartışma. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 3(4), 194-199.
- Ok, Ü. (2011). Dini tutum ölçeği: Ölçek geliştirme ve geçerlik çalışması. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 8(2), 528-549.
- Onay, A. (2001). Dindarlık ölçme çalışmaları: Dindarlık ölçümünde üç farklı yaklaşım ve ölçmenin esasları. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 14(3-4), 439-449.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM.
- Peker, H. (2011). *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Şentürk, H. (2013). *Din psikolojisine giriş*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tabachnick, B. G., Fidell, L. S. (2007). *Using multivariate statistics*. Boston: Allyn ve Bacon.
- Tablamcıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dini yaşayışın şiddet ve kesâfeti üzerine bir anket denemesi. *A. Ü. İ. F. Dergisi*, 141-151.
- Tarhan, N. (2013). *İnanç psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türküm, A. S. (2003). Akılcı olmayan inanç ölçeğinin geliştirilmesi ve kısaltma çalışmaları. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 2(19), 41-47.
- Uysal, V. (1995). İslami dindarlık ölçeği üzerine bir pilot çalışma. *İslami Araştırmalar*, 8, 263-271.
- Uysal, V. (1996). Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri. M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları: İstanbul.
- Yapıcı, A. (2002). Dini yaşayışın farklı görüntüleri ve dogmatik dindarlık. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 75-118.
- Yapıcı, A. (2006). Yeni bir dindarlık ölçeği ve üniversiteli gençlerin dinin etkisini hissetme düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(1), 65-115.
- Yapıcı, A. (2013). *Ruh sağlığı ve din: Psiko-sosyal uyum ve dindarlık*. Adana: Karahan Yayınevi.
- Yavuz, K. (2013). *Günümüzde inancın psikolojisi*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

- Yıldız, M. (2006). *Ölüm kaygısı ve dindarlık*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yay.
- Yılmaz, A. Tan, E. (2016). The effect of student achievement in cognitive level of peer teaching methods in science teaching. *Journal of Currents Researchs on Social Sciences (JoCReSS)*, 6 (2), 185-200.
- Yılmaz, A., Fakirullahöğlü, Z. (2016). Standards and procedures for the accreditation of science teacher training program. *Journal of Currents Researchs on Social Sciences (JoCReSS)*, 6 (2), 219-238.

Ek-1. Dinsel Yaşayış Ölçeği (DYÖ) Maddeleri

| | | Hiç Katılmıyorum (1) | Çok Az Katılmıyorum (2) | Ender Olarak Katılmıyorum (3) | Biraz Katılmıyorum (4) | Oldukça Katılmıyorum (5) | Genellikle Katılmıyorum (6) | Tümüyle Katılmıyorum (7) |
|----|---|----------------------|-------------------------|-------------------------------|------------------------|--------------------------|-----------------------------|--------------------------|
| | Aşağıdaki ifadelerden her birini okuduktan sonra, bu ifadeye ne ölçüde katıldığınızı gösteren sütuna ait olan ve ifadenin hizasında kutucuğun içini (X) işaretini koyarak belirtiniz. | | | | | | | |
| 1 | Allah yaptığımız her şeyi bilir. | () | () | () | () | () | () | () |
| 2 | Mahşer gününde herkes yaptıklarından dolayı hesaba çekilecektir. | () | () | () | () | () | () | () |
| 3 | Kuran-ı Kerim'in haber verdiği her şey doğrudur. | () | () | () | () | () | () | () |
| 4 | Kur'an Allah'ın gönderdiği kutsal bir kitaptır. | () | () | () | () | () | () | () |
| 5 | Allah'ın var olduğuna inanıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 6 | Kur'an, Allah'ın emirlerini bildirir. | () | () | () | () | () | () | () |
| 7 | Meleklerin var olduğuna inanıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 8 | Öldükten sonra ahiret denen sonsuz bir hayat olacaktır. | () | () | () | () | () | () | () |
| 9 | Kâinattaki her şey Allah tarafından yaratılmıştır. | () | () | () | () | () | () | () |
| 10 | Kıyamet günü vardır. | () | () | () | () | () | () | () |
| 11 | Kur'an günümüze kadar aynen korunmuştur. | () | () | () | () | () | () | () |
| 12 | Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğuna inanıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |

| | | Bana Hiç Uygun Değil (1) | Bana Pek Uygun Değil (2) | Bana Çok Az Uygun (3) | Bana Biraz Uygun (4) | Bana Oldukça Uygun (5) | Bana Genellikle Uygun (6) | Bana Her Zaman Uygun (7) |
|----|--|-----------------------------|-----------------------------|-----------------------|----------------------|------------------------|------------------------------|-----------------------------|
| 13 | İnsanları aldatmak dini inancıma aykırı olduğu için kimseyi aldatmamaya özen gösteriyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 14 | Kumar oynamak günah olduğu için kumar oynamaktan kaçınıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 15 | Bana emanet edilen bir şeyi inancım gereği her zaman korurum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 16 | Dini inancıma göre doğru sözlü olmak gerektiğinden, doğru söylemeye gayret ediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 17 | Rüşvet alıp-vermek günah olduğu için rüşvet alıp-vermekten kaçınıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 18 | Anne-babaya iyi davranmayı Allah emrettiği için anne-babama iyi davranıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 19 | Söz verildiği zaman sözünde durmak dini bir kural olduğundan verdiğim sözü tutuyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 20 | İnancım gereği yoksullara yardım ediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 21 | İnsanlara iyi davranmak din tarafından tavsiye edildiği için insanlara iyi davranıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 22 | Evlilik dışı cinsel ilişki (zina) dinde yasaklandığı için bu tür ilişkiden kaçınıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 23 | Dinde yasak edildiği için uyuşturucu kullanmamaya özen gösteriyorum. | () | () | () | () | () | () | () |

| | | | | | | | | |
|----|--|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| 24 | Yardım talep edenlere Allah rızası için yardım ediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 25 | Namazlarımı kılıyorum | () | () | () | () | () | () | () |
| 26 | Herhangi bir engel olmadığı sürece ibadetlerimi yapıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 27 | Farz ibadetlerin dışında da ibadet ediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 28 | Televizyonda yayınlanan dinsel programları seyrediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 29 | Dinsel yayınlar okuyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 30 | Hz. Peygamberi (Hz. Muhammed) anma etkinliklerine katılıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 31 | Kur'an-ı Kerim okuyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 32 | Kutsal gün ve gecelerde dua ve ibadet yapıyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 33 | Ramazan ayı dışında da oruç tutuyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 34 | Dua ediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 35 | Mazeretlerim dışında Ramazan ayında oruç tutuyorum. | () | () | () | () | () | () | () |
| 36 | Allah'ı zikrediyorum. | () | () | () | () | () | () | () |

Religious Life Scale: A Study of Validity and Reliability

Citation / ©Kayıklık, H.-Kalgı, M. E. (2017). Religious Life Scale: A Study of Validity and Reliability, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17 (1), 1-19.

Abstract- *The aim of this study is to revise the “Religious Lifestyle Scale”, which was developed by Kayıklık (2003). During the revision process, the number of the scale factors (3 factors) have been preserved, but by adding new questions to the scale and making changes to some questions based on specialist opinions, both an analysis of the analytical and corroborative factors has been carried out for the validity of the scale and the co-efficient of its internal consistency (Cronbach-alpha) was calculated in order to analyse its reliability. In the study, the general polling model, one of the quantitative research methods, was used. The data of the study was taken from 158 students (103 girls, 55 boys) who study at the Karacadağ Anatolian Lycee in the district of Siverek in Şanlıurfa province and they were selected using a basic random selection method. In the exploratory factor analysis of the questions that make up the Religious Life Scale (RLS), it was observed that the values of the common factor variance ranged between 0.262-0.960 and the values of the rotated factor loading between 0.390-0.970. Furthermore, in the confirmatory factor analysis carried out on the RLS, it was observed that the value of χ^2/sd , which is one of the fit indices of the model, was 1.93, the NFI value was 0.91, the NNFI value was 0.95, the CFI value was 0.95, the SRMR value was 0.07, and the RMSEA value was 0.07. The internal consistency co-efficient was calculated for the reliability analysis. According to this, the internal consistency co-efficient of the scale’s questions was found to be 0.930. The internal consistency co-efficient of Factors 1, 2, and 3 were found to be 0.982, 0.937, and 0.875 respectively. Each statement in the scale was made using a 7 point Likert-type scale and each question was calculated by giving one (1) point for the lowest and seven (7) points for the highest. In this way, the lowest score a person can achieve on the thirty-six (36) question RLS is thirty-six (36) points and the highest is two hundred and fifty-two (252). If a person can get points above the scale’s average, they are considered to be religious.*

Keywords- *Religious life scale, validity, reliability, faith, worship, morals*

Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme*

Prof. Dr. Nasi ASLAN**

Atıf / ©- Aslan, N. (2017). Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 21-38.

Öz- İslam dini insanları dünya ve âhiret saadeti için doğru yola ulaştırmak amacıyla Allah tarafından indirilmiş bir din olup koyduğu hükümlerde hikmeti gözetmiştir. Bu hikmet gereği insanlara dinî mükellefiyetler yüklenirken, muhatabın maddî-manevî bütün yönleri göz önünde bulundurulmuştur. İnsanın manevî yönünün başında, hatta olaylara bakış açısını da şekillendiren en önemli yönü psikolojisidir. Kur'ân, insan psikolojisini dikkate alarak nâzil olduğu gibi, Hz. Peygamber de hadislerde bu yönü ihmal etmemiştir. Hz. Peygamber, "Hiç bir hâkim öfkeli haldeyken hüküm veremez/vermesin!" buyurarak hâkimin hüküm vermede uyması gereken bir ilkeye işaret etmektedir. O ilke, hâkimin sakin ve soğukkanlı olduğu yani duygusal bazı hislerin tesiri altında olmadığı durumda muhakeme yapmasıdır. İslâm hukukçuları da zikredilen hadisi delil olarak öfkeli hale ilaveten hâkimin şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü ve hastalık durumlarında da hüküm vermesinin uygun olmayacağını ifade etmişlerdir. Hâkimin bazı olumsuz psikolojik hallerinin yargı faaliyetine olumsuz yansımaması noktasında gözetilen makâsîd, psikolojisi bozukken talak tasarrufunda bulunan kimsenin tasarrufunun geçerli olmaması noktasında da gözetilmiştir. Her ne kadar regl döneminde vaki olan talakın geçerliliği konusunda ulema ihtilaf etse de bunun sünnete aykırı bid'at bir uygulama olduğu hususunda görüş birliği içinde olmaları burada da makâsîdın gözetildiğini göstermektedir. Bu makalede nasslarda kadınların özel halleri ile ilgili hükümler verilirken, kadınların içinde bulunduğu ruhsal, psikolojik durumlarının dikkate alındığı örnekler üzerinden tartışılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Ahkâm hadisleri, psikolojik etmen, talak, hayız, regl, iddet, hikmet



Makalenin gelişi: 13.10.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu makale 7-10 Ekim 2015 tarihlerinde Adana'da yapılan Uluslararası İslam ve Tıp (Tıbb-ı Nebevî) Kongresi'nde sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.

** Çukurova Ü. İlahiyat F. İslâm Hukuku Anabilim Dalı, e-posta: nasiaslan@cu.edu.tr

Giriş

Araştırma başlığında “psikolojik etmenler” derken derin psikolojik analizleri kastetmiyoruz ve buna girmemiz de branş gereği sınırlarımızı aşar. Bundan kastımız ilahi hitab çerçevesinde şer’î hükümlere muhatap olan mü-kellefin, gerek ayetler gerekse ahkâm hadislerinde psikolojik durumunun dikkate alınması meselesidir. Bu şekilde bütün ahkâm ayetleri ve hadislerin taramaya tabi tutularak incelenmesi başlı başına bir araştırmayı gerektirir. Bu nedenle biz meseleyi, konuyla doğrudan ilgili birkaç örnek üzerinden tartışmakla birlikte asıl, kadınların regl/adet döneminde gerçekleşen boşanma üzerinde duracağız.

Bilindiği üzere İslam hukukunun beşeri hukuk sistemlerine nispetle temayüz ettiği en belirgin vasfı hiç şüphesiz ki onun vahiy kaynaklı olmasıdır. Zira İslami öğretilerde hükümün kaynağı hakimül-mutlak, aşkın varlık olan Allah Teâlâ’dır. Bu, epistemolojik bağlamda böyle olduğu gibi dinin vâdî’i bağlamında (emir ve yasakları içeren normatif kuralları koyması açısından) da Yüce Allah, Şâri vasfıyla muttasıftır. Âlîm olan ve ilmiyle kullarının dinî ve dünyevî maslahatlarını en iyi bilen Yüce Allah, hakîm olarak onlarla ilgili koyduğu hükümlerde de en ince hikmeti gözetmiştir. Yüce Allah’ın hikmeti gereği, kullarının maddî ve manevî maslahatlarını gözetirken onların psikolojik durumlarını da dikkate almış olması bu kapsamda değerlendirilebilir. Kendini yalnız hisseden mü’mine dost, yardımcı ve vekil olarak Allah’ın kâfî geleceğini bildiren ayetlerde¹ bu açıkça görülür. Pratiğe dönük ahkâm ayetlerinde şer’î hitap ile muhatap olan kulun psikolojisinin de dikkate alınması yine hikmet gereğidir. Allah’ın kelamı olan Kur’an’da hikmetin gözetildiği gibi, ahkâm hadislerinde yine kulların her türlü maslahatını muhtevi hikmet gözetilmiş ve buna bağlı olarak psikolojik etmenler dikkate alınmıştır. Zira norm koyucu hükümleri içeren ahkâm hadisleri de vahiy kaynaklı olup dinî naslar kapsamında mülâhaza edilir.

Genelde İslam âlimlerine özelde usul bilginlerine göre Hz. Peygamberden dini beyan sadedinde sadır olan sözler vahiy kapsamındadır. Çünkü beyan onun asli görevlerinden birdir. Kur’anda “...insanlara kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da Kur’ân’ı indirdik.”² buyrulması buna açıkça delalet eder. Burada söz konusu hadislerin, insan psikolojisini dikkate alan tavrı onun vahiy kaynaklı olması yönüyle doğrudan

¹ Bkz. Âl-i İmrân, 3/173; Enfâl 8/40; Hac, 22/78.

² Nahl, 16/44.

ilintili olmasa da; Yüce Allah'ın Hz. Peygamberi onun muhataplarının durumları ve içinde bulunduğu gerçeklikleri dikkate alacak bir donanımda teçhiz etmesi ve eğitmesi uzak bir ihtimal olmasa gerek.

Biz asıl meseleye geçmeden önce konuya ilgi çekmek için âlimlerin cumhuru tarafından aynı/yakın manada anlaşılmiş bir kaç örnek üzerinde duracağız.

1. Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenlere Dair Örneklemeler

1.1. Öfke Halinde Bulunan Bir Hâkimin Hüküm Vermesi/Vermemesi

Öfke anında insanın mantıklı düşünme yeteneğinin geçici olarak bloke edildiği akl-ı selim düşünme sürecinin oluşumunun sekteye uğradığı, beynin yargılama ile ilgili bölümünün sağlıklı çalışmadığı bilinmektedir. Aklın ve iradenin etkisinden çıkan, öfke heyecanının yönlendirmesi ile hareket etmeye başlayan bir hâkimin/yargıcın yargılama yapması Hz. Peygamber tarafından doğru bulunmamıştır. Hz. Peygamberin bu açıklaması aynı zamanda öfke heyecanının akıl ve irade üzerinde oluşturduğu olumsuz tesirleri de ortaya koymaktadır.³

“Öfkeli olduğun zaman iki kişi arasında hüküm verme”⁴ Bu hadis, öfkenin insan üzerindeki etkisi hakkında yeterince ipucu vermektedir. Öfkelenmek, bir tür sarhoşluk ve cinnet halidir. Kızgınlık halinde bilginin değerlendirildiği kalp, düşüncenin kaynağı olan zihin öfkenin tesiri altında kalır. Böyle menfi bir etkinin altına giren kalp ve zihinden erdem ve adalet içeren kararın ya da hükmün çıkması mümkün olmaz.⁵

Bu itibarla hâkim, yargılama faaliyetinde bulunacağı zaman, mutedil ve sakin bir halde olmalı ki adil bir karar verebilsin. Dolayısıyla onun sağlıklı düşünüp doğru karar vermesine engel olacak her türlü psikolojik etmenlerden uzak bulunması gerekir. Hz. Peygamber, yargıçlık görevini ifa edecek hakimin hüküm vermede uyması gereken bir ilke bağlamında, “Hiç bir hâkim öfkeli

³ Kasapoğlu, Abdurrahman, “Kur’an’da Adalet Psikolojisi-Adaleti Engelleyen Psiko Sosyal Faktörler-” Hikmet Yurdu Dergisi, sayı: 10, -www.hikmetyurdu.com- 2012, s. 95.

⁴ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha, Daru'l-Marife, Beyrut 2010, Ahkâm,13.

⁵ Aydın, Hayati, *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul, 1999, s.116.

*haldeyken hüküm veremez/ vermesin.*⁶ buyurmaktadır. İslâm hukukçuları, bu hadisi delil olarak hâkimin şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü ve hastalık durumlarında hüküm vermesinin uygun olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır.⁷ Âlimler söz konusu hadisteki illeti dikkate alarak hâkimin psikolojisini etkileyebilecek benzer faktörleri de buna dahil ederek hükmün kapsamını genişletmişlerdir. Bu cümleden olarak olumsuz duyguların veya eşinden uzun süre ayrı kalmış olmasından kaynaklı arzuların tesirinde iken ya da aşırı soğuk ve sıcak ortamda da hüküm vermekten kaçınması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸

Zira hakim için duygu durum bozukluklarına ve dikkatinin dağılmasına ya da duygusal davranmasına neden olabilecek bütün psikolojik etkenler onun adil hüküm vermesine engel olabilecek sakıncalar kapsamında değerlendirilmiştir.⁹

Fakihlerce, hakim in doğru düşünebilmesi açısından zihinsel ve ruhsal yapısını etkileyecek her türlü olumsuz tesirden uzak bulunması gerektiği görüşü ortak bir kanaat olarak tezahür eder. Netice olarak yukarıda belirttiğimiz gibi hâkimin içinde bulunduğu psikolojik haller ve bunun yargı faaliyetine olumsuz yansımaması noktasında gözetilen bu maslahat, psikolojik durumu bozukken talak tasarrufunda bulunan kimsenin tasarrufunun geçerli olmaması noktasında da gözetilmiş midir? Şimdi bunun üzerinde durmak istiyoruz.

1.2.Öfke Anında Gerçekleşen Talâk/Boşama

Öfkeliyken soğukkanlılığını kaybeden insanın değerlendirme yeteneğini yitirdiği, doğruyla yanlışı birbirinden ayırt etme yeteneğinden yoksun kaldığı ve muhakeme gücünü kaybettiği bilinmektedir.¹⁰

⁶ Buhârî, Ahkâm,13; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, es-Sicistani, *Sünenu Ebî Davud*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Dâru' İbni Hazm, Beyrut,1997, Akdiye, 9.

⁷ Aslan, Nasi, *İslam Hukukunda Yargılama Etiği İlkeleri*, Karahan Kitabevi, Adana 2014, s.57,58.

⁸ Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed, *el-Hidâye fi Furûi'l-Fıkhi'l-Hanbeli*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 2002, c. II, s. 173; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğni*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1999, c. XIII, s. 439; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiye ve Istilâh-ı Fıkhiye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1970, c. VIII, s. 224.

⁹ İbn Mâze, Hüsamüddîn, *Kitâbu Şerh-i Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, Bağdat 1977, c. I, s. 340-342.

¹⁰ Bkz. Kasapoğlu, "Kur'an'da Adalet Psikolojisi" s. 95.

Öfke insanın benliğini sardığında, bilgi ve irade yeteneği perdelenir, birey kişi, ne söylediğini, ne istediğini bilemez hale gelir. Gazap hali kişiye öyle tesir eder ki, akıl devre dışı kalır. Şüphesiz böyle durumdaki bir kişi doğru ve tutarlı sözler sarf edemez.¹¹

Bu nedenle Hz. Peygamber, “İğlak/aşırı öfke halinde boşama ve azad yoktur.”¹² diyerek öfke ve sinir krizi halindeki boşamayı geçersiz saymıştır. Hadiste geçen “iğlak” kelimesini, İmam Şâfi, Ahmed b. Hanbel, Mâlikî imamlardan Kadı İsmail b. İshak Mesruk ve Ebû Dâvûd gibi birçok âlim “gazap” olarak tefsir etmişlerdir.¹³ Bu anlam verildiğinde Hz. Peygamber, bu tutumuyla mükellefin psikolojik durumunun hukuki tasarruf üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir. Hadiste yer alan “iğlak” kelimesini bazı fakihler “ikrâh” olarak anlamışlardır. İbn Teymiyye de “iğlak” kelimesini kişinin basiretinin kapanarak, sözün maksadını tayin edememesi ve onu bilememesi, sanki maksadı ve iradesi kapanmış gibi olması şeklinde açıklar.¹⁴ “İğlak”, dilde kapamak kilitlemek demektir.¹⁵ Kızgınlık esnasında kişinin salim düşünme kapısı kapanır. Bu durum onun psikolojisini etkiler. Kızan kimsenin akli karışır istemediği şeyi söyler. İkrâh ve sarhoşluk durumunda olduğu gibi temyiz durumu ortadan kalkması nedeniyle öfkeli şahsın talakı bazı âlimlerce muteber kabul edilmez. Burada öfkeli şahıstan maksat “medhûş” (dehşet içindeki) ya da “ğadbân” (hiddetlenmiş) diye ifade edilen akli başından gitmiş sinir krizi içindeki bulunan

¹¹ Ahmed Abdurrahman, *Kızma*, Çev. Seyfullah Erdoğmuş, Polen Yayınları, İstanbul 2006, s.19.

¹² Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1995-2001, c. XXXIII, s. 378 (26360); İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünenü İbni Mâce*, Dâru's-Selâm, Riyâd 1999, Talâk 16 (2046); Ebû Dâvud, Talâk 8 (2193); Dârekutnî, Alî b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaut ve dğr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, c. V, s. 65-66 (3988-3999).

¹³ Ebû Dâvûd, Talâk, 8; İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, *Zâdu'l-Meâd fi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâm, 1994, c. V, s. 214.

¹⁴ İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, c. V, s. 215.

¹⁵ Meşhur dil âlimi Halil b. Ahmed (ö. 175/791) “ ihtedde fülân fe neşibe fi hiddetihî fe ğalega ey gadibe/ falan hiddetlendi ve hiddetinden kükredi ve kilitlendi yani öfkelenildi” ibaresi ile “iğlâk” lafzının türediği sözcük olan “ğalega” fiiline bu örnekte “gazap” anlamı vermiş, “iğlâk” kelimesine ise temas etmemiştir. Buradaki manâ kişinin hiddetiyle kendini bir nevi kilitlemesi ve iletişim kanallarını kapatması şeklinde anlaşılabilir. Bkz. Halil, Ebû Abdirrahmân b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferâhidî (el-Fürhûdî) *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. V, s. 386.

kimsedir. Bunda da ölçü, bu durumda olan kimsenin hal ve hareketlerinin ciddi ya da gayri ciddi olduğu ayırt edilemeyecek şekilde iç içe girmesi ve rutinin dışına çıkarak söz ve davranışlarında bozukluğun görülmesidir. Bu sırada o kimsenin akli fonksiyonları yerinde olsa bile öfke durumu, kişinin hissî ve sübjektif bir karar almasına neden olmaktadır.¹⁶

2. Kadının Âdet/Regl Döneminde Boşanması

Kur'ân ve sünnette boşanma konusu ayrıntılı bir şekilde yer almış, bu husus belli ilke ve esaslara bağlanmıştır. Hepsinden de önemlisi boşanan eşlerin bu süreci en az ruhsal zararlarla atlatabilmeleri için belli yöntemler önerilmiştir. Boşanmanın üç aşamalı olarak belirlenmesi dolayısıyla eşleri boşanmadan vaz geçirecek şart ve ortamların hazırlanması tavsiye edilmiştir. Bu üç aşamalı süreç, tarafların hatalarının telafisine imkân sağlayarak evliliğe yeniden dönüş olarak değerlendirilebilir. Bu sürecin sonunda eğer eşler boşanmaya karar vermişlerse onlara bu yeni duruma ruhsal açıdan hazırlanabilecek yeterli zaman da kazandırılmış olmaktadır. Burada asıl olan boşanma konusunda tarafların duygusal faktörlerden uzak sağlıklı karar verebilmelerine imkan tanımadır. Önerilen üç aşamalı boşanma sürecini psikolojik açıdan ele alanlar, bunu tarafların kısa süreli ayrılığı tecrübe etmesine olanak veren “terapötik (iyileştirici) ayrılık olarak” değerlendirmektedirler.¹⁷ Evlilik terapistleri, Kur'an'da boşanma sürecinde uygulanan iyileştirme amaçlı ayrılığı ihtiyaç duyulduğunda başvurulabilecek bir çözüm olarak da önermektedirler.

“Ey peygamber, kadınlarınızı boşayacağınızda onları iddetle başlayabilecekleri bir zamanda boşayın ve iddeti sayın, Rabbiniz Allah'tan korkun. Bekleme süresi içinde onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmayınlar. Ancak apaçık bir edepsizlik yapmaları durumu, bu hükmün dışındadır(o zaman evden çıkarabilirsiniz). Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını

¹⁶ Öfkeli şahsın talakını geçersiz görenlerin yanında; öfke durumunun akli zedelemeyecek ölçüde olması halinde geçerli olacağını belirten âlimler olduğu gibi öfkelinin talakını mutlak anlamda geçersiz gören âlimler de vardır. Geniş bilgi için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l- Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Dâru'l-Kutübi'l-İlmiye, Beyrut 1996, c. IV, s. 40; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-Muhtâr*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 2003, c. IV, s. 452; Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, Dâru'l-Fıkr, Dimaşk 1989, c. VII, s. 364-365; Yaman, Ahmet, İslam Aile Hukuku, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s.76; Erturhan, Sabri, İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talakı, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, c. VI, sayı: 2, s. 207-222.

¹⁷ Bkz. Kasapoğlu, “Kur'an'da Terapötik Boşanma” *Bilimname Dergisi*, sayı, 9, 2005, s.77-78.

geçerse kendine yazık etmiş olur. Bilmezsin belki de Allah, bundan sonra (iddet süresi içerisinde) bir iş ortaya çıkarır.”¹⁸

Âyette geçen “*leallellâhe yuhdisu ba'de zâlik emran*” Bu süre içerisinde Allah bir iş ortaya çıkarabilir. Yani karı koca arasında bir uzlaşma, anlaşma fırsatı çıkarabilir. Üç ay gibi bir süre, kızgınlık ve benzeri birikimlerin etkilerini yok edebilir. Bu süre içerisinde Allah kalplerdeki hoşlanmama, düşmanlık ve husumeti çıkarıp, yerine ilgi sevgi ve şefkat koyabilir, böylece yeniden eşlerin birbirine dönmesi, evliliğin tekrar tesisi söz konusu olabilir. “*Leallellâhe yuhdisu ba'de zâlik emran*” ifadesi boşanma kesinleşmeden önce, bir uzlaşmanın ve böylece evlilik ilişkisinin yeniden sürdürülmesinin imkânına işaret eder.¹⁹

Âyette, kadınları iddet içinde boşamak ve iddeti saymak emredilmektedir. İddet kadının temizlik halinde bulunduğu yani adet görmediği durumdur. Müfessirlerin yorumuna göre, kadın hayızlı iken boşama yapılmaz; karısını boşamak isteyen kimse, onun adetten kesilmesini bekler, adet süresi sona erince henüz cinsel ilişkide bulunmadan onu boşar. Birinci ve ikinci boşamanın ardından kocanın eşine dönme hakkı vardır. En iyi/tutarlı boşanma biçimi olan bu boşanma şekli, “sünnî talâk” olarak adlandırılır.²⁰

İddet süresi içerisinde boşama yapmanın birçok olumlu tarafı vardır. Her şeyden önce kadın hayız halinde değildir. Bu yüzden erkekle kadının birbirine cinsel yönden yaklaşmasında bir mani yoktur. Hayız halinde kadının ruh halinde olumsuz faktörler etkili olabilir. Bu da boşanma sürecini olumsuz yönde etkileyebilir. Oysa temizlik halinde yapılan boşamada böyle bir etki söz konusu olmaz. İddet süresine yayılan boşama eylemi, eşlere barışmak, anlaşmazlıkları gidermek, olumlu etkileşim ve iletişim kurabilmek için vakit kazandırır.²¹ Ayrıca boşanmanın kaçınılmaz olduğu durumlarda, eşlerin bir süre

¹⁸ Talâk 65/1.

¹⁹ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'an*, Mısır, 1987, c. XVIII, s. 104; el- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, *Tefsîrû'l-Kâsimî*, Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arâbî, Beyrut 1994, c. VII, s. 118; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat İstanbul,1979, c. VII, s. 5065-5066; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, c. VIII, s. 3754; Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1991, c. IX. s. 483-484; Kasapoğlu, “Kur'an'da Terapötik Boşanma” s.78-79.

²⁰ el-Kâsimî, *Tefsîrû'l-Kâsimî*, c. VII, s. 117; Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, c. VIII, s. 3753; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, c. IX. s. 483.

²¹ el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-Kur'an*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yayınları, İstanbul 1989, c.VI, s.326.

ayrı yaşamaları, boşanmaya hazırlık için iyi bir geçiş evresi sağlayabilir²² böylece boşanma taraflar için bir şok olmaktan çıkar.

Regl döneminde verilen talakın geçerliliğine gelince, bu konuda âlimler farklı düşünceler de bunun sünnete aykırı ve bid'at olduğu hususunda görüş birliği içindedirler. "Ey peygamber, kadınlarınızı boşayacağınızda onları iddete başlayabilecekleri bir zamanda boşayın ve iddetleri sayın."²³ emri gereği sünnete uygun boşama, kadının hayız görmediği ve son regl dönemini müteakip içinde cinsel ilişkinin vuku bulmadığı temizlik döneminde bir talak şeklinde gerçekleşen boşamadır.

Rivayet edildiğine göre, Abdullah b. Ömer, hanımını, regl döneminde (hayızlı) iken boşamıştı. Bunun üzerine Hz. Ömer, bu durumu Resulullah'a (s.a.v) anlatmıştı. Resulullah (s.a.v), bu duruma kızmış, sonra da: O, hanımına geri dönsün. Hayızından temizlenip (tekrar) bir hayız (daha) görüp sonra (tekrar) temizleninceye kadar (hanımını nikâhı altında) tutsun. Eğer onu boşamak isterse, temizken (kendisiyle) cinsel ilişkide bulunmadan boşasın. İşte şanı yüce olan Allah'ın; kadınların içinde, boşanmasını emrettiği iddet (dönemi) budur" buyurmuştu.²⁴

Buna benzer bir rivayet daha var. Bu rivayetin içerisinde şu ifade yer almaktadır: "Ona emret! Hanımına geri dönsün. Ta ki kadın, içerisinde boşadığı hayız döneminden başka yeni bir hayız görene dek (onu nikâhı altında) tutsun. Eğer onu boşamak isterse, hayızından temizken (kendisiyle) cinsel ilişkide bulunmadan boşasın. İşte Yüce Allah'ın emrettiği iddet (dönemi) için boşamak, budur."²⁵

Zikri geçen ayet (65/1) ve onun beyanı durumunda olan bu hadise göre regl döneminde gerçekleşen bir boşama tasvip edilmemekte hatta bazı

²² Tarhan, Nevzat, *Kadın Psikolojisi*, Nasıl Yayınları, İstanbul 2005, s. 245; Kasapoğlu, "Kur'an'da Terapötik Boşanma" s. 80.

²³ Talâk 65/1.

²⁴ Buhârî, Talâk 2, 3; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbaki, Müessesü'l-Muhtar, Kahire 2010, Talâk 1-14 (1471); Ebû Dâvûd, Talâk 4 (2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessesü'r-Risâle, Dimaşk 2011, Talâk 1 (1175); Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali, *Kitab'üs-Süneni'l-Kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmünim, Müessesü'r-Risâle, Beyrut 2001, Talâk, 1, 3, 5; İbn Mâce, Talâk 3 (2023); Ahmed b. Hanbel, 2/74, 79

²⁵ Bkz.Müslim, Talak, 2,3,4.

âlimlerce haram olduğu belirtilmektedir.²⁶ Nitekim eşini hayızlı iken boşayan kocanın talakı yukarıda geçtiği üzere bazı âlimlerce hukuken geçerli kabul edilse de; ahlaken (ya da diyaneten) onun karısına dönmesi gereği konusunda görüş birliği vardır. Ancak âlimler, kocanın karısına geri dönmesi bağlamında buna atfettikleri hüküm açısından (bu dönmenin vacip mi, ya da müstehap mı olduğu meselesinde) görüş ayrılığına düşmüşlerdir.

Mâlikîlere, bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel'e, Şevkânî'ye, ve Zâhirîlerden Dâvûd'a göre dönmesi vaciptir. Koca, hayız halinde boşadığı karısına dönmeye zorlanır.²⁷

Ebû Hanife, İmam Şâfi, Evzaî, İbn Ebî Leylâ, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel, İshak Kudûrî ile diğer bazı âlimlere göre, böyle durumda kocanın karısına dönmesi müstehaptır. Çünkü Hz. Peygamber'in İbn Ömer'e dönmesi için gıyabında verdiği emir, nedb ifade eder. Bu görüşü savunanlara göre, koca, karısına dönmeye zorlanamaz, ona dönmesi emredilir.²⁸

Regl döneminde yapılan boşamanın bid'at ve ahlaken haram olduğu kabul edilmesine rağmen âlimlerin cumhuru bunun "bir boşama" şeklinde geçerli olduğu kanaatinde. Nitekim Hanefî, Malikî, Şâfiî ve Hanbelîler bu görüşte olup onlara göre böyle bir boşama hukukî sonuçlar doğurur.²⁹

Cumhur bu konuda delil olarak, talakla ilgili ayetlerin Kur'an'da mutlak olarak geçtiğini ve bir kayıt içermediğini ayrıca konuyla ilgili yukarıda zikri geçen rivayetin yanında "Abdullah İbn Ömer, hanımını bir talak ile boşamıştı. Bu da kadının talaklarından (bir talak) sayıldı. Bunun üzerine Abdullah, Resu-

²⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd Zahiri, *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, İdaretü't-Tıbaatî'l-Müniriyye, Kahire, tsz., c. X, s.163; Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1986, c. III, s. 88; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. X, s. 329; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb Mut'î, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde ts., c. XVIII, s. 216; İbn Kayyim, *Zâdu'l-me'âd*, c. V, s. 219; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, c. IX, s.351 Beyrut ts.; Zeydân, *el-Mufasssal*, c. VIII, s. 96.

²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, Kahraman Yayınları, İstanbul, 1984; c. II, s.53-54; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VIII, 238-239; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Muri, *Şerhu Sahihi Müslim*, c. X, s.60; Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali, *Neylû'l-evtâr min esrâri muntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, Dâru İbni'l-Cevzî, yy. 1427, c. XII, s.377-380.

²⁸ Mergînânî, Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedi*, nşr. Zalul Yusuf, Daru İhyau't-Türasi'l-Arabi, Beyrut 1995, c. I, s. 228; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. II, s. 53-55.

²⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, c. I, s. 228; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, c. II, s. 53-54; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. VIII, s. 238-239.

lullah'ın (s.a.v) kendisine emrettiği şekilde hanımına geri döndü” şeklinde rivayetlerin yer aldığını ileri sürerler. Ayrıca İbn Ömer için “eşine dönsün” ifadesinden hareketle “dönme” zikredildiğine göre boşama olmuştur şeklinde bir çıkarımda bulunurlar.

Zübeydî tarihiyle gelen benzer bir rivayette, Abdullah ibn Ömer şöyleder:

“Bunun üzerine eşime geri döndüm. Yapmış olduğum talak ise, kadın için bir talak sayıldı.”³⁰

Aralarında Saîd b. el-Müseyyeb'in de bulunduğu bazı tabiün fakihleri, Câferü's-Sâdik, İmam Bâkır, İbn Hazm, İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye, Şevkânî³¹ ve son dönem âlimlerden Muhammed Abduh, M. Reşid Rıza, Ebû Zehra ve Muhammed Şâkir gibi âlimlere göre, âdet halindeki kadının boşanması muteber olmaz ve hukukî sonuç doğurmaz.³² Bu âlimlerin delileri de şöyledir:

“*Ey peygamber! Kadınlarınızı boşayacağınızda onları iddete başlayabilecekleri bir zamanda boşayın ve iddetleri sayın.*”³³ Bu ayette Yüce Allah iddetin sayılabileceği bir dönemde yani temizlik döneminde boşamayı emretmiş ve bunu esas kılmıştır. Bunun dışında vâki olan talak muteber değildir. Ayrıca bu ayet talakla ilgili diğer nassların mutlak ifadelerini kayıtlamaktadır. Dolayısıyla erkeğin karısının iddetini gözetmeden boşaması muteber olmaz.

Allah'ın emrettiği iddetin mahiyeti, Hz. Peygamber'in Abdullah'dan dolayı babası Hz. Ömer'e söylediği “ O, hanımına geri dönsün. (Hayızından) temizlenip (tekrar) bir hayız (daha) görüp sonra (tekrar) temizleninceye kadar (hanımını nikahı altında) tutsun. Eğer onu boşamak isterse, temizken (kendisiyle) cinsel ilişkide bulunmadan boşasın. İşte şanı yüce olan Allah'ın; kadınların, içinde boşanmasını emrettiği iddet (dönemi) budur” sözü ile beyan olunmuştur.

³⁰ Müslim, Talak 4 (1471).

³¹ Gerçi Şevkânî *es-Seylül'ı-cerrâr* adlı eserinde bunun aksi görüşe meyleder. Bkz. Şevkânî, *es-Seylül'ı-cerrâr*, c. II, s. 348.

³² el-Hattâbî, *Meâlimu'Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, c. III, s. 201; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. XI, s. 449; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkami'l-Kur'ân*, Mısır, 1987, c. XVIII, s.152; İbn Teymiyye, Takıyyüddin *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut, 1987 . c. III, s.16; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, c. V, s. 218-225; Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, c.VI, s. 224-226; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kahire, tsz, s. 287-288; Reşid Rıza, *Hukuku'n-Nisâ fi'l-İslâm*, tsz, s. 170 ; Şâkir, Ahmed Muhammed, *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm*, Mektebetü's-Sünne, yy. ts. s. 19.

³³ Talak, 65/1.

Kur'ân'da "*Boşama iki defadır.*"³⁴ buyrulmaktadır. Bu ayette Allah, izin verilen ve pişmanlık durumunda dönüşü mümkün olan talakı iki ile sınırlandırmıştır. Ayette geçen "merretân" lafzına göre boşama bir defada iki kere değil, bir boşamadan sonra diğer bir temizlik döneminde ikinci bir boşama şeklinde olmalıdır. Bunun dışındakiler talak değildir. Sahabe de bu şeklin dışında gelişen talakı haram olarak görmüştür.

Değerlendirme ve Sonuç

Hz. Peygamber'in, "*Bizim dinimize uygun olmayan her iş merduttur/reddolunur.*"³⁵ hadisi Allah ve Rasulünün emri, talebi ve izni dışında gerçekleşen bir talakın geçersiz sayılacağı noktasında önemli bir delil teşkil eder. Çünkü regl döneminde gerçekleşen boşama, Hz Peygamberin boşanmaya dair belirlediği usulün dışında kalmaktadır.

Netice itibarıyla bakıldığında kadınları regl döneminde boşamanın muteber olmadığını savunanların görüşlerinin daha isabetli ve delillerinin daha güçlü olduğu görülür. "*Kadınlarınızı boşayacağınızda onları iddete başlayabilecekleri bir zamanda boşayın ve iddetleri sayın.*"³⁶ emrinin istihbab veya nedb ifade ettiğine dair bir karine olmadığına göre bunun vücut ifade ettiği açıktır. Dolayısıyla bu emre aykırı hayız döneminde yapılan bir boşama geçersiz olacaktır. Her iki taraf İbn Ömer hadisini delil olarak kullansa da "*o karısına dönsün*" ifadesi bu boşamanın geçerli olmadığını gösterir.³⁷

Hayız döneminde yapılan boşamanın tasvip edilmemesinin hikmetine gelince, âlimler, boşamanın vaki olduğu hayız günlerinin iddetten sayılmaması nedeniyle iddetin uzayacak olması şeklinde açıklamışlardır. Bu noktada regl dönemindeki kadınların halet-i ruhiyelerinin, bir diğer ifade ile psikolojik durumlarının dikkate alınması meselesine temas edilmemiştir. Oysa kadınların çoğunlukla âdet dönemlerinde hormonal olarak bir kısım değişikliklere maruz kalmaları, bünyelerinde meydana gelen fizyolojik değişiklikler ve aybaşı sendromu etkisiyle normal durumlarda göstermeyecekleri tutum ve davranışlarda bulunmaları muhtemeldir. Bu dönemde gerçekleşen yoğun hormonal değişiklikler sebebiyle kadınlar bazen aşırı duygusal, bazen aşırı öfkeli, bazen ise aşırı kaygılı hissederler ve bu duygu halleri davranışlarına da yansiyabilir. Bu

³⁴ Bakara, 2/229.

³⁵ Buhârî, İ'tisâm, 20; Sulh 5; Ebû Dâvud, Sünnet, 5.

³⁶ Talak 65/1.

³⁷ Tartışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Acar, H. İbrahim, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Ekev Yayınları, Erzurum, 2000, s.77-92.

sebeple, bu dönemde dikkat edilmesi gereken en hassas konulardan biri de ilişkilidir. Erkekler bu dönemlerde kadınların hormon seviyelerinde oluşan değişikliklerden haberdar olmadıklarından kadınların aşırı duygusallığını ve sürekli değişen ruh hallerini yanlış yorumlayabilirler. Bu konu ile ilgili bilgi eksikliği yanlış değerlendirmelere yol açabildiğinden kadınların bu dönemlerinde ilişkilerinin yıpranma olasılığı oldukça yüksektir.³⁸

Kadın, içsel değişikliklerin yanı sıra bu dönemde bazı fiziksel değişikliklere de uğrar. Vücut su toplar ve şişer. Yüzde ve vücutta akneler oluşur. Bazen aşırı terleme de görülebilir. Hem değişen hormon seviyeleri hem de fiziksel özellikler sebebiyle kadın normalde olduğundan daha kötü bir görünüşe sahip olduğuna inanır ve kendini değersiz hissetmeye başlar.³⁹

İlişkilerde yaşanan sorunlar ve kadının kendi hakkındaki olumsuz algıları birleşince depresyona kadar varabilecek durumlar ortaya çıkabilir.

Bu şekilde tezâhür eden geçimsizlik haline duygusal faktörler karışmış olacaktır. Neticede kadının bu psikik hali, boşanma sürecini olumsuz etkileyecektir. Kulunun maddi-manevi her türlü maslahatını gözetken Yüce Şâri, “*Sana kadınların özel hallerini sorarlar. De ki o bir sıkıntı/ rahatsızlıktır, bu nedenle ay halinde olan kadınlardan uzak durun*”⁴⁰ buyurarak bu durumdaki kadınlarla ilişki/iletişimde daha dikkatli davranılmasını öğütlemektedir. Hayızın ezâ olduğunu bildiren bu ayet iki yönlü olarak anlaşılabilir. Birincisi, hayız halini yaşamayanın kadın için bir eziyet olması durumudur. İkincisi ise, hayız halinde cinsel ilişkinin hem erkeğe hem de kadına vermiş olduğu eziyettir.⁴¹ Bu nedenle ayette “uzak durmadan” maksadın cinsel ilişki olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte, onlarla olan diyalogda duyarlı davranılması gerektiği anlamı da ayetin zımınında mevcuttur.

Ezâ kelimesinin Kur’an’da farklı yerde kullanıldığı anlamlar, ruhsal ve bedensel açıdan duyulan acıyı, çekilen sıkıntıyı, yaşanan rahatsızlığı anlat-

³⁸ Markham, Ursula, *Kadınlar İçin Stres El Kitabı*, Çev. Türkan Tezcan, Alfa/Aktüel Kitabevleri, İstanbul 1993, s.71; Saygılı, Sefa, *Yaşam ve Cinsellik*, Mozaik Yayınları, İstanbul 2004, s.33-34.

³⁹ Horney, Karen, *Kadın Psikolojisi*, Çev. Selçuk Budak, Öteki Yayınevi, Ankara 1995, s.102.

⁴⁰ Bakara, 2/222

⁴¹ Kasapoğlu, *Kur’an’a Psikolojik Yöneliş Evlilik ve Aile*, Kendini Bilmek Yayınları, Malatya 2013, s.109.

maktadır.⁴² Bu anlatımlarla hayız halindeki kadının yaşadıklarının “ezâ” olarak nitelenmesi arasında anlamlı bir ilişki vardır.⁴³ Çünkü ayette yer alan ezâ kelimesi fizyolojik rahatsızlığı içine aldığı gibi psikolojik sıkıntıları da içerir. Nitekim sıkıntı kapsamında birçok kadında regl döneminde agresiflik, gerilim, ağlamaklılık vb. şekilde seyreden duygu durum bozuklukları, günümüz tıp biliminde Premenstrüel disforik sendrom olarak isimlendirilmiştir.⁴⁴ İşte Kur’an’ın bu zikredilen psikolojik rahatsızlıkları içeren sendromu isimlendirmese de, o çağda vaz ettiği hükümlerde bunu gözetmiş olması dikkat çekicidir.

Netice olarak öfke anında insanın mantıklı düşünme yeteneğinin geçici olarak bloke olması ve aklı selim düşünme sürecinin oluşumunun sekteye uğraması nedeniyle, Hz. Peygamber, “*Hiç bir hâkim öfkeli haldeyken hüküm veremez/ vermesin*” buyurarak hakimin öfkeli iken yargılama yapmasını yasaklamıştır. İslâm hukukçuları da zikredilen bu hadisi delil olarak, öfkeli hale ilaveten hâkimin şiddetli açlık, susuzluk, uykusuzluk, üzüntü, hastalık ve sair durumlarda da hüküm vermesinin uygun olmayacağı sonucuna ulaşmışlardır. Bu itibarla hâkimin, yargılama faaliyetinde bulunacağı zaman, mutedil ve sakin bir halde olması, adil bir karar verebilmesinin hikmeti olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla onun sağlıklı düşünüp doğru karar vermesine engel olacak her türlü psikolojik etmenlerden uzak bulunması gereğine işaret edilmiştir.

Aynı şekilde Hz. Peygamber, “*İğlak/aşırı öfke halinde boşama ve azad yoktur*” buyurarak sinir krizi halindeki öfkeli şahsın da talakının geçersiz olduğuna işaret etmiştir. Hadiste geçen “iğlak” kelimesini, bazı âlimler ikrah olarak anlasalar da âlimlerin kahir ekseriyeti “gazap” olarak tefsir etmiştir. “İğlak” teriminin, kapamak ve kilitlemek anlamını muhtevi olması nedeniyle; öfkeli şahsın salim düşünme kapısının kapanacağı ve psikolojik olarak onun

⁴² Ezânın farklı anlamları için bkz. Bakara, 2/196,22; Âl-i İmrân, 3/195; Nisâ, 4/16, 102; Tevbe, 9/61; Ahzâb, 33/53,69; İbrahi, 4/14.

⁴³ Kasapoğlu, *Kur’an’a Psikolojik Yöneliş Evlilik ve Aile*, s.105.

⁴⁴ Kadınlarda her ayın yaklaşık dörtte birini kapsayan, adet döneminden önce ve adet dönemi sırasında görülen ve bazı duygusal, davranışsal ve somatik (fiziksel) semptomları kapsayan dönemler ‘Adet Dönemi Ruhsal Sorunları (premenstrüel sendrom)’ olarak adlandırılır. Eğer bu dönemde yaşanan çeşitli semptomlar günlük yaşantının gidişatını bozacak derecede ise buna *premenstrüel disforik bozukluk* adı verilir. Adet dönemi (Premenstrüel) semptomları ortalama olarak kadınların %70’inde görülürken, premenstrüel disforik bozukluk toplumun çok az bir kısmında görülür. Bu bozukluk, psikiyatrik tanı kitabı olan DSM-IV’te duygu-durum bozukluğu olarak kategorize edilmiştir. Bkz. Özkan, Sedat, *Psikiyatrik Tıp*, Roche Yayını, İstanbul 1993, s. 217; Markham, Ursula, *Baskı Altındaki Kadın*, Çev. Murat Sağlam Alfa/Aktüel Kitabevleri, İstanbul 1999, s. 130.

sağlıklı karar veremeyeceği düşünölmüştür. Bu nedenle öfkeli şahsın talakı da âlimlerin önemli bir kısmı tarafından geçersiz kabul edilmiştir.

Hâkimin öfkeli iken ve bazı olumsuz psikolojik hallerinin yargı faaliyetine olumsuz yansımaması noktasında gözetilen makâsıd, öfkeli iken talak tasarrufunda bulunan kimsenin tasarrufunun geçerli olmaması noktasında da gözetilmiştir. Regl döneminde yapılan boşamanın, İbn Ömer hadisinde olduğu gibi, geçersiz kabul edilmesi; bunun sünnete aykırı bid'at bir uygulama olarak değerlendirilmesinde de aynı hikmet ve makâsıd gözetilmiştir.

Kadınların özel hallerinden bahseden ayette yer alan “ezâ” kelimesinin fizyolojik rahatsızlığı içine aldığı gibi birçok psikolojik sıkıntıları da içermesi nedeniyle, bu regl döneminde yapılan boşamanın Şâriin gözettiği hikmet ve makâsıda aykırı olacağı bir gerçektir. O halde bu meseleyle alakalı olarak günümüzde, regl döneminde kadının içinde bulunduğu halet-i ruhiyenin ve bunun muhtemel olumsuz etkilerinin izahının, bilimsel veriler ışığında daha kolay yapılacağından; bu dönemde ondan ayrılmanın ve onu boşamanın uygun olmayacağı daha anlaşılır hale gelmiştir.

Şâri'in koyduğu hükümlerdeki hikmeti, bu örneklerde olduğu gibi gelişen bilimin ışığında yeniden düşünmek ve araştırmak Müslüman âlimler için büyük önemi haizdir. Bu, İslam hukukunun vahiy kaynaklı ve hikmeti gözetilen bir karaktere sahip olmasının ürünüdür/ semeresidir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim (2000), *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*, Erzurum: Ekev.
- Ahmed Abdurrahman (2006) , *Kızma*, Çev. Seyfullah Erdoğan, İstanbul: Polen Yayınları,
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (1995), *el-Müsned*, XV nşr.: Şuayb el- Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Aslan, Nasi, (2014) *İslam Hukukunda Yargılama Etiği İlkeleri*, Adana: Karahan Kitabevi.
- Ateş, Süleyman, (1991), *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Aydın, Hayati (1999), *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bilmen, Ömer Nasuhi (1970), *Hukuk-i İslamiye ve İstilah-ı Fıkhiye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınları.
- , (1985), *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınevi.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (2010), *Sahihu'l-Buhârî*, nşr. Halil b. Me'mun Şiha Beyrut: Dâru'l-Marife.
- Dârekutnî, Alî b. Ömer (2004), *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şu'ayb el-Arnâvut ve dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (1997), *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. İzzet Ubeyd ed-De'as, Muhammed Ali es-Seyyid, Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Ebû Zehrâ, Muhammed (tsz.), *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, Kahire: yy.
- Erturhan, Sabri, (2002), *İslâm Hukuku Açısından Öfkeli Şahsın Talakı*, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, , c. VI, sayı: 2, ss. 207-222
- Halil, Ebû Abdurrahmân b. Ahmed b. Amr b. Temim el-Ferâhidî (el-Fürhûdî), (2000) *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim (tsz.), *Meâlimü's-Sünen Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh, Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye.
- Horney, Karen, (1995), *Kadın Psikolojisi*, Çev. Selçuk Budak, Ankara: Öteki Yayınevi.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, (2003), *Reddü'l-Muhtâr*, Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddîn Ahmed Askalânî, (2001), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe Hamdî, Riyâd: Mektebetü'l-Mülük Fehdû'l-Vatanî,
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd Zahiri, (tsz.), *el-Muhallâ*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: İdâretü't-Tıbbâti'l-Münîriyye.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed, (1994) *Zâdu'l-Meâd fi Hayri'l-İbâd*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Kuveyt: Mektebetü'l-Menârî'l-İslâmî.
- , (1996), *İ'lâmu'l- Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-İlmiye.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed (1999), *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid (2009), *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Ammâr Tayyâr, Yâsir Hasan, Dimaşk: Müessetü'r-Risâle.
- İbn Mâze, Hüsamüddîn (1977), *Kitâbu Şerhi Edebi'l-Kâdî li'l-Hassâf*, Bağdat: y.y.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1997), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, nşr. Abdülmeccid Tu'me Halebî, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin (1987), *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kâsânî, Ebû Bekr 'Alâeddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, (1986), *Bedâ'ü's-sanâi' fi tertibi'ş-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- el-Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn, (1994) *Tefsîrü'l-Kâsımî*, , Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arâbî.
- Kasapoğlu, Abdurrahman, (2012) "Kur'an'da Adalet Psikolojisi-Adaleti Engellenen Psiko Sosyal Faktörler" *Hikmet Yurdu Dergisi*, - www.hikmetyurdu.com- sayı: 10, 2012, ss.61-105.
- , (2005) "Kur'an'da Terapötik Boşanma" *Bilimname Dergisi*, sayı, 9, ss.75-87.
- , (2013), *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş Evlilik ve Aile*, Malatya: Kendini Bilmek Yayınları.
- Kelvezânî, Mahfuz b. Ahmed (2002), *el-Hidâye fî Furûi'l-Fıkhî'l-Hanbelî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (1987), *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Mısır: Dâru Âlemi'l-Kütüb.

- Markham, Ursula, (1993), *Kadınlar İçin Stres El Kitabı*, Çev. Türkan Tezcan, İstanbul: Alfa/Aktüel Kitabevleri.
- , (1999), *Baskı Altındaki Kadın*, Çev. Murat Sağlam, İstanbul: Alfa/Aktüel Kitabevleri.
- Merğînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr (1995), *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, nşr. Za'lûl Yûsuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- el-Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, (1989), *Tefhîmü'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Han Kayani ve Diğerleri, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac (2010), *Sahîhu Müslim*, nşr.: Muhammed Fuad Abdülbakî, Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali (2001), *Kitabü's-Süneni'l-Kübrâ*, nşr.: Hasan Abdülmün'im, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref (1972), *Şerhu Sahihi Müslim*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- , (ts.), *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* thk. Muhammed Necîb Mut'î, Cidde: Mektebetü'l-İrşâd.
- Özkan, Sedat, (1993), *Psikiyatrik Tıp*, İstanbul: Roche Yayını.
- Rıza, Muhammed Reşit (1985), *Hukuku'n-nisâ fi'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî.
- Saygılı, Sefa, (2004), *Yaşam ve Cinsellik*, İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, (ts.), *Nizâmu't-talâk fi'l-İslâm*, yy.: Mektebetü's-Sünne.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali (1427), *Neylû'l-evtâr min esrâri müntekâ'l-ahbâr*, thk. Muhammed Subhî b. Hasen Hallâk, yy., Dâru İbni'l-Cevzî.
- , (ts.), *es-Seylû'l-cerrârî'l-mütedaffik 'alâ hadâiki'l-vezhâr*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zayed, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Tarhan, Nevzat, (2005), *Kadın Psikolojisi*, İstanbul: Nasıl Yayınları.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsa (2011), *Sünenü't-Tirmizî*, nşr.: Ammâr Tayyâr ve dğr. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle.
- Yaman, Ahmet, *İslam Aile Hukuku*, (2008) İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. (1979), *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- Zeydân, Abdülkerîm (1993), *el-Mufasssal fi ahkâmî'l-mer'e ve'l-beytü'l-müslim fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Zuhaylî, Vehbe, (1989) *el-Fıkhü'l-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr.

Psychological Factors in Hadiths of Statutes: A Review on Divorce in Period of Menstruation

Citation / ©-Aslan, N. (2017). Psychological Factors in Hadiths of Statutes: A Review on Divorce in Period of Menstruation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 21-38.

Abstract: *The religion of Islam, sent by Allah in order to lead people into the right way for their bliss in life and in the afterlife, has considered wisdom, through the provisions that are laid out. Due to this wisdom, while giving people responsibilities, all the material and moral aspects of the addressee have been taken into consideration. The chief moral aspect of the individual and the one that even forms his/her point of view to events is his/her psychology. Since Qur'an is revealed considering the human psychology, the prophet has not ignored this aspect in hadiths. Our prophet indicates a principle that must be followed by the judge before judging in one of his hadiths saying " a judge must not / cannot judge when he is angry". This principle is that the judge does the judging when he is calm and nonchalant, in other words when he is not under the influence of some emotions. Judging from the hadiths above, as, proof to the hadith that is recited, the islamic jurists have expressed that in addition to anger, it is not appropriate for a judge to do the judging in an occasion of strong hunger, thirst, sleeplessness, illness and sadness. The same factors that are taken into consideration to prevent a judge's some negative psychological moods from influencing his judging are taken into account, as well, to take a husband's decision of divorce as invalid if he has made that decision when he is not psychologically well. Here, it's clear that there are intentions of that Muslim scholars having a dispute with the validity of the divorce in the menstruation period but agreeing that this divorce is a bidah that is against sunnah. The examples, of which the psychological conditions of the women are taken into consideration whilst judging on the situations peculiar to them, have been discussed in this article (their mens, etc.).*

Keywords: *Hadiths of statutes, psychological factor, divorce, menstrual period, iddet(waiting period), wisdom*

Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme*

Doç. Dr. İsmail ŞİK**

Atıf / ©- Şık, İ. (2017). Necmeddin Tarsusî'nin "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" Adlı Eseri: Tedkik, Çeviri ve Değerlendirme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 39-60.

Öz- Necmeddin Tarsusî, Memlukler döneminde yaşamış bir Hanefî fakihî ve düşünürüdür. Çalışmamızda onun eserlerinden biri olan "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" adlı âlimlerin vefat tarihinden bahsettiği vefeyât türü bilgiler verdiği risalesini inceleyeceğiz. Eserin Köprülü Kütüphanesi'nin Mehmed Âsım koleksiyonunda 84/3 arşiv numarasıyla kayıtlı bir nüshasını tespit ettik. Tarsusî, "recez" türünde oluşturduğu eserinde, Ebu Hanife'den başlayarak Alâuddin et-Türkmânî'ye kadar olan Hanefî âlimlerin vefat tarihlerini kendine has bir üslupla kodlayarak vermektedir. Eserin genelinde vefat tarihlerini vermek için uygulanan bu metot, öğretilmesi gereken fıkıhçıların sayısının fazla olmasından öğrencilerin ezberlemesini kolaylaştırmak gayesiyle vefat tarihi için harflerden oluşan bir sembol kullanılarak uygulanmıştır. Bu sembolleştirmede Hanefî âlimin ismi verildikten sonra vefat tarihini bildirmek için kullanılan kelime(ler)deki harflerin "ebced hesabı" karşılıklarının toplamı vefat tarihini vermektedir. O, eserde özellikle vefat tarihlerinin kırmızı ile yazıldığını, bununla öğrenmeyi kolaylaştırmayı amaçladığını açıklar. Biyografi yazarlığı, Hanefî gelenekte diğer sünni ekoller kadar yaygın değildir. Tarsusî'nin bu eseri sadece Hanefî âlimleri verirken Hanefî-Mu'tezili, Hanefî-Mâturidi, Hanefî-Eş'ari ayrımı yapmadan Hanefî olarak bildiklerini sıralar. Bu çalışma, erken dönem Hanefî biyografi eserleri içerisinde sayılan önemli bir eser olarak bilim dünyasına katkı sağlayacak verileri barındırmaktadır. Elimizde olan ve sıklıkla kullandığımız tabakâtlardan hem üslup hem de içerik olarak bazı farklılıklar içerir.

Anahtar sözcükler- Tarsusî, Hanefî fakihleri, remz, recez

Makalenin gelişi: 16.03.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu çalışma Çukurova Üniversitesi BAP-8383 kodlu "Necmeddin Tarsusî'nin Urcûze'sinde Eş'ari-Hanefî Teolojik Farklılaşmalar" adlı proje kapsamında desteklenmiştir.

** Çukurova Ü. İlahiyat F. Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: ismail_kelam@hotmail.com

§§§

Giriş

Âlimler, fikirleri ve ilim geleneğine yaptığı katkılarla bilinirler. Kendi eserleri, takipçileri tarafından eserlerine yazılan şerhler, fikirlerinden yapılan alıntılar veya biyografi (vefayât/tabakât) tarzı çalışmalarda aktarılan bilgiler neticesinde kimlikleri ve düşünceleri sonraki nesillere aktarılır. Düşünce tarihinde işlenen herhangi bir meselenin daha iyi anlaşılması için fikrin oluştuğu sosyo-kültürel yapı ve gelişim süreci ne kadar önemli ise o fikirleri inşa eden kişinin hayat serüveni -ne zaman ve nerede doğduğu ve hangi şartlarda yaşadığı, hangi işlerle meşgul olduğu vb.- bir o kadar önemlidir. Dolayısıyla fikirleri anlayabilmek onları inşa edenlerin duygu ve düşüncelerini kavrayabilmekle mümkün olacaktır.

Yapılan bir araştırmada geçmişte yaşamış ve düşünce dünyasına fikirleriyle damga vurmuş önemli isimler hakkında bir takım bilgilere ulaşmak için ilk önce biyografi eserleri olan vefayâtlar ve tabakâtlara bakılır. Bu kaynak eserler, araştırmancının sıhhati ve güvenilirliği için önemli malumatlar barındırırlar. Genel olarak bu tarz biyografi eserlerinde hakkında bilgi verilen şahsın hayatı ile ilgili bir takım veriler ortaya konduktan sonra yaptığı önemli işlerden ve eserlerinin bir kısmı veyahut tamamının isimlerinden bahsedilir. Vefat tarihleri gün ay ve yıl olarak belirtilmeye özen gösterilirken çoğu zaman, verilen doğum tarihine göre daha kesin ve ayrıntılı bilgiler ortaya konur.¹

Biyografi türü eserlerin bir kısmında, hakkında bilgi aktarılacak kişiler isimlere göre tasnif edilirken diğer bir kısmında ise tarih sırası esas alınmaktadır.² Hanefiler, biyografik eser yazma konusunda sayıca Şafiler, Malikiler ve Hanbeliler kadar olmasa da önemli eserler vermişlerdir.³

¹ Bir alanda uzmanlığı ile meşhur olmuş şahısların hayatlarını konu edinen biyografi türü tabakât olarak isimlendirilir. Durmuş, İsmail, "Tabakât", *DİA*, ss. 288-290, İstanbul 2010, cilt XXXIX, s. 288.

² Tabakât kitapları, farklı şekillerde de tasnif edilebilir. Fakihlerle ilgili biyografik bilgileri içeren "fukaha tabakâti" ve fikhî istidlâl türlerini tanımlayarak tasnif edilen "fikhî istidlâl tabakâti" bunlardan bazılarıdır. Kaya, Eyyüp S., "Tabakât (Fıkıh)", *DİA*, ss. 292-294, İstanbul 2010, cilt XXXIX, s. 292.

³ Ebû Abdullah es-Saymerî (436/1044) *Ahbâru Ebî Hanife ve Ashabihi*; Ebî Asım Muhammed b. İbrahim el-Herevî (458/1066) *Tabakâtu'l-Hanefiyye*; Abdülkâdir el-Kureşî'nin (775/1373) *el-Cevâhirü'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*; İbrahim b. Muhammed b. Dokmak (809/1407), *Nazmül-Cemman fî Tabakât Eshabı İmami'l-Numan*; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (817/1415), *el-Mirkâtü'l-Vâfiyye ilâ Tabakâti'l-Hanefiyye*; Takıyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrizî (ö. 845/1442) *et-Tezkire*; İbn Kutluboğa, Zeyneddîn Kâsım el-Hanefî (879/1474), *Tâcü't-Terâcim fî Tabakâ-ti'l-Hanefiyye*.

Biz bu çalışmamızda Necmeddin Tarsûsî'nin “*Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*” adlı eserinin yazma nüshasından tedkik ve çevirisini vermekle değerli bir biyografi eserini daha fazla kullanılabilir hale getirmek, Hanefî-Mâturîdî sahada yapılacak çalışmalara yardımcı olmak gayesindeyiz.

1.Necmeddin et-Tarsusî'nin Hayatı ve İlimi Kişiliği

Necmeddin Ebu Hak İbrahim b. Ali b. Ahmed b. Abdulvâhid b. Abdulmun'im et-Tarsusî hakkında kaynaklarda verilen bilgiler oldukça sınırlıdır.⁴ Hatta bazı bilgilerin çelişik olduğunu da söylemek mümkündür.⁵ Doğum tarihi kesin olmamakla⁶ beraber biyografi eserlerinde (721/1321) yılında Şam yakınlarındaki Mizze bölgesinde doğduğu aktarılır.⁷ Yine vefat tarihinden hiç bahsetmeyen biyografi kaynakları⁸ olduğu gibi, onun 4 Şaban 758/23 Temmuz 1357 yılında öldüğü bilgisini ayrıntılı şekilde veren kaynaklardan da bahsedilebilir.⁹

Doğum tarihi ve yeri meselesi, kendi eseri olan Vefeyât'ında geçen ibarelerden hareketle tarih verilmeksizin Tarsus'un Gülek kasabasında doğduğu¹⁰ ve Halep'e yöneldiği şeklinde yorumlanabileceği¹¹ gibi ataları içinde bu

⁴ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Mü'ellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, İstanbul: Dâru l-hyâit-Türasi'l-Arabi, 1951, cilt I, s. 16.

⁵ Eser, Ercan “Kadi Necmüddin Et-Tarsusi Ve *Tuhfetü't-Türk* İsimli Eserinin İslam Hukuku Açısından Analizi”, *Türk-İslam Kültür Ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*, Ankara 2011, s. 232.

⁶ Zirikli'nin, el-Alâm adlı eserinde 721 yılı olarak verilmesine karşın bazı araştırmacılar bu yılı diğer kaynaklardan elde ettiği bilgiler ışığında h. 710 olarak kabul etmişlerdir. Zirikli, Hayruddin, *el-A'lâm Kâmusu't-Terâcim*, Beyrut 1986, s. 45.

⁷ es-Safedî, *A'yânü'l-Asr....*, cilt I, s. 100; Kılıç, Muharrem, “Necmeddin Tarsusi”, *DİA*, cilt XL, s. 114.

⁸ Bağdadlı İsmail Paşa, *Hedyyetu 'l-Arifin Esmâü'l-Mü'ellifin ve Asaru 'l-Musannifin*, M.E. Basımevi, İstanbul 1951, s. 16; İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mebasin Cemaluddin Yusuf el-Atabegi, *el-Menhe/u's-Safi ve'l-Müstevfi Ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin, Kahire 1984, cilt I, s.129-130; *en-Nucümü'z-Zâhire*, cilt X, s. 326; Abulkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed Huluvv, Kahire, 1993, cilt I, s. 213; İbn Kutluboğa, Kasım Ebu 'l-Fida Zeynuddin Kasım, *Tacu 't-Terâcim*, 1996 Beyrut, cilt I, s. 89.

⁹ Bağdatlı, *Hedyyetü'l-Ârifin...*, cilt I, s. 16, Bursalı Muhammed Tabir, Osmanlı Müellifleri, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333, cilt I, s. 346.

¹⁰ Zira metinde geçen () zamiri dedelerine de bizzat kendisine de atfedilebilir.

٥- وهو أبو اسحق إبراهيم سامحه المئمن الرحيم

٦- من طرسوس جدّه ومولده بجلق وحلب فمحبده

değerlendirme yapılabilir. Ancak diğer bir eseri olan “*Kitabü't-Tevârih*” te açığa çıca Mizze’de 2 Muharrem 720’de doğduğu ifade edilmekte¹² olup bu karışıklık ortadan kaldırılmıştır.

Tarsusî, hayatının büyük kısmını Memlûk Devleti’nin önemli hükümdarlarından Muhammed b. Kalavûn döneminde geçirmiştir. Bu yıllar Anadolu için Selçuklu devletinin dağıldığı beyliklerin kurulduğu dönem olup Ramazanoğlu Beyliğinin kuruluş zamanlarına denk gelmektedir.¹³

Tarsusî, ilmi gelenekten gelen bir ailenin mensubu olarak ilk eğitimi aile içinde almış olmakla beraber babasının kadılık, Hanefi kadı naipliği ile Medresetü'n-Nuriyyeti'l-Kübra, Medresetü'n-Nuriyyeti's-Suğra, Reyhaniyye ve Kaymazıyye’deki müderrislik görevi gereği Dimeşk/Şam’da yaşamış ve eğitimini muhtemelen babasının denetiminde Şibliyye Medresesi’nde tamamlamıştır.¹⁴

¹¹ Tarsusî, Necmeddin, *Urcûze fi Vefeyâti'l-Ayân min Mezhebi Ebî Hanifeti'n-Nu'mân*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Âsım no: 34 Ma 84/3, vr.201b-205b, vr. 201b.

¹² Tarsusî, Necmeddin, *Kitabü't-Tevârih*, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi Mehmed Âsım no: 34 Ma 84/3, vr. 195a.

¹³ Beylikler dönemi aynı zamanda Memlukler devrine tekabül etmektedir. Şam, Antakya, Adana, Tarsus ve Mersin bölgesi kısa aralıklarla el değiştirmiştir. Memlukler dönemi siyasi olayları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayaz, Fatih Yahya, *Türk Memlûkler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*, İFAV, İstanbul 2008; *Memlûkler Dönemi Vezirlik*, İSAM, İstanbul 2009; Şık, İsmail, “Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye *Tuhfetü't-Türk Örneği*”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Beyliği”*, (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016; Tatlı, Bekir, “Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Beyliği”*, (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016; Karagöz, Nail, “Necmeddin Tarsûsî’nin “*Urcuze fi Vefeyâti'l-Ayan min Mezhebi Ebî Hanifeti'n-Numan*” Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Beyliği”*, (Adana: 2016); Sadıker, Ömer - Akbaş, Hamdi, “Necmeddin Tarsûsî’ye Göre Eş’ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Beyliği”*, (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016.

¹⁴ Çubukçu, Asri, *et-Tarsusî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 1977, s. 27; İmaduddin Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Dimeşk trs, cilt XIV, s. 192, 202, 207, 215,267; cilt XIV, s. 127; Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymi ed-Dimeşki, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, thk. Cafer Hüsâm, Matbaatu't-Terakid, Dimaşk, 1948, cilt I, s. 606.

Hem ilmi hem de idari sahada oldukça mahir olan Tarsusî kısa ömrüne o müderrislik, kadılık ve kadî'l-kudât gibi üst düzey vazifeleri sığdırmış başarılı bir ilim adamıdır. Bu vazifeleri başarı ile yerine getirirken farklı alanlarda çok sayıda eser telif etmiştir.¹⁵

2. Urcûzenin Özellikleri, Muhtevası ve Değerlendirmesi

Risale, Köprülü Yazma Eser Kütüphanesi'nin Mehmed Âsim koleksiyonunda 34 Ma 84/3 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. 201b-205b varakları arasında yer alan eserde, Ebu Hanife'den başlayarak Alâuddin et-Türkmânî'ye kadar olan yüzden fazla Hanefî âlimin vefat tarihleri ve buna ilaveten bazılarının da vefat yeri ve bazı genel özellikleri hakkında bilgi verilmektedir.

Necmeddin Tarsûsî'nin "*Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*" adlı çalışması erken dönem biyografi eserlerinden biri olup¹⁶ hanefî tabakâtları arasında sayılsa da bu urcûze aslen vefeyât tarzı bir eserdir. Bilindiği üzere vefeyât biyografi eserlerinin genel adı iken, tabakât ise meslek, mezhep, dönem ve yüzyıla göre yapılan tasnife dayanan eserlerdir. Bu anlamda her tabakât eseri aynı zamanda bir vefeyât iken, her vefeyât eseri tabakât tarzında yazılmamış olabilir.

Eser günümüze kadar yazma halde kalması nedeniyle pek kullanılmamıştır. Tarsûsî'nin urcûzesi sadece Hanefilerden bahseden bir Hanefî tabakâtı da değildir. Eserde belli mezhep, meslek ve zaman grubu esas alınarak bilgiler verilmemiş, bunun yerine önemli görülen farklı gruplardan, mesleklerden kişilerden bahsedilmiştir.

Tarsûsî'nin urcuzesi, vefeyât türünün bariz özelliklerini barındırmakla beraber kendine ait ayırt edici nitelikleri de taşımaktadır. Bu farklılıklardan ilki

¹⁵ Eserleri: "*el-Fetavâ't-Tarsusîyye*" (*Enfau'l-Vesâil ila Tahrîrî'l-Mesail fi'l-Furû*), *el-Fevaidu'l-Fıkhîyye* (*el-Fevaidu'l-Bedriyye*), *ed-Dürretu's-Seniyye fi Şerh i'l-Fevadi'l-Fıkhîyye*, *Refu'l-Külfah ani'l-İhvani fi Keşfi ma Kuddime fihî'l-Kıyasi ala'l-İstihsan*, *Ref'u Kulfeti-Ta'b Lima Yu'malufi'd-Durus ve'l-Hutab. es-Sıracu'l-Vehha*, *Umdetu'l-Hukkâm fima la Yuneffezu mine'l-Ahkâm*, *Risaletün fi Cevazi'l-Cume'tifi Mevdiayni*, *el-Hasâil fi'l-Furu*, *el-İhtilâfatu'l-Vakiali fi'l-Musannefa*, *el-İşarat fi Dabti'l-Müşkilat*, *Şerhu'l-Hidaye li'l-Merğimini*, *Zahretu'Nazzr . fi'l-Eşbâh ve'n-Nezai*, *Vefayâtu'l-A'yân min Mezhebi Ebi Hanifeti'n Nu'man*, *Mahzuratu'l-İhram*, *Menâsiku'l-Hac*, *el-İlam fi Mustalahi's-Şuhud ve'l-Hukkam fi'l-Vesaiki's-Şeriyye*, *Enmuzecu'l-Ulum li Erbâb'l Fuhum*, *Tuhfetü't-Türkî ma Yecibu en Yu'mele fi'l-Mülk*, *en-Nuru'l-Lamfi ma Yu'melu bihifi'l-Cami*, *Urcuzetu fi Ma'rifeti mii beyne'l-Eşari ve'l-Hanefiyyeti minel Hilafi Fî Usuliddin*. Daha ayrıntılı bilgi için Bkz. Kılıç, Muharrem, "Necmeddin Tarsusi", 114-115; Eser, "Kadi Necmüddin Et-Tarsusi", s. 235-237; Şık, "Hilafetin Kureyşliliği Tezine", s. 5.

¹⁶ Yine Tarsûsî'nin kendinden önceki yaklaşık 150 senelik bir süreçte Şam kadılığı yapanlardan daha ayrıntılıyla bahsettiği tabakât tarzı "*Kitâbü't-Tevârih*" adlı bir eseri daha vardır.

biyografik malumatlar vermesine rağmen klasik tarzın dışına çıkılarak şiirsel bir üslupla -kaside türü olan urcûze şeklinde- yazılmasıdır.

Urcûze, aruz sisteminde recez bahriyle yazılmış kasidedir. Halil b. Ahmed'in aruz sisteminde 7. bahir olarak geçen recez, günlük hayatın her yerinde kendini göstermiş, bazen çarşı-pazarda bazen de kahramanlık hikâyelerinin anlatıldığı savaş meydanlarında veyahut oyun şarkılarının dile getirildiği alanlarda söylenen kasidelerden olmuştur.

Kısa vezinlerle söylenmiş küçük manzumeler olan recez, ilk başlarda şair ve edebiyatçılar arasında sanat bakımından fazlaca önem görmemiş olsa da hicrî I. asırdan itibaren daha fazla rağbet görerek sık kullanılır olmuş ve yaygınlaşmıştır. Bilindiği üzere recezle yazılmış kasidelere "urcûze" denmektedir. Sistemini kasideden alan urcûzeler, kısa aralıklarla aynı kafiyedeki kelimelerin tekrarını gerektirdiğinden yazılması ve söylenmesi zor bir manzum türüdür. Buna rağmen etkileyici ve didaktik yönünden dolayı Ru'be (ö. 145/762) gibi 400 beyitlik urcûze yazan (râcizler) şairler çıkmıştır.

İslam Tarihinde özellikle Abbasiler döneminde başlayıp daha sonraları artarak kullanılan recez; hikâye, fıkra, tarih, sarf ve nahiv, belagat, akaid, fıkıh, siyer ve hadis gibi sahaların neredeyse tamamında kullanılmıştır. Tarihî hikâyeleri ve destanî olayları anlatmaya elverişli olduğundan özellikle bu konularda pek çok urcûze yazıldığı görülmektedir. Aslen urcûze söylemenin zorluğundan özellikle öğretici eserlerde kullanılış olmakla beraber bazı yorumlarda didaktik üslubundan dolayı mesnevi gibi nazım türlerinin temelini oluşturduğu kabul edilmektedir.

Arap edebiyatında Beşşar b. Bürd (783-784), Ebu Nüvâs (ö. 810), Ebü'l-Atâhiye (ö. 825) ve İbnü'l-Mu'tez (ö.908) gibi isimler recezi kullanmışlardır. İbn Abdürrabbih'in (ö. 940) Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman için yazdığı Urcûze'si; Muhammed b. Hasan er-Rahbî'nin miras hukukunu anlatan el-Urcûzetü'r-Rahbiyye/Buğyetü'l-Bâhis'i; İbn Hebbâriyye'nin es-Sâdih ve'l-Bâğım adlı urcûzesi, Nu'mân b. Muhammed'in imamet konusundaki el-Urcûzetü'l-Muhtâre'si, İbnü'l-Mu'tezz'in Urcûze fi Târîhi'l-Mu'tez Billâh'ı bunlara örnek verilebilir. Ayrıca Türk-İslam edebiyatında da kullanılan recezin özellikle Yunus Emre, Kadı Burhaneddin ve Nesimî tarafından tercih edilmiş bir kalıp olduğunu söylemekte fayda vardır.

Eserin amacı Tarsûsî'nin öğrencilerine âlimlerin vefat tarihlerini kolay bir şekilde öğretmek gagesidir. Tarsûsî'ye göre tarihler, öğretim açısından kolay olamayan bir konu olup sembollerle kodlanması öğrenimini kolaylaştırılması için gereklidir. Tarsûsî, kendinden önce yaşamış önemli isimlerin sayısının oldukça fazla olduğunu, hepsini bir arada saymak için ciltlerce eser yazmak gerektiğini, bunun ise mümkün olmadığını vurgular. O, önce eserinde bahsetmeyi planladığı şahısların sayılarını sınırlandırmış daha sonrada söz

konusu kişilerin vefat tarihlerinin tamamının hatırdâ tutulmasının neredeyse imkânsız olduğundan hareketle her birinin vefat tarihini ebced hesabı bir remz haline getirmiştir. Bunu yaparken remizleri kırmızı mürekkeple yazmıştır. Ona göre remizlerin özellikle kırmızı renkli mürekkeple yazılması kolay öğrenilmesi ve ezberletilmesi amacına matuftur.¹⁷

Tarsusî, urcûzesine Allah'ın verdiği nimetlere hamd ve sena ettikten sonra günahlarından dolayı Allah'tan af ve mağfiret dileyerek başlar. Daha sonra sözüne Hz. Muhammed'e salat ve selamla devam eden Tarsusî, kendi ifadesiyle dedelerinin Tarsuslu olduğunu söyler. O, dedelerinin doğduğu yerin Gülek (Cülak), yöneldikleri ve yaşadıkları yerin ise Halep olduğunu belirtir. Tarsusî bu eseri kendi isteğiyle öğrencilerine âlimlerin vefat tarihlerini kolay öğretmek gayesiyle uzun süredir zihninden geçirdiği bir düşüncenin mahsulü olarak kaleme aldığını belirtir.¹⁸ O, söz konusu ihtiyacı gidermek için bu tarzda bir eser ortaya koymaya karar vermiştir.¹⁹

Tarsusî, Hanefî âlimlerin sayısının risalede yer alan isimlerle sınırlı olmadığını ancak sınırlı sayıda kişiden bahsedebildiğini ifade eder. Ayrıca eserde bahsettiği tüm isimlere eşit miktarda yer ayırmaz. Bazılarının üzerinde birkaç satır dururken diğer bazılarında ise sadece kısaca bahsedip geçer.²⁰

Tarihleri ebced hesabı harflerden oluşan sembol kelimelerle verir. Tarsusî'nin ebced hesabına uygun bir şekilde vermesini örneklendirmek gerekirse Ebu Hanife'nin vefat tarihi için belirlediği remiz "نق" ele alınabilir. Ebced²¹ hesabına göre bu kelimedeki (ن) harfi 50'ye; (ق) harfi ise 100 rakamına karşılık gelir. Bu durumda (ق)100 + (ن)50 = 150 Ebu Hanife'nin vefat yılı olmaktadır.²² Eserde bu şekilde her bir âlimin vefat tarihi ebced karşılığına denk gelen harflerle belirlenmiş sembollerle ifade edilir. Vefat tarihine ebced hesabı sayısal olarak denk gelen harflerden oluşan kelime çoğu zaman anlamlı bir şeyde olmayabilir. Ancak kelimeyi oluşturan ve metinde kırmızı ile yazılan harflerin

¹⁷ Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 201b. Yaptığı çalışmalarla dikkat çeken Tarsusî hakkında İbn Kesir gibi asrının önemli biyografî uzmanının övgülerde bulunması ise ayrı bir dikkat çekici husustur. İbn Kesir, *el-Bidôye ve'n-Nihâye*, XIV, s.192,202, 207,215, 267.

¹⁸ Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 201b.

¹⁹ Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 201b.

²⁰ Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 202a; 204a-205a.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, Ankara 1994, cilt X, s. 68-70.

²² Tarsusî, *Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, vr. 202a.

- أبي حنيفة الإمام العابد ، الأعظم النعمان ذي الفوائد
- في رجب وفاته من عام نق ، ببلده السلام موته اتفق

ebced hesabıyla karşılık gelen rakamlar toplandığında âlimin vefat tarihi ortaya çıkar. Bu uygulama rakamların ifade ettiği sayısal değerlerin harflerle sembolleştirilerek aktarılmasıdır. Tarsusî, farklı vefat tarihlerini farklı kelimelerle kodlarken vefat tarihleri aynıysa bunları ifade etmek için aynı rakamsal değerlerde farklı remzleri belirlemek yerine her ikisi için aynı kelimeyi kullanır.

Şiir nazmına uysun diye bazen kelimelerdeki harflerden bazılarının düşürüldüğü görülür. Örneğin 44. Beyitte (eda/اضاء) kelimesinin aslı (edae/اضاء)dir. Ancak şiir nazmına uyumdan dolayı kelimedeki hemze düşürülmüştür. Yine aynı metinde (ferre/فر) kelimesinde şeddeli kullanmasına rağmen hesaplamada (/ra)harfi tek sayı değeri almıştır.

Urcûzenin genelinde vefat tarihleri kronolojiye uygun bir sıralama takip edilse de bazı yerlerde örneğin 74. beyitte geçen Hatip İsa'dan bahseden yerde bir önceki tarih olan 636'dan daha önce bir tarih olan 624 yılı verilmiştir. Bu eserde üslup bütünlüğü açısından uyumsuzluk gibi değerlendirilebilirse de asıl dikkate alınması gereken şey tarihi sıralama değil şiirsel anlatıma uyma olduğundan problem oluşturmaz.

Ayrıca Müstensihin üslubundan kaynaklanan bir takım farklı yazımlar da göze çarpmaktadır. Örneğin eserde zaid eliften (ى) sonra gelen ya (ي) genellikle hemzeye (ء) dönüşmez iken bazı yerlerde hemzeye dönüşmüştür. (علاي) şeklindeki farklı yazımlar buna örnektir. Yine "مات ابن سنا" ifadesi hemzesiz şekilde "مات ابن سنا" yazılmıştır.

Şiirsel kalıplarda ezber yoluyla öğretmek İslam toplumlarında erken dönemden beri kullanılan bir metottur. Bilindiği üzere beyitler arasında var olan uyum ve ahenk ezberlemeyi kolaylaştırmaktadır. Kur'an ayetlerinde de gördüğümüz bu edebi ifade tarzını İslam öncesi ve sonrası Arap şiirinde de bulmak mümkündür.

İçlerinde Tarsusî'nin urcûzeleri de olmak üzere farklı konularda bu tarzda yazılmış çok sayıda eserden bahsetmek mümkündür. Bu eserlerin tamamı öğretim amacıyla yazılmamış olsa da bu şekilde kaleme alınmış eserlerin çokluğu o dönemde ilmi sahada bu edebi tarzın ne kadar yaygın olup kullanıldığını göstermektedir.

Tarsusî, urcuzesinde yüz civarı kişinin vefat tarihinden bahseder. O, "sayılan tüm isimlerin Hanefilerin tamamı olduğunu söyleyemiyorum" diyerek çalışmasının kısıtlılıklarından da bahseder. Eserin bu özelliklerinden dolayı içinde Hanefi ulemanın (Hanefi-Mu'tezili ve Hanefi-Mâturîdi) ağırlıklı olduğu genel bir vefeyât olarak değerlendirmesinde fayda vardır. Eserinde bahsettiği şahıslarla ilgili verdiği bilgiler ağırlıklı olarak sadece ölüm tarihi iken yaşadığı döneme yaklaştıkça verdiği bilgiler artmaktadır. Önceleri bir beytin her satırı bir kişiye ayrılmışken şahsın tanınırlığı ve düşünce tarihine etkisi bağlamında önemiyle beraber bir şahsa birkaç beyti ayrıldığı görülmektedir. Tar-

susî'nin çalışmamıza konu olan biyografi türünde örneğine az rastlanacak bir esere imza atmış olması önemlidir.

| | |
|---|--|
| 4. Urcûze fî Vefeyâtî'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân" | ٤ . أرجوزة في وفيات الأعيان من مذهب ابي حنيفة النعمان |
| 1-Nazmın başında ve sonunda Allah'ın nimetlerine hamdolsun. | ١. الحمد لله على أنعامه في أول النَّظْمِ وفي اختتامه |
| 2-Sonra sayısız salat ve selam olsun Tihameli Nebi_Mustafa'ya | ٢. ثم الصلاة والسلام النامي على النبي المصطفى التَّهَامِي |
| 3-En hayırlı, takva, iyilik ve isâr ehli olan âline ve ashabına | ٣. وآله وصحبه الأخيار أهل التَّقَى والبرِّ والإيثارِ |
| 4-Sonra Allah'ın gizli lütüflarını bildirdiği Hanefî kul der ki | ٤. وبعدُ قد قال العبيد الحنفيّ عامله الله بلطفه الحفيّ |
| 5-O, Ebu İshak İbrahim'dir. Müheymin ve Rahim olan onu bağışlasın. | ٥. وهو أبو اسحق ابراهيم سأحه المهيمن الرحيم |
| 6-Dedeleri Tarsus'tan, doğduğu yer Cülak (Gülek) ve yöneldiği yer Halep'tir. | ٦. من طرسوسٍ جدُّه ومولدهُ بجُلَّاقٍ وحلبٍ فمحيدهُ |
| 7-Nice zamandır ilgi duyanlar için Urcuze hatırımdan geçiyordu. | ٧. كان يمرّ في قديم الزمنِ بخاطري أرجوزةً للمعني |
| 8-Geçmiş vakit ve zamanlarda ileri gelen (âlimler) den vefat edenleri hatırlatan | ٨. يذكر من مات من الأعيانِ في سالف الأوقات والأزمانِ |
| 9-Ümmetin kandili (Ebu Hanife) hayırlının mezhebindeki imamlar ve arkadaşlarına has olan. | ٩. يختص بالأصحاب والأئمة في مذهب الخير سراج الأمة |
| 10-Sana açıkça ulaştığı gibi onlardan ölüm tarihlerini kesin olarak bildiklerimi. | ١٠. ممن علمتُ موته يقيناً منهم كما يأتيك مستبيناً |
| 11-Allah (bana) kolaylık versin. Zihnimde ve hafızamda olan kimselere ihsanda bulunsun. | ١١. فيسّر الله ومنّ بالذي |

| | |
|---|--|
| | قد كان في ذهني وأفضى خلدي |
| 12-Ne var ki onların fazla olduğunu (zihninde) muhafaza etmenin büyük emek istediğini gördüm. | ١٢. لكن رأيت القوم فيهم كثرة وحفظها يبقي شديدا العزة |
| 13-Dedimki remz hepsini içine alır. Vefat tarihleri az olmayan. | ١٣. فقلت إن الرمز يحوي الجملة من وفياتهم بغير قلة |
| 14-Ezberleme yoluyla öğrencilere kolaylık olur. Onlara kolaylık sağlayan maksadına ulaşır. | ١٤. ويسهل الحفظ به للطلبة ومن يعانيتها يجوز مطلبه |
| 15-Cümlelerin harflerinden her biri hümete layık olanların vefat yıllarına işaret eder. | ١٥. وكل حرف من حروف الجمل رمز سني الميت المتجمل |
| 16-Kimse beni (bu işi yapmaya) çağırmadı, bu işe beni kendi düşüncem yöneltti. | ١٦. وما دعاني أحد إليها بل نفس ذكرى حامل عليها |
| 17-Nazımla bu Hanefi (demeye) özen gösteriyorum. Benim bildiğimi ey kardeşim sende bil. | ١٧. وما أعتني بنظم هذا حنفي فيما علمت يا أخي فأعرف |
| 18-Kırmızı ile işaretlediklerim ömrün sona erme vaktidir. | ١٨. وكلما وضعته بالأحمر فإنه وقت نفاذ العمر |
| 19-Şayet bir kusur bulursan ben acizim ve kusur benim için de caizdir. | ١٩. وإن تجد عيباً فإني عاجز أيضا وإني للعيوب جائز |
| 20-Bu meramımda bana ilham verip beni yönlendiren Yüce Allah'tan isterim. | ٢٠. وأسأل الله الذي ألهمني هذا المرام وعليه دلني |
| 21-Yardım ve bağışlanma için rahmet, Ahirette şahsım için güzel bir derece. | ٢١. معونة ورحمة للمغفرة وصفحة الجميل لي في الآخرة |
| 22-Söze hükümler çıkaran imamımız İmam (-ı Azam)'dan bahsederek başlıyorum. | ٢٢. فابدأ الكلام في الإمام إمامنا مستنبط الأحكام |
| 23- Ebu Hanife Âbid İmam Azâm Numan, katkısı çoktur. | ٢٣. أبي حنيفة الإمام العابد الأعظم النعمان ذي الفوائد |
| 24-Vefatı Recep ayında (50+ ن 100 ق) نفي | ٢٤. في رجب وفاته من عام نفي |

| | |
|---|---|
| =150 yılındadır. Selam diyarında (Bağdat'ta) vefat ettiğinde ittifak vardır. | ببلدة السلام موته اُتفق |
| 25-Rabbim ondan (Ebu Hanife'den), O da ondan ve onu takip eden arkadaşlarından razı olsun. | ٢٥. أرضاه ربي ورضي عنه وعن أصحابه متبعيه في السنن |
| 26-Ondan sonra حنق da (ق + 50 ن + 8 ح) =158 yılında meşhur Züfer b. Hüzeyl vefat etti. | ٢٦. وبعده في حنق قد مات زُفر بن الهذيل في الذي قد اشتهر |
| 27-Deki; Davud et-Tâî'miz سيق (ق + 60 س) =160 yılında; Nuh b. Meryem ise جعق (ج3) =173 yılında vefat etti. | ٢٧. داودنا الطائي قل في عام سيق ومات نوح بن مريم في جعق |
| 28-Cömert Kâsım b. Ma'n vefat etti هعق (ق + 5 ه) =175 ve Hammâd ise وعق (ق + 6 و) =176'da. | ٢٨. والقاسم بن معن الجواد في هعق ووعق حماد |
| 29-İbn Mübarek da افق (ق + 80 ف + 1 ا) =181 vefat etti. Sonra de ki; Ebu Yûsuf da بفق (ب + 2 ق) =182. | ٢٩. وابن المبارك قد قضى في أفق ثم أبو يوسف قل في بفق |
| 30-Muhammed زفق'de öldü dediler (ف + 7 ز) = 187; Esed ise حفق'da göçtü. (ح + 8 ق) =188. | ٣٠. محمد في زفق قالوا قضى وأسد في حفق فقد مضى |
| 31-Yusuf es-Semî طفق (ق + 80 ف + 9 ط) =189'da; Oğlu Yakub ise بفق (ب + 2 ص) =192'de vefat etti. | ٣١. ويوسف السمى مات في طفق ونجل يعقوب فني عام بفق |
| 32-Ebu Mutî' Belhî طصق (ق + 90 ص + 9 ط) =199'da vefat etti, Yüce Allah onu bağış-lasın. | ٣٢. ومات أبو مطيع البلخي في طصق يرحمه العلي |
| 33-el-Lü'lü'ü در (ق + 200 ر + 4 د) =204'de vefat etti İbn Ebî Mâlik de aynı yıl vefat etti. | ٣٣. واللؤلؤي عام درقد قضى وابن ابي مالك فيه قد مضى |
| 34-Sonra İbn Rüstem رير (ق + 10 ي + 1 ا) =211'de vefat etti; İlaveten en-Numan da بير (ب + 2 ر) =212'de diye söyle. | ٣٤. ثم ابن رُستم قد مضى في رير نافلة النعمان قل في بير |
| 35-İkrime b. Tarık دير (ق + 10 ي + 4 د) =214'te; Halef ondan sonra هير (ق + 10 ي + 5 ه) =215'te. | ٣٥. عكرمة بن طارق في دير وحلّف من بعده في هير |
| 36-Assam هير (ق + 10 ي + 5 ه) =215 yılında vefat etti; İbn Eban ondan sonra اكر (ق + 1 ا) =221'de. | ٣٦. عصام قد مات بعام هير وابن ابان بعده في اكر |

| | |
|---|--|
| 37-Hayırlı İmam İbn Semaa <u>حظر</u> (30+ ل 3+ج) 200)=233'te ki o, memnun ve uzun ömürlü idi. | ۳۷. وابن سماعة الإمام الخيزر في <u>جلر</u> وهو الرضي المعمر |
| 38-İsmi Bişr olan İbn Velid <u>حظر</u> (30 ل 8+ ح) + 200)=238'de ki âlim bir imamdı. | ۳۸. وابن الوليد فاستمه قيشر في <u>حاروهو</u> الإمام الخيزر |
| 39-Yahya b. Ektem <u>حمر</u> (40+ م 3+ج) 200)=243'te vefat etti; Hasan b. Bişr ise <u>دمر</u> (200) =244'te diye söyle. | ۳۹. يحيى ابن اكنم قد مات في <u>حمر</u> والحسن بن يشر قل في <u>دمر</u> |
| 40-Hilal er-Râî (Rey) <u>همر</u> (40+ م 5+ه) 200)=245'te, peşinden Hassâf <u>اسر</u> (1+ س) 200)=261'de. | ۴۰. ثم هلال الراي في عام <u>همر</u> وبعده <u>الحصاف</u> في عام <u>اسر</u> |
| 41-Adı Muhammed olan İbn Şuca' <u>وسر</u> (6+ و) 200)=266'da vefat ettiğinden emin olunuz. | ۴۱. وابن شجاع واسمه محمد في <u>وسر</u> وفاته فاعتمدوا |
| 42-İlimleri ihya eden Nasir b. Yahya <u>حسر</u> (8+ ح) 200)=268'de vefat etti. | ۴۲. وقد قضي نصير بن يحيى في <u>حسر</u> وللعلوم آخي |
| 43-Faizletli İmam İbn Seleme <u>حعر</u> (70+ ع 3+ج) 200)=273'te vefat etti, bütün hayırları bildi. | ۴۳. مات الإمام الفاضل بن سلمة في <u>حعر</u> وكل خير علمه |
| 44-Tahavî'nin hocası İbn Ebi İmran <u>فر</u> (80+ ر) 200)=280'de vefat etti. Ve onun nuru aydınlatı. | ۴۴. وابن ابي عمران في <u>فر</u> قضي شيخ الطحاوي ونوره انا |
| 45-Razi Ebu Hâzim el-Kadı vefat etti de! Abdulhamid <u>بصر</u> (2+ ص) 200)=292'de bundan dönme. | ۴۵. مات الرضي القاضي ابو حازم فل عبد الحميد في <u>بصر</u> فلا تلحل |
| 46-Ebu Nasr İmam İbn Selam <u>هش</u> (5+ ه) 300)=305'de vefat etti, onu ezberle ve sağ-lamca hatırında tut. | ۴۶. مات أبو نصر الإمام بن سلام في <u>هش</u> فاحفظه وحده بسلام |
| 47-Ebu Said el-Berzâî <u>زيش</u> (10+ ي 7+ز) 300)=317'de göçtü, bunu kesinlikle aklında tut. | ۴۷. وقد قضي أبو سعيد البرذعي في عام <u>ريش</u> فاضبطنه وع |
| 48-Tahavî <u>طيش</u> (9+ ط) 300)=319'da vefat etti. Sonra Saffar <u>كش</u> (6+ ك) 300)=326'de diye söyle. | ۴۸. ثم الطحاوي قضي في <u>طيش</u> وبعده <u>الصقار</u> فل في <u>كش</u> |
| 49-Hâkim el Celil Ebu'l-Fadl <u>دلش</u> (30+ ل 4+د) 300)=334'te vefat etti. Değeri yücedir. | ۴۹. والحاكم الجليل في <u>دلش</u> قضي وهو أبو الفضل وفضله وصنا |

| | |
|--|---|
| 50-Kerhî mesh (ش 300+ش 40 م) مش 340'ta ve Şâşî (ش 300+ش 40 م+د) دمش 344'te vefat etti. | ٥٠. في عام <u>مثن</u> قد قضي الكرخي وفي <u>دمش</u> قد قضي الشاشي |
| 51-Hinduvânî ببش (ش 60+س 2 ب) ببش 362'te; kelamcı Hüseyin ise طمشش 300)=362'te; (ش 300+ش 60+9) 369 da vefat etti. | ٥١. والهندواني قضي <u>قُل</u> في <u>ببش</u> والمتكليم الحسين في <u>طمشش</u> |
| 52-Ebu'l-Leys وعش (ش 70+ع 6 و) وعش 376'da vefat etti; Râzî ondan önce عش 300)=376'da vefat etti; (ش 300+ش 70 ع) عش 370'te. | ٥٢. ثم أبو الليث قضي في <u>وعش</u> وقبله الرازي في عام <u>عش</u> |
| 53-Za'ferânî دصش (ش 300+ش 90+ص 4 د) دصش 398'de vefat etti; Cürcânî حصش (ش 300+ش 90+ص 8 ح) حصش 398'de vefat etti. | ٥٣. والزعفراني فمات في <u>دمش</u> والجزجاني فمات في <u>حصش</u> |
| 54-Kudûrî حكت (ش 400+ت 20+ك 8 ح) حكت 428'de; Çok geçmeden İbn Sina da vefat etti. | ٥٤. في <u>حكت</u> مات القدوري وقَد مات بن سينا فيه من غير <u>مَرَد</u> |
| 55-Debûsî لت (ش 400+ت 30 ل) لت 430'da; Ebu'l-Alâ Sâid الت (ش 400+ت 30 ل+ا 1) الت 431'de öldü. | ٥٥. مات الدبوسي بعام <u>لَت</u> ابو العلاء صاعد في <u>أَلَت</u> |
| 56-Saymerî ولت (ش 400+ت 30 ل+6 و) ولت 436'da göçtü; Nâtîfî'nin vefatı ise (ش 400+ت 6 م+6 و) ومت 446'dadır. | ٥٦. والصيمري قد قضي في <u>ولت</u> والناطفي وفأته في <u>ومت</u> |
| 57-Şeyhu'l-ulûm ve sahibü'l-meânî olan Hulvânî ونت (ش 400+ت 50 ن+6 و) ونت 456'de öldü dediler. | ٥٧. في <u>ونت</u> قالوا قضي الخلواني شيخ العلوم صاحب المعاني |
| 58-Akta' دعت (ش 400+ت 70 ع+4 د) دعت 474; Pezdevî (ش 400+ت 90+ص 8 ح) حصت 498 de vefat etti | ٥٨. وقد قضي الأقطع في عام <u>دعت</u> واليزدوي بعده <u>قُل</u> في <u>حصت</u> |
| 59-Fakih ve nahiv âlimi Ebu Şuca' el-Alevî'nin كصت (ش 400+ت 90+ص 20 ك) كصت 510'da vefatından önce. | ٥٩. وقبله ابو شجاع العلوي في <u>كصت</u> ذاك الفقيه النحوي |
| 60-Zencerî بيت (ش 500+ت 10+2) بيت 512'de vefat etti. Zamanın imamı idi bunu böyle belle ve ezberle. | ٦٠. في عام <u>بيت</u> قد قضي الزنجري وهو امام الوقت فاحفظ وادري |
| 61-Numan'ın Müsnedinin müellifi kuşkusuz (ش 500+ت 20 ك+6 و) وكث 526 da vefat etti. | ٦١. مؤلف المسند للنعمان قد مات في <u>وكث</u> بلا نكران |
| 62-Şehid müttaki imam Husam ولت (ش 500+ت 30 ل+6 و) ولت 536'de katledildi. | ٦٢. في <u>ولت</u> قد قتل الحسام وهو الشهيد الورع الامام |

| | |
|---|--|
| 63-Nesef'ten Ebu Hafs Ömer زلت (ل7 ز) 30+ 500)=537'te vefat etti ki nazmı meşhurdur. | ٦٣. في زلت مات ابو حفص عمر من نسف ونظمه قد اشتهر |
| 64-Zemahşerî حلت (ل8 ح) 30+ 500)=538'de vefat etti, kavrayışı ilminde örnektir. | ٦٤. في حلت مات الزمخشري علامة في فنه دري |
| 65-Kirmanî جمث (م3 ج) 40+ 500)=543'te; peşinden Belhî حمت (م8 ح) 40+ 500)=548'de vefat etti de. | ٦٥. والكرمانى قضي في جمث وبعده البلخي قل في حمت |
| 66-Semerkindî بنت (ن2 ب) 50+ 500)=552'de; sonrasında İbn Esed دست (ن4+60+500)=564'te vefat etti. | ٦٦. والسمرقندي قضي في بنت وبعده ابن اسد في دست |
| 67-Âlim Fâzıl Abdulhâlik, geçmiş imamın Menakıb'ı ona aittir. | ٦٧. العالم الفاضل عبد الخالق له مناقب الإمام السابق |
| 68-Bu eserde o, Numan'ın görüşlerini güzel lafız ve manalarla açıklamıştır. | ٦٨. فصل فيها مذهب النعمان بأحسن الألفاظ والمعاني |
| 69-Kadihan'ın بصث (ص2 ب) 90+ 500)=592'de vefat ettiğinde şek yoktur; (o ise) ondan önce زفت (ف7 ز) 80+ 500)=587'de göçüp gitti. | ٦٩. لا شك قاضي خان في بصث قضي وقبله في زفت فقد مضى |
| 70-Güvenilir, gözde tek âlim Bedâi müellifi Kâsânî. | ٧٠. العالم الأوحّد ذوا الإقتان مؤلف البدايع الكاساني |
| 71- Gaznevî 'nin zikrettiği üzere جصث (ج3+ 500)=593'te vefat etti ki meşhur bir olaydır. | ٧١. في جصث فقد قضي فيما ذكر الغزنوي وهو امر مشتهر |
| 72-Bekrî جبخ (ي3 ج) 10+ 600)=613'te göçtü; sonra Hasîrî (ل6 و) 30+ 600)=636'te vefat etti. | ٧٢. وقد قضي البكري في عام جبخ ثم الحصري ومات في ولخ |
| 73-İmam Melik Muazzam el-Humâm دكخ (د4+ 600)=624'te (Hakka) yürüdü. | ٧٣. في دكخ قد درج الإمام الملك المعظم الهمام |
| 74-İsa ki okunda isabet vardır, Hatîb'e karşı reddiye maharetini sergilemiştir. | ٧٤. عيسى الذي في سهمه المصيب أجاد في الرد على الخطيب |
| 75-Faziletli, söz ustası, derya gibi âlim San'ânî نخ (ن50) 600)=650'de (Hakka) yürüdü. | ٧٥. في عام نخ درج الصنعاني |

| | |
|---|---|
| | الفاضل التَّحْرِيرِيُّ دُوا البیان |
| 76-İbn Melik Davud Hillâtî بنخ خ 50+ن 2+ب) بنخ (600)=652'de göçtü ki bu kesindir. | ٧٦. بن مالك داود الخلاطی قضي في بنج وفيه لاشك مضي |
| 77-Aynı yıl (652) (Menkübers) Bekbers Razi (yyüddin) el-İmami vefat etti ki halk arasında bu durum yaygındır. | ٧٧. وفيه بَكْرَس الرضی الإمامي مات وذا قد شاع في الأنامي |
| 78-Hâvî kitabının müellifi ve Tahavî Akidesi'nin şârihidir. | ٧٨. وهو مؤلف كتاب الحاوي وشارح عقيدة الطحاوي |
| 79-İbn Emin'd-Devle el-Kurazi حنخ ن 8+ح) حنخ (600)=658'de sözünü ezberle. | ٧٩. وفي حنخ ابن أمين الدولة القرظي فأخفظ قولَه |
| 80-Aynı yıl (658) ez-Zâhidî de vefat etti, ey genç bilindiği gibi el-Kunye'nin yazarıdır. | ٨٠. وفيه مات الزاهدي يا فتي مؤلف القنية فيما اثبتا |
| 81-İbnü'l-Adîm سخ (600+خ 60+س) سخ (dünyası) değişti, ismi Ömer olan büyük arkadaşı. | ٨١. وابن العديم في سخ فقد عَيَّر الصاحب الكبير واسمه عُمَر |
| 82-İbn Fûveyre el-Kebîr خ 70+ع 5+ه) هعخ (600)=675'te; peşinden خ 70+ع 6+و) وعخ (600)=676 yılında vefat etti. | ٨٢. وابن الفويرة الكبير في هعخ وبعده قد مات في عام وعخ |
| 83-Faziletli, allame İbn Şemma' İmadüddin olarak da bilinir. | ٨٣. الفاضل العلامة بن الشماع وهو عماد الدين فيما قد شاع |
| 84-Ebu Sadr uzun ömrüne rağmen sonra vefat etti ki o hayır sahibi Ebu'l-Kasem'dir. | ٨٤. مات ابو الصدر علي المعمر وهو ابو القسم ذاك الحير |
| 85-110 yaşında فخ (600+خ 80+ف) فخ (600)=680' yılında vefat etti. Doğumu 500'lü yılların sonlarına doğruydu. | ٨٥. في عام فخ وهو في عشر المائة مؤلده اواخر الخمسمائة |
| 86-Sahibu'l-Muhtar خ 80+ف 3+ج) جفخ (600)=683'te ardından; Said فخ (600)=684 yılında. | ٨٦. وصاحب المختار في عام جفخ وبعده سعيد في عام دفخ |
| 87-O, yol gösteren âlim bir imam, faydalı, gözde bir allâmeydi. | ٨٧. وهو الإمام العالم الرشيد الأوحد العلامة المفيد |
| 88-Burhanî ile övülen Neseî ki Kur'an tefsiri- | ٨٨. والنسفي المنعوث بالبرهان |

| | |
|---|---|
| nin müellifi. | مولف التفسير للقرآن |
| 89-O, Râzî ile tartıştı Vefatı- زفخ (ف+7 ز) زفخ- Râzî ile tartıştı Vefatı- (600 خ=687) dedir, bundan dönme. | ۸۹. وهو الذي قد ناقش الرازي ففعل في زفخ وفأته فلا تحل |
| 90-صنخ-صنخ (ص+90 خ=690)='da müttaki, sey-yid, allâme Türki göçtü dediler. | ۹۰. في صنخ قالوا قد قضى التركي السيد العلامة التقي |
| 91-İşhab ve icazda üstün olan Habbâzî اصنخ (ص+90 خ=691)='de terk eyledi. | ۹۱. في اصنخ قد درج الحبازي ذوا الفضل في الإشهاب والإيجاز |
| 92-Mısır Kadısı Numan بصنخ (ص+90 خ=692)='de göçtü ki o Hatîbî'dir, böyle bil. | ۹۲. وقد قضى نعمان قاضي مصر في بصنخ وهو الخطيبي فأدر |
| 93-Hâfizuddin el-Buharî حصنخ (ص+90 خ=693)='te; ondan sonra İbn Adîn دصنخ (د+4 ص=694)='te diye söyle. | ۹۳. وحافظ الدين البخاري في حصنخ وابن العدين بعده قل في دصنخ |
| 94-Feraiz konusundaki Râyız adlı eserin sahibi seçkin faziletli Cemalüddin'dir. | ۹۴. مولف الرياض في الفرائض وهو جمال الدين ذو الفضل الرضي |
| 95-Ve sahibu'l-kebir Muhyiddin ki o Ebu Sadr Şihabüddin'dir. | ۹۵. والصاحب الكبير محي الدين وهو ابو الصدر شهاب الدين |
| 96-Halep'teki Beni Nuhâs'ın gözdesi ilmiyle yüksek dereceler kazanmıştır | ۹۶. عين بني النحاس من اهل حلب وقد رقا بعلمه أعلى الرتب |
| 97-حصنخ (ص+5 ه=695)='te babası, kendisine künye olan büyük oğlu ise حصنخ (ص+8 ح=698)='de vefat etti. Sıkıntı giderildi. | ۹۷. في حصنخ ونجله المسمى في حصنخ قد أنجلى المعنى |
| 98-Rüknüddin diye çağrılan Semerkandî (ا) ذ (ذ+700)=701' de vefat etti. | ۹۸. والسمرقندي ففي اذ قضى يُدعى بركن الدين فيه مضي |
| 99-Cemalüddin İbn Ebî'l-İz ذ (ذ+3 ج=700)='te vefat etti ki kesindir. | ۹۹. وفي جذ مات جمال الدين ابن ابي العز وعن يقين |
| 100-Serûcî يذ (ي+10 ذ=710)='da (Hakka) yürüdü burçların üzerine ulaşacak fazilete sahipti. | ۱۰۰. في عام يذ ذرج السروجي |

| | |
|--|---|
| | وفضله عالٍ على البروج |
| 101-Gaye'nin müellifi Şemsüddin Kadî'l-kudat idi, beyanımı ezberle. | ۱۰۱. مؤلف الغاية شمس الدين قاضي القضاة فاضلٌ تبييني |
| 102-Aynı yıl (710/يذ) Maksus ile bilinen Razî(yüddin) de vefat etti, ey zeki! | ۱۰۲. وفيه أيضا قد قضي الرضي يعرف بالمقصود يا ذكي |
| 103-Allame zü'l-imame İshak Necmüddin ايذ (700 ذ+10 ي+1 ا) =711'de yürüdü. | ۱۰۳. -في عام ايذ درج العلامة اسحق نجم الدين ذو الإمامة |
| 104-Serucî'nin ve Mısır ehlinin şeyhi idi. İlmi derya gibi derindi. | ۱۰۴. -شيخ السروجي وأهل مصر وعلمه الوافر مثل البحر |
| 105-Keffîrî طيذ (9 ط+10 ي+700 ذ)=719'de vefat etti; Turhâli ondan önce جيز (3 ج+10 ي+700 ذ)=713'te diye söyle. | ۱۰۵. وقد قضي الكفيري في عام طيذ والثرخالي قبله قل في جيز |
| 106-İsraîl oğlu Yusuf هكذ (5 ه+20 ذ+700 ذ)=725 'te vefat etti ki tahsili çoktu. | ۱۰۶. وقد قضي يوسف نجل اسراييل في هكذ وهو كثير التحصيل |
| 107-Hayırlı imam Kâbî ديد (4 د+10 ي+700 ذ)=714'te vefat etti bilinir. | ۱۰۷. في ديد مات الإمام الخير يعرف بالكابي فيما حرروا |
| 108-Nebîh'in müellifi, Konevi'nin hocası, Tokatlı böyle anlatıldı. | ۱۰۸. مؤلف النبيه شيخ الثوثوي بأرض توقات كذاك قد روي |
| 109-kadınların kâdısı, faziletli, cesur imam (Hakka) yürüdü. | ۱۰۹. في عام بكذ درج الإمام اقضى القضاة الفاضل الهمام |
| 110-Muhammed İbnü'l-İz el-İz Şemsüddin faziletli, güzel yazan ve açıklıyandı. | ۱۱۰. محمد بن العز العز شمس الدين ذو الفضل والتحرير والتبيين |
| 111-İmamın fetva halifesi Bestamî حكذ (8 ح+700 ذ+20 ك) =728'de göçtü. | ۱۱۱. -في عام حكذ قد قضي البسطامي خليفة الحكم عن الإمام |
| 112-Mısır'da Serucî'yi demek istiyorum, aynı senenin (728) Recep ayında vefat etti, bunda şek şüphe yoktur. | ۱۱۲. -أعني السروجي و في مصر قضي في رجب وفيه لاشك مضي |

| | |
|---|---|
| 113-Esmer Muhyiddin diye vasıflanan kesin olarak o da aynı yıl (728) vefat etti. | ۱۱۳. والأستمر المنعوث محي الدين فيه قضي وذاك عن يقين |
| 114-(Ayn) Senenin Recebinin üçünde saltanat emirinin vekili Argun (Ergün) de göçtü. | ۱۱۴. وقد قضي كافلُ أمر السلطنة أرغون في ثالث شهر في السنة |
| 115-Halep nâibi iken ذ 30+ ل 1+ ا الذ (700)=731'de. Çok faziletli ve edepli idi. | ۱۱۵. من عام الذ نائباً بحلب وكان مفضلاً كثيراً الأديب |
| 116-Radıyyüddin el-Mantikî ذ 30+ ل 2+ ب (700)=732'de vefat etti. Bu kesin bildiklerimden dir. | ۱۱۶. في بلد مات رضي الدين المنطقي وذاك عن يقيني |
| 117-Şerhi <i>Tabsiratü'l-Esrar</i> olan Menar şârihini ذ 30+ ل 8+ ح (700)=738'te diye söyle. | ۱۱۷. في حلد قُل شارح المنار وشرحه تبصرة الأسرار |
| 118-Mısır'da Türkistanlı Şucauddin diye çağrılır, bütün akrabalarından üstündür. | ۱۱۸. يُدعى شجاع الدين من تركستاني بمصر قد فاق جميع الأقران |
| 119-Bedrüddin هذ 30+ ل 5+ ه (700)=735'te vefat etti. İbn Füveyre es-Sağir diye söyle, bundan dönme. | ۱۱۹. ومات بدر الدين في هذ قُتل ابن الفوية الصغير لا تحل |
| 120-Şihab oğlu Abdü'l-Hakk ح 30+ ل 8+ ح (700)=738'de vefat etti, çok ahmak biriydi. | ۱۲۰. مات الشهاب نجل عبد الحقي في حلد وهو كثير الخمقي |
| 121-Kuhfâzî همذ 40+ م 5+ ه (700)=745'te yürüdü, eşsiz zamanın allamesiydi. | ۱۲۱. في عام همذ درج القحفازي علامة الوقت بلا أعواز |
| 122-Şemsüddin'in oğlu kadî'l-kudât Alaüddin ومذ 40+ م 6+ و (700)= 746 'da vefat etti. | ۱۲۲. في ومذ مات علاي الدين أقصى القضاة نجل شمس الدين |
| 123-Şeyhu'ş-Şuyûh miskinlerin koruyucusu Alaüddin طمذ 40+ م 9+ ط (700)=749'da vefat etti. | ۱۲۳. في طمذ مات علاي الدين شيخ الشيوخ راحم المسكين |
| 124-Mısır kadısı Alaüddin et-Türkmanî vefat etti, gurur kaynağıydı. | ۱۲۴. مات علاء الدين قاضي مصر التركماني وهو نجل القمخر |
| 125-İsimleri ezberleyip zabtında tutan vebadan ذ 30+ ن 50+ ن (700)=750'de (öldü). | ۱۲۵. في عام نذ من الوباء الحافظ الضابط للاسماء |

| | |
|--|---|
| 126-Urcuze, Allah'a hamdolsun O'nun yar-dımı ve başarı vermesiyle sona erdi. | ١٢٦-تَمَّتِ الأَرْجُوزَةُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَعَوْنِهِ وَحُسْنِ تَوْفِيقِهِ |
|--|---|

Kaynakça

- Abulkadir b. Muhammed el-Kureşi, *el-Cevahiru'l-Mudiyye fî Tabakâtî'l-Hanefiyye* (thk. Abdulfettah Muhammed Hulusv), Kahire, 1993.
- Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: TDV Yay., 2014, s. 404.
- Ayaz, Fatih Yahya, *Türk Memlûkler Dönemi Saray Ağalığı (Üstâdârlık)*, İFAV, İstanbul 2008.
- *Memlûkler Dönemi Vezirlik*, İSAM, İstanbul 2009.
- Bağdadlı İsmail Paşa, *Hediyyetu 'l-Arifin Esmâ'ü'l-Miellifin ve Asaru'l-Musannifin*, M.E. Basımevi, İstanbul.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*, İstanbul: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 1951.
- Bedir, Murteza, "er-Rahbiyye", *DİA*.
- Bursalı Muhammed Tabir, Osmanlı *Müellifleri*, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1333.
- Çakan, İsmail Lütfi, "Ahmed b. Seleme", *DİA*.
- Çetin, Nihat M., "Arûz", *DİA*, III, İstanbul 1999.
- Çubukçu, Asri, *et-Tarsusî Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılamamış Doktora Tezi, Ankara 1977.
- Durmuş, İsmail, "Tabakat", *DİA*, ss. 288-290, İstanbul 2010,
- Ebu'l-Fazl Burhanüddin en-Nesefî, *Telîsü't-Tefsiri'l-Kebir*
- ed-Dimeşki, Abdulkadir b. Muhammed en-Nu'aymi, *ed-Dâris fi Târihi'l-Medâris*, (thk. Cafer Hüsm), Matbaatu't-Terakld, Dimaşk, 1948.
- el-Cevahiru'l-Mudiyye, c. 3, s. 1842. (internet alıntısı)
- Eser, Ercan "Kadi Necmüddin Et-Tarsusi Ve *Tuhfetü't-Türk* İsimli Eserinin İslam Hukuku Açısından Analizi", *Türk-İslam Kültür Ve Medeniyetinde Tarsus Sempozyumu*, 232.
- Eser, Kadi Necmüddin Et-Tarsusi ve *Tuhfetü't-Türk* İsimli Eserinin İslam Hukuku Açısından Analizi",.
- Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001,.
- <http://www.ilimdunyasi.com/tahavi-serhi/tahavi-akidesine-yapilmis-serhler/>

- İbn Kesir, *el-Bidtiye ve'n-Nihtiyefi't-Târih*, (thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki) Merkezu'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, Dam Hicr, ty.
- İbn Kutluboga, Kasım Ebu'l-Fida Zeynuddin Kasım, *Tacu't-Terâcim*, 1996 Beyrut.
- İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Tağriberd.i, (İbnTanrıverdi) Ebu'l-Mebasin Cemaluddin Yusuf el-Atabegi, *el-Menhelu's-Safi ve'l-Müstevfi ba'de'l-Vafi*, (thk. Muhammed Muhammed Emin) Kahire 1984,.
- İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.
- Karagöz, Nail, Necmeddin Tarsusî'nin “*Urcûze Fî Vefeyâti'l-A'yân Min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*” Adlı Risalesinin Değerlendirilmesi, (Basılmamış Bildiri Metni),.Adana 2016,
- Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*.
- Kaya, Eyyüp Said, “Tabakat (Fıkıh)”, *DİA*, ss. 292-294, İstanbul 2010, XXXIX, s. 292.
- Kaya, Eyyüp Said, “Tabakat (Fıkıh)”, *DİA*, XXXIX, ss. 292-294, İstanbul 2010.
- Kaymâziyye Medresesi müderrislerindedir. Salahuddin Halil es-Safedî, *A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n- Nasr*, I-VI, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998, III, 271.
- Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*.
- Kılıç, Muharrem, “Necmeddin Tarsusi” mad, İslam Ansiklopedisi.
- Kutlu, Sönmez, “Mürcie, ”*DİA*.
- Murteza Bedir, “er-Rahbiyye”, *Türkiye Diyanet vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (*DİA*), (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), XXXIV, 412, 413;
- Nihat M. Çetin, “Arûz”, *DİA*, III, ss. 509-510, İstanbul 1999, 430.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: TDV Yay., 2014.
- Sadiker, Ömer-Akbaş, Hamdi, “Necmeddin Tarsûsî'ye Göre Eş'ariler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 “Ramazanoğulları Beyliği”*, (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016.
- Safedî, Salahuddin Halil, *A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n- Nasr*, I-VI, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Şık, İsmail, “Hilafetin Kureyşliliği Tezine Teolojik ve Hukuki Bir Reddiye *Tuhfe-tü't-Türk Örneği*”, *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi*,

Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği", (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016.

Tarsusî'nin *Urcûze fî Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l-Hanefiyye mine'l-Hilâf fî Usûli'ddîn* Salahuddin Halil es-Safedî, *A'yânü'l-'Asr ve A'vânü'n- Nasr*, I-VI, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998, I, 102-103.

Tatlı,Bekir, "Necmeddin et-Tarsûsî (ö. 758/1357) ve Hilafetin Kureyşliliği Hadisine Yaklaşımı", *Uluslararası Orta Anadolu ve Akdeniz Beylikleri Tarihi, Kültürü ve Medeniyeti Sempozyumu-3 "Ramazanoğulları Beyliği"*, (Basılmamış Bildiri Metni), Adana: 2016.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu, "Recez", *DİA*, XXXIV, İstanbul 2007, 509.

Umeyre Abdurrahman, İmam Tahâvî, trc. Arif Aytakin, *Nesil Dergisi*,.

Uzun, Mustafa, "Ebced", *DİA*, ss. 68-70.

**Review, Translation and Evaluation of Necmeddin Tarsusî's
work named 'Urcûzah fî Vafayâti'l-A'yân min Mezhebi Abu
Hanîfa al-Nu'mân'**

Citation / ©-Şık, İ. (2017). Review, Translation and Evaluation of Necmeddin Tarsusî's work named 'Urcûzah fî Vafayâti'l-A'yân min Mezhebi Abu Hanîfa al-Nu'mân', *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 17 (1), 39-60.

Abstract- *Necmeddin Tarsusi was a Hanafi scribe and a thinker who lived during the period of Memluks. In our study, we want to introduce and evaluate his tract named "Urcûze fî Vefeyâti'l-A'yân min Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân", mentioned the date of death of scholars. We detected the work's manuscript in, it registered archive copy number 84/3 in collection of Mehmed Asım Köprülü library. Tarsusi, with "recez" type created in his works starting from Ebu Hanifa to Alâuddin et-Turkmani gives the dates of death of Hanafî scholars as much as in a unique style. This method, which is applied to give the date of death throughout the work, is applied by using a symbol consisting of a letter for the date of death in order to facilitate the memorization of the students since the number of the lawyers to be taught is high. In this symbolization, the name of the Hanafi scholar gives the date of the death of the sum of the "equivalent accounts" of the letters in the word (s) used to announce the date of death after the name is given. Biography is not as common as the other Sunni schools in the Hanafi tradition. This work by Tarsusi does not only refer to Hanafi scholars but also to other denominations that he regards as important. This work of Tarsusi does not distinguish between Hanefi-Mu'tazili, Hanefi-Mâturidi, Hanefi-Eş'ari when only Hanafi scholars are given. This work contains data that will contribute to the scientific world as an important work enumerated in early Hanafi biography works. There are some differences in the style and content of other tabakâts that we have and often used.*

Keywords- *Tarsusi, Hanafi faqihs, remz, recez*

“Organlarımla Dirilmek İstiyorum.”- Organ Bağışının Dini-Toplumsal Arkaplanı

Doç. Dr. Abdullah Özbolat*

Atıf / ©- Özbolat, A. (2017). “Organlarımla Dirilmek İstiyorum.”- Organ Bağışının Dini-Toplumsal Arkaplanı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 61-87.

Öz- Organ bağışında sosyo-kültürel yaklaşımlar, dini kaygılar, bilgi ve bilinç düzeyinin etkisine işaret edilirken, Türkiye’de organ bağışının çok düşük oranlarda kalması, bu konuda çalışma yapmanın önemini göstermektedir. Adana örneğinden hareketle Türkiye’de organ bağışına yönelik görüşler ile organ bağışının dini-toplumsal arkaplanını açıklama ve anlama süreci arasındaki ilişkiyi analiz etmeyi amaçlayan bu çalışma, organ bağışının yapılmamasının arkaplanında dini-toplumsal bir zihniyet yapısının olduğunu iddia etmektedir. Organ bağışının dini-toplumsal bağlamında organ bağışını karar verme sürecini etkileyebilecek iç içe geçmiş pek çok faktörün etkisi vardır. Hiçbir dini gelenek resmi olarak organ bağışını ve naklini yasaklamıyor olsa da, aynı dini grupların mensupları, dini anlayışlarına göre, organ bağışını ve naklinin lehinde ya da aleyhinde bir tavır benimsemektedir. Organ bağışını konu olduğunda dini kaygılar, önemli etkenlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye’de organ bağışını oranları diğer Avrupa ülkeleri ile kıyaslandığında çok yetersiz kalmaktadır. Bu çalışmada, ülkemizde organ bağışını konusunda yaşanan yetersiz durum analiz edilmeye çalışılmış ve organ bağışını oranlarının düşük olma nedenleri ortaya çıkarılarak konuyla ilgili çözüm önerileri üretilmeye çalışılmıştır. Organ bağışının toplumsal arkaplanından hareket edilerek, organ bağışını engel olan faktörler, dokuz boyutta kavramsallaştırılmıştır. Toplumsal ve kültürel boyutlarıyla birlikte organ bağışını, çok boyutlu ve karmaşık yönleri sahiptir. Organ bağışını yaygınlaştırmak için bu faktörlere dönük çalışma gerçekleştirilmelidir.

Anahtar sözcükler- Organ bağışını, dini-toplumsal arkaplan, zihniyet, yeniden diriliş, yetersiz bağış, Adana



Makalenin gelişi: 12.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: ozbolata@gmail.com

Giriş

Sosyal bir kurum olan tıp, din, ekonomi, hukuk, siyaset, ahlak, kültür vb. sosyal sistemin unsurları arasında çok yönlü ve karmaşık bir ilişki süreci vardır. Tıp ve din özelinde dünyanın doğu-batı ekseninde farklılaşması gibi ayrımlar gözleendiği gibi, tarihsel ve toplumsal tecrübeler de dünden bugüne anlayış farklılıklarında belirleyici olmaktadır. Tıp ve din ilişkisinde doğu-batı kategorik ayrımlarından hareket edilecek olursa, Batı'da genel itibarıyla maddi tedavi, manevi tedavinin yardımcısı iken, İslam dünyasında daha çok manevi tedavi, maddi tedavinin yardımcısı konumunda bir seyir izlemiştir. İslam tıbbının dini karakterli olmaktan daha çok seküler bir niteliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı'da karantina uygulaması ve dış dolgusu gibi bazı konularda dini tartışmalar yaşanmışsa da, İslam dünyasında din-tıp ilişkilerinin seyri Batı'da olduğu gibi, olumsuz bir seyir izlememiş, Batı'da olduğu gibi, ne sıtmada kininin, ne de ameliyatlar da anestezinin kullanılmasına karşı çıkmıştır (Korkmaz, 2012: 336). Doğu ve Batı olarak kategorik bir ayırmadan hareket edilecek olursa, tıp ve din konusunda günümüzde taban tabana bir yer değiştirme olduğu ileri sürülebilir. Tıp ve din ilişkisinin kesiştiği alanlardan birisi olarak organ bağışına Batı toplumları, Doğu toplumlarından farklı olarak, daha olumlu yaklaşmakta ve daha fazla organ bağışında bulunmaktadır. Doğu ve Batı kategorik ayrımlarıyla bağlantılı olarak tıp ve din ilişkisi konusuna yaklaşımda kültürlerarası farklılıklar da gözlenmektedir. Örneğin, Japon kültüründe, sağlıklı bir birey gelişimi, başkalarıyla artan bir biçimde karşılıklı ilişkilere ihtiyaçla açıklanırken, Amerikan kültüründe, kişinin gelişebilmesi, çevresinden bağımsızlaşmasına bağlı olarak açıklanmaktadır. Kültürlerarası bu farklı anlayış, gelişme teorilerini etkilediği gibi, tıbbi kabulleri de şekillendirmektedir (Good, 2003: 33-34).

Yaklaşım farklılıkları tıp ve din arasında gerilim ve çatışma içerikli konular olmakla birlikte, tıp ve din arasındaki işbirliği ve ittifaklar, çoğu zaman bu iki kurumun birbirinin gücünden yararlanma isteğini de göstermektedir. İnanç ve uygulamalarını güçlendirmek amacıyla dinin tıptan faydalanmaya çalıştığı örnekler bulunmaktadır. Örneğin, insan vücudunun mucizevi yapısı, Tanrı'nın varlığına delil olarak gösterilmektedir (Adivar, 2000: 241-242). Organ bağışının bizim toplumumuz gibi toplumlarda çok düşük oranlarda seyretmesi nedeniyle, tıp/sağlık sektörü, organ bağışının yaygınlaştırılması konusunda dinin toplumsal alandaki etkisinden yararlanmak istemekte, dinin yönlendirici işlevine başvurmaktadır. Organ bağışı, dini, toplumsal, ekonomik, kültürel vb. değişkenlerle birlikte değerlendirmeyi gerektirmektedir. Organ bağışı örneğinde, dini ve toplumsal bir zihniyet¹ boyutuyla karşımıza çıktığı görülmektedir. Or-

¹ Bu çalışmada zihniyeti, Ülgenerci anlamda kullandığımızı belirtmemiz gerekir (Ülgener, 2006). Zihniyet; bir anlamda dünyaya bakışı ortaya çıkarır. Tutum, davranış

gan bağıışı ve nakli konusunda insanların organ bağıışına karşı pozitif bir tutum sergilemeleri için yanlış inanışları ortaya çıkarmak gerekliliğı ifade edilmekte (Güden vd., 2013: 444) ve organ bağıışı ve naklinin toplumsal etkileşim, anlamlandırma ve yorumlama süreçlerine bakan yönlerinin hak ettiği düzeyde dikkate alınmadığı ve çalışma yapılması gerekliliğı (Macit, Öztaş, 2016), bu çalışmanın gerekçelerinden birisini oluşturmaktadır.

Yöntem

Organ bağıışı oranlarındaki çok düşük oranlar, organ bağıışının yapılmama gerekçelerine odaklanmayı gerektirmiş, saha çalışması esnasında organ bağıışından kaçınma sebepleri, organ bağıışının arkasında bir zihniyet yapısı olduğu sonucuna götürmüştür. Bu zihniyet yapısına sahip bireyler, organ bağıışına karşı olumsuz bir tutum sergilemekte, organ bağıışı taleplerine direnç göstermektedir. Organ bağıışı konusunda toplumda yerleşmiş olan algıyı incelemek amacıyla, Adana merkezde 2016 yılı Şubat- Haziran ayları arasında basit tesâdüfi örnekleme ulaşılan 200 kişiye "organlarınızı bağıışlamayı düşünür müsünüz" sorusu yöneltilmiş², 130 kişiden "hayır, bağıışlamak istemem" cevabı alınmıştır. Bu cevaplar üzerine, katılımcılardan organ bağıışına olumlu bakmayan kişilerle görüşmeler derinleştirilmiş, organ bağıışlama gerekçeleri ayrıntılı bir biçimde anlaşılmaya, öne sürdükleri gerekçeler dini-toplumsal gerekçeler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Organ Bağıışının Teorik Arkaplanı

Organ nakli ile ilgili ilk bilgilere mitolojik bazı gravürlerde rastlanıyor olmakla birlikte, tedavi amaçlı kullanılmasının temelleri 19. yüzyılın başlarında ortaya atılmış ve önce hayvanlarda uygulanan deneysel çalışmalar, daha sonraları insanlar üzerinde yapılan çalışmalarla bugünkü biçimini aldığı belirtilmektedir (akt. Özdağ, 2001: 46). Kaybedilen veya fonksiyonunu yerine getirmeyen bir organın yerine canlı ya da ölü bir vericiden alınan sağlam ve aynı görevi üstlenecek bir organın nakledilmesi olarak organ nakli, birçok hastalığın tedavisinde alternatifsiz bir tedavi yöntemi olarak uygulanmaktadır. Karaciğer, böbrek, pankreas, deri, kalp kapakçığı, kas, el, yüz, kalp gibi birçok naklin mümkün hale geldiği ülkemizde, organları zarar görmüş hastalara büyük umut olan organ nakli konusunda bilinçlilik biraz daha artmış olsa da, her yıl Türkiye’de ve dünyada organ nakli bekleyen insanların sayısı oldukça fazla görünmektedir. Organ bağıış oranı her bir milyon hayatını kaybeden kişiye

ve eylemlerimize yön verir. Zihniyet, davranış, tutum ve yaklaşımların ve inançların altında yatan temel zihni birikim, fikri altyapıdır.

² Organ bağıışına yönelik tutumların elde edilmesinde yardımını gördüğüm öğrencim Elife Nur Yakar’a teşekkür ederim.

oranla ölçüldüğü durumda, ekonomik anlamda gelişmiş ülkelerde bu oran 20-30 aralığında iken, Türkiye'de bu oran 2001'de sadece 0,9 olarak tespit edilmiştir. Ülkelere göre, İspanya 33,6, Belçika 25,2, Kanada 14,1, Fransa 16,2 ve Yunanistan 4,5 olarak sıralanmaktadır (Özdağ, 2001: 46-55). Bu oran Türkiye'de 2013 yılı itibariyle, yaklaşık 10 kat artarak 2,4'e yükselmiş olduğu belirtilmektedir. Bu sonucun bir başka ifadesi, 2000 yılında 300 olan böbrek nakli sayısı, 2013 yılında 3 bine ulaşmıştır (Seymen, 2013). Bu sonuçlar, organ bağıışı ve nakil sayısı, hala çok gerilerde olduğumuzu göstermektedir. Organ bağıışının artırılması, dünya ülkelerinin gündemindeki yerini korumaya devam etmektedir. Organ bağıışının yaygınlaştırmak için devlet eliyle kanuni düzenlemeler de yapıldığı görülmektedir.³ Fransa örneği, organ bağıışı konusunun tıp ve din alanları dışında yeni tartışmalara kapı aralayacak gibi görünmektedir. Organ bağıışı konusunda sivil toplum kuruluşları da toplumsal sorumluluk olarak konuya yaklaştığı görülmektedir. Bu bağlamdaki örneklerden, "Bağıışla rınızla Bekleyiş Bitsin, Hayat Devam Etsin" sloganıyla 1995 yılında Türkiye Böbrek Nakli ve Diyaliz Hastalarına Hizmet Vakfı olarak kurulan, 2013 yılı mart ayından itibaren Türkiye Organ Nakli Vakfı (TONV) adıyla hizmet veren vakfın verdiği istatistiklerine göre, 30 Ekim 2016 tarihi itibariyle ülkemizde, 25361 kişi organ nakli bekliyor, 3946 kişiye başarılı bir biçimde organ nakli yapılmış, 209568 kişi, toplam gönüllü bağıışçı ve 2016 yılı gönüllü bağıışçı sayısı ise 34068 kişidir (<https://www.tonv.org.tr/tr/hakkimizda/> (Erişim tarihi: 15.12.2016)). Zihniyet bağlamında dini-toplumsal bir arkaplanı mevcut olduğu ileri sürülen organ bağıışında demografik, sosyo-ekonomik ve dini faktörler, bireyin organlarını bağıışlama istekliliğinde etkili görünmektedir (Çolak vd., 2008: 30).

Halkın sağlıkla ilgili tutum ve davranışlarında değişiklik amaçlayan tıp ve sağlık sektörü, dinin meşrulaştırıcı gücünden yararlanmak istediği örnekler de bulunmaktadır. Kan bağıışı ve organ bağıışı ve naklini yaygınlaştırmak için vaaz ve hutbelerin verildiği görülmektedir.⁴ Organ bağıışının yapılmamasında

³ Organ bağıışını devlet eliyle yasa çıkartılarak yaygınlaştırma yönünde önemli bir adım, Fransa tarafından gerçekleştirildi. Haber, "Fransa'da 'otomatik organ bağıışı' uygulaması" olarak nitelendi ve Fransa'da, ölmeden önce karşı olduğunu resmen bildirmeyen herkes tüm organlarını bağıışlamış sayılacağı ifade edildi. Ulusal Mecliste Aralık ayında kabul edilen sağlık yasası değişikliğine göre, yeni yılın başlamasıyla "otomatik organ bağıışı" uygulamasına geçildi. Bu düzenleme, yeni tartışmaları da gündeme getirdi (trthaber.com, 3/1/2017).

⁴ Şanlıurfa Müftülüğü'nün hutbesine göre, organ nakli ile birçok ölümcül hastalığı tedavi edebilen günümüz tıbbi için, organ bağıışı, gerektiğinde kan bağıışı İslami ve insani bir görevdir, organ bağıışı, bir insanın ölümünü müteakip yapabileceği en faziletli işlerden birisi olarak ifade edilmekte (Koç, 2010), yine aynı şekilde, Adıyaman Gerger Müftülüğü'nün 2 Kasım 2012 Cuma Günü okunmak üzere belirlediği "Cana Can Katmak: Organ Nakli" başlıklı Cuma hutbesinde, alternatif bir tedavi yöntemi-

dini-toplumsal zihniyet engelleyici bir rol üstlendiği için, organ nakli ve bağışına yaklaşımda tereddütler yaşanmakta, bağış sorunlu bir alana dönüşmektedir. Tereddütlere sebep olan yeniden diriliş konusu gündeme gelmektedir. Ahirette diriliş için kelamcılar, mead, haşr ve neşr, iade, ba's, iadetü's sani vb. isimleri kullanmaktadır ve dirilişin nasıl olacağı konusunda diriliş kuramlarının yaklaşımları çeşitlilik göstermektedir (Yar, 2011: 210-228). Bunlar, "salt bedensel diriliş", "ruhsal diriliş", "ruhun bedene iadesiyle diriliş" şeklinde üç kategoride ele alınırken, "ruhun bedene iadesiyle diriliş" kendi içinde "aynı bedenle diriliş", "asli parçaya bağlı diriliş", "benzer bedenle diriliş" şeklinde farklı yaklaşımlarla ele alınmaktadır. Yeniden dirilişin nirengi noktası, organların konuşturulması ve şahitliği konusunda düğümlemektedir. Kur'an'ın ahiret ile ilgili anlatımlarında yer alan organların konuşturulması (intâku'l-cevârih), insanın amellerinin kişi tarafından açık bir şekilde bilineceği, hiçbir şeyin gizli kalmayacağı, organların konuşturularak kişinin yaptıklarına şahitlik etmesi gerçeğini simgelemektedir. Bu husus, bazı teoloji fırkaları tarafından literal olarak anlaşılmış ve bunun nasıllığı tartışılmıştır. Dünyada iken işlediği fiillerin yazılı olduğu kitabın verilmesi ve onun organlarının şahitliği aynı niteliklere sahiptir. Kitaplarda yer alan fiillerin dışarıdan bir varlığın kaydetmesine dayanması, insanın bu dünyadaki işlediği fiillerin mutlak olarak karşısına çıkacak olması ve bunlardan hesaba çekilmeyi ifade eden simgesel anlatımlardır (Yar, 2011: 259-282).⁵ Organ bağış konusunda tereddütlere yol açan yeniden diriliş ilave olarak organ bağışına fakihlerin yaklaşımlarında da farklılıklar gözlenmektedir. Bir grup fakih, insan hayatının ölü insan bedenine gösterilmesi gereken saygı emrinden daha öncelikli olduğunu, dolayısıyla organ naklinin caiz olduğunu belirtirken, diğer bir grup fakih, "ölünün kemiğini kırmak diri iken kemiğini kırmak gibidir" hadisinde (Muvatta, Cenaiz, 45; Ebu Davud, Cenaiz, 60) ifade edildiği gibi, insan bedeninin hukuken saygın kabul edilmesi hükmünün ölümden sonrası için de geçerli olduğunu ve zaruret halinde hayatta kalmak için bile olsa, ölü bedeninden faydalanılmayacağını belirtmiştir. Fakihlerin görüşlerinin oluşmasında, dönemlerinin tıbbi şartları içinde yapılacak organ

mi olarak insanları hayata döndürdüğü görülen organ bağış konusunda, insan hayatına çok değer veren bir dinin mensubu olan Müslümanların bu konuda öncülük yapması beklenmektedir.

(<http://www.gergermuftulugu.gov.tr/?Syf=26&Syz=182843> (Erişim tarihi: 20.12.2016)).

⁵ Bu anlatımlarda belirtilen organların konuşturulmasının, kıyamet gününde doğrunun açığa çıkarılmasını simgelediğini ileri süren Yar'a göre (2011: 259-260), ağızların mühürlenmesi, gerçeği olduğu gibi aktarmama, inkar etme ve saptırma gibi olgulara meydan vermemek içindir. Yar, duyu organlarının insanın dış dünyayı algılaması için bir "araç" olduğunu, örneğin görme eyleminin organı olarak gözün, organizmadan ayrı ve bağımsız olarak görme duyusunu gerçekleştiremediği gibi, organizmadan ayrı olması durumunda onun bir parçası olarak da kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.

nakillerinde başarısızlığın muhtemel olmasının da etkili olduğu ileri sürülebilir. Günümüzde tıbbi gelişmelerin mümkün kıldığı yüksek başarı, organ nakli konusundaki görüşleri değiştirmeye başlamıştır (Korkmaz, 2012: 356-357).

Günümüz İslâm âlimlerinin birçoğu ve fetva kuruluşları da ölüden organ nakline izin vermekte, Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun 3 Mart 1980 tarih ve 396/13 sayılı kararı bu yöndeki fetvalara örnek olarak gösterilebilirken (İnce, 2007: 375). dini-toplumsal yapıda yerleşik düşüncelerin değişmesi zaman almaktadır. Ülkemizde organ ve doku nakli hizmetleri ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalara rağmen organ bağışlarını olumsuz yönde etkileyen dini, toplumsal, kültürel vb. pek çok etmene işaret edilmekle birlikte, organ bağıışı halen istenilen düzeye ulaşmamıştır. Yasa izin verirken, İran'da böbrek nakilleri 2005'te % 4 iken, 2012 sonunda bu oran % 13'e ulaşmıştır. Kadavradan böbrek naklinde Suudi Arabistan'da % 30, Türkiye ve Kuveyt'te % 25, İran'da % 13 ve bu rakamların yakın bir gelecekte büyük bir değişiklik göstermesi beklenmemektedir (Einollahi, 2008; Masri vd., 2004; Barsoum, 2002). Ölüden organ nakli konusunda, vericinin "beyin ölümünün gerçekleşmiş" olması ve gerekli yasal iznin alınmış olması şartı aranmaktadır. Vericinin ölümünün tespiti, hem bilim çevrelerini hem de ilgili kamuoyunu meşgul etmeye devam etmektedir. Beyin ölümü konusunda dini-toplumsal zihniyetin kültürlerarası farklılıkları bilinmekte ve kültürlerarası farklılıkların çeşitli boyutları araştırmalara konu olmaktadır. Organ bağıışı konusunda kültürlerarası karşılaştırmalı bir araştırma, Kuzey Amerikalıların benliğinin, bireyselliğinin beyinde yer aldığına inandıkları için beyin ölümü gerçekleşmiş bir bedenden yapılacak organ nakline olumlu baktıklarını, Japonların ise benliğinin, bireyselliğinin beyinden çok bedende yer aldığını düşündükleri için aynı durumda gerçekleşecek organ nakline sıcak bakmadıklarını ortaya koymaktadır (Haviland vd., 2011:8). Organ bağıışı talebi, insan dayanışması ve diğergamlığı üzerine temellendirilmekte ve "organ bağıışlamak, bir hayat bağıışlamak" olarak ifade edilmektedir (Cantarowich, 2005b: 539). Bu yaklaşımda da, organ bağıışına etki eden dini-toplumsal zihniyetin etkisi gözlenmektedir. Organ bağıışı ile ilgili sloganlarda geçen "hayat ver"me ifadesinin geleneksel-dini anlam sistemleri içerisinde "hayat verme"nin ancak Allah'a mahsus olduğuna inanan insanların çoğunlukta olduğu bir toplumda bulacağı karşılığı sorunlu hale getirmektedir (Macit, Öztaş, 2016). Hayatı Allah verir düşüncesi güçlü bir argüman olarak karşımızda durmakta, organ bağıışının teşvik edilerek yaygınlaştırılması için toplumsal arkaplanın göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Çünkü, organ bağıışı konusundaki isteksizliği, bir davranış kalıbı hatta bir yerleşik düşünce haline getiren zihin yapısı aynı kaynaktan beslenmektedir.

Organ bağıışı konusundaki organ ihtiyacı, organ bağıışına yönelik tutumların anlaşılmasının önemini daha da arttırmıştır. Bireyin bağıış yapma istekliliğine ilişkin demografik etkenleri, inançları ve tutumları belirleyen çalış-

maların da giderek arttığı görülmekte, ancak ülkemizde ve tüm batı ülkelerinde uygulamada mevzuata uygun olarak, organ temini nihayetinde ölen kişinin ailesinin kararına bağlıdır ve ülkemizde ailelerin % 75'i ölen yakınlarının organlarını bağışlamayı reddetmektedir. Bu nedenle bireyin bağış yapma istekliliğine ilişkin değişkenlerin incelenmesinin yanında, ailenin kararıyla ilişkili etmenlerin araştırılması gerekmektedir (Can, 2016). Organ bağışının yaygınlaştırılması için dini-toplumsal ve kültürel faktörlerin üzerinde durmak gerekir. Organ nakli konusunda bilimsel ve etik sorunların çözülebilmesi için toplumun kültürel, dini, ahlaki değerlerinin göz ardı edilmemesi gerektiği konusu araştırmacılar tarafından vurgulanmakta, toplumun sosyal, ahlaki, kültürel, dini yapısının, inanışlarının kısa sürede değişmesinin mümkün olmadığı, ancak gelişen tıp teknolojisindeki yeni uygulamalar ile modern tıbbın insan yaşamında meydana getirdiği mucizeler topluma yansıtılır, toplumun organ bağışı ve nakli konusundaki endişe ve korkularının giderilir, toplumdaki bireylere bir gün kendileri veya çok sevdikleri kişilerin de organ nakline ihtiyaç duyabilecekleri anlatılabilirse, organ bağışına yönelik yerleşik inançlar değişebilir (Özdağ, 2001: 49).

Referans Çerçevesi

İlgili literatür değerlendirildiğinde bir kaç eğilim gözlenmektedir:

a) Dini inançların organ bağışının karşısında yer aldığını tespit eden çalışmalar bulunduğ gibi (Naçar vd.,2009; Özer, Ekerbiçer, vd. 2010); aile üyelerinin kadavradan organ bağışında da dinin engel olarak rol üstlendiğini tespit eden çalışmalar bulunmaktadır (bkz. El-Shahat, 1999). Bazı çalışmalar ise dinin engelleyici etkisini teyit etmek için inançlı olan ve olmayan kesimlerle karşılaştırma yoluna gitmektedir. Bu örneklerden ateist-agnostik kişilerin dindar insanlardan organ bağışına daha istekli oldukları çalışmalara atıfta bulunmaktadır (Rios vd. (2015: 2601).

b) Dinin engelleyici etkisine cevap olarak Göz ve Gürelli (2007) dini inançların organ bağışı üzerine olumsuz etkisinin fazla olmadığını tespit etmiştir. Malezya'daki organ bağışı oranlarındaki düşük düzeydeki dini inanç ilişkisini inceleyen Tumin vd. (2016), katılımcıların çoğunluğunun organ bağışının İslam diniyle uyumlu olduğunu, organ bağışının toplumsal sorumluluk olarak teşvik edilmesi gerektiğini belirttiğini tespit etmektedir. Bu çalışmada, katılımcıların sadece % 17,4'ü organ bağışının dinen uygun olmadığını ileri sürmektedir.

c) Organ bağışı oranlarındaki düşük düzeyin sebepleri arasında din görevlileri ve sağlık personeline odaklanan çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalardan sağlık personelinin organ bağışı konusundaki güçlükleri aşmada anahtar bir rolü olduğunu, organ bağışı için sağlık personelinin sürece dahil

edilmesi önerildiği gibi (Topbaş vd., 2011), bir grup araştırmacı, halkın organ bağışına yönelik tutumları üzerinde belirleyici olduğu düşünülen imam, Kur'an Kursu öğreticisi ve İlahiyat öğrencileriyle anket çalışması yaparak organ bağışına olumsuz yaklaşımı analiz etmeye çalışmaktadır (Keçecioğlu vd., 2000; Aykas vd., 2015, Tarhan vd., 2015). Bu çalışmalarda din görevlilerinin büyük çoğunluğu organ bağışının İslam'a uygun olduğunu, organ bağışının erdemli bir davranış olduğunu belirtmektedir (Keçecioğlu vd., 2000: 629). Ancak olumlu bir tutum sergileyen din görevlilerinin organ bağışlama oranları oldukça düşük kalmaktadır (Güden vd., 2013; Keçecioğlu vd. 2000; Naçar vd. 2009).

d) Organ bağışı tutumlarını ele alan pek çok çalışmada bilgi eksikliğine vurgu yapılmaktadır (Naçar, vd., 2009; Yıldız, vd., 2006; Topbaş, vd., 2011: 774; Panwar vd., 2016). Cantarovich (2005a) halkın organ bağışına olan olumsuz bakış açısının değişmesi için en önemli etkenin eğitim olduğunu belirtmektedir. Okka ve Demireli (2008: 154), organ bağışına olumsuz yaklaşımın arkasında bilgi düzeyinin eksikliği ve yanlış bilgilerin olduğunu ileri sürmektedir. Başal (2015) organ bağışına yönelik bilgi eksikliği ve korkuyu gideren medya ve bilinçlendirme kampanyalarının gerekliliğine işaret etmektedir. Hindistan'ın kuzeydoğusunda Panwar vd. tarafından (2016) "biz niçin organ bağışında düşük oranlardayız" sorusu çerçevesinde gerçekleştirilen çalışmanın sonuçlarında da, bilgi/bilinç eksikliğine işaret edilmekte, medya, internet ve bilinçli programlar yardımıyla bağış oranlarının yükseltilebileceği belirtilmektedir.

e) Birçok hasta için kalıcı tedavi vaat eden organ bağışının sadece tıbbi değil, dini, hukuki ve etik boyutlarla yüzleşmeyi gerektirdiği, bizim gibi çoğunluğu Müslüman ülkelerde dini boyutun, soru formu yardımıyla da analiz edilemeyeceği belirtilirken (Naçar, vd., 2009: 4057), derinlemesine görüşme yapmanın organ bağışını engelleyici dini-toplumsal etkenlerin zihniyet bağlamında incelenmesi gerekmektedir. Messina (2015: 2095) organ bağışının bireysel kabuller temelinde kompleks bir konu olduğunu belirtirken, Golmokani vd., (2005), organ bağışının, henüz çözümlenemeyen hukuki, dini, kültürel ve ahlaki problemlerle yüzleşme gerektirdiğini belirtmektedir. Organ bağışı konusu, dini-toplumsal zihniyetle ilgili bir konu olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda, Singapur, Hong Kong, Çin, Malezya gibi Asya ülkelerinde özellikle kadavradan organ bağışının zorluğuna işaret eden Keng Thye (1992), bu yaklaşımın arkaplanında sosyo-kültürel inançlar ve geleneklerin olduğunu ileri sürmektedir.

Bizim çalışmamız ilgili literatürde Keng Thye'in çalışmasıyla benzerlik göstermekte, Türkiye'de, Adana örneğinde zihniyet çerçevesinde bir analiz sunmaktadır. Bizim çalışmamızda dokuz boyutta kavramsallaştırıldığı gibi, belirttiğimiz bu zihniyet yapısının dışavurumları yansıtmakta, "bilinçli, kasıtlı,

kararlı" bir biçimde organ bağışında bulunmamanın "sabitlenmiş" bir kanaate dayandığı görülmektedir. Organ bağışı yapılmamasında bilgi/bilinç eksikliği önemli bir faktör olduğu ileri sürülebilir ancak böylesine karmaşık, çok boyutlu bir konuda, bilgi eksikliği boyutlardan birisi olarak ifade edilebilir. Din görevlileri ile yapılan çalışmalarda (Keçecioğlu vd., 2000; Özer vd., 2010; Güden, vd, 2013; Aykas, vd., 2015, Tarhan, vd., 2015), Diyanet'in pozitif tavrında olduğu gibi, din görevlilerinde de görülen olumlu tutumun organ bağışına yansımaması çelişkisi tespit edilmiş, derinlemesine görüşme yapılmadığı ve "niçin" sorusu çerçevesinde sorgulanmadığı için davranışa yön veren dini-toplumsal zihniyet analizi yapılamamıştır.

2) Organ Bağışı Yapmamadaki Dini-Toplumsal Zihniyet: Kavramsallaştırma Boyutları

Bu çalışma, organ bağışı yapmayı engelleyen dini-toplumsal bir zihniyet yapısı olduğunu ileri sürerek, organ bağışında bulunmak istemeyen katılımcılarla yapılan görüşmelerde, belirttiğimiz dini-toplumsal zihniyet yapısının izlerini takip etmiş, elde edilen veriler zihniyetle ilişkisi içinde kavramsallaştırılmış, görüşmeler sonucunda, elde edilen veriler dokuz boyutta ele alınmıştır.

1) "Organlarımla Dirilmek İstiyorum": Yeniden Diriliş Boyutu

Organ bağışına olumlu yaklaşmamada kavramsallaştırılan ilk boyut, yeniden dirilişle ilişkili olarak organlarla dirilme konusudur. Bu boyut, kendi içinde bir bütün olarak yaratılışa atıfta bulunduğu gibi, organların kendisine "emanet" olduğunu, dolayısıyla "bütün" olarak gömülmek isteyip, bütün olarak dirilişi tercih etmekte, organların konuşacağını, şahitlik edeceğini ileri sürerek, "organlarımı verirsem dirilişin problemlili olur" şeklinde düşünmektedir.

1a) Organların Şahitliği Düşüncesi

"Ahirette organlarımla dirilmek istiyorum", çünkü organların şahitlik edecek, konuşacak yaptığım/yapmadığım fiiller için." (Kadın, 46, İlkokul mezunu, ev hanımı) / "Ahirette organlarımın lazım olacağını düşünüyorum, organların şahitliği için." (Kadın, 21, üniversite öğrencisi)

Kur'an, ahiret gününde onların ağızlarının mühürleneceğini, yaptıklarını ellerinin anlatacağını, ayaklarının da şahitlik edeceğini bildirmektedir (Yasin Suresi, 65). Organların işlenen suçlara ilişkin olarak insan aleyhindeki şahitliği, kulakların, gözlerin ve derinin şahitliği olarak da anlatılmaktadır (Fusilet Suresi, 20-22). Organların konuşmasına dayanak olarak gösterilen ayetlerin, belirtilen bağlamın ötesinde bir anlamı olduğunu ileri süren Yar (2011: 281), konuşacak organların, organ nakillerinde olduğu gibi, bir organ iki ayrı bedende yer almış ise her iki bedendeki fiillerinden dolayı şahitlik edebileceği-

ni belirtmektedir. Yar'a göre, organların konuşturulmasına ilişkin anlatımlar, inkarcıların durumuna açıklık getirme amacındadır. Çünkü, insan, yaptığı iyiliği inkar etmeme gibi bir psikolojiye sahiptir ve iyiliklerden sonra ona verilenlerin onun hoşlandığı şeylerdir. İnkara dönük fiillerin yer aldığı ve herkesin yüzüne karşı söylenecek, doğruyu konuşacak olan kitaplardadır (Casiye Suresi, 29; Müminun Suresi, 62).

1b) Emanet Düşüncesi

"Bu beden bana ait değil, benim olmayan sadece bana emanet olduğu için vermek istemiyorum." (Erkek, 28, Lise mezunu, Kasiyer) / "Öldükten sonra organ benim değil, ölene kadar organlar benim. Bu beden bana emanet." (Erkek, 35, Lisans mezunu, Öğretmen) / "Vücudumun bütün olarak gömülmesini istiyorum, bozulmasını istemiyorum. Yeniden dirilişte Allah'ım emanetine iyi baktım demek için. Aynı şeyi düşündüğüm için kötü alışkanlıklardan uzak durdum bugüne kadar" (Erkek, 50, Ön lisans mezunu, İmam)

Organların emanet olduğu düşüncesi, ölümden sonra dirilişte hem bir tasarruf hakkını kendinde görmemeyi hem de organların muhafaza edilerek yükümlülüğün yerine getirilmesini ima etmektedir. Organ bağışına yönelik olumsuz tutumlar da, organlarım bana "emanet" yaklaşımı, literal bir yorumlamaya tabi tutulmaktadır. Ayrıca klasik dönemden modern döneme, insanın tabiata ve kendine yaklaşımında "emanet görmeden" "sahip olmaya" bir dönüşüm yaşansa da, organ bağışısı konusunda sergilenen tutum, katılımcının zihniyet yapısını ortaya çıkarmaktadır. Katılımcıların görüşlerine yansıyan "emanet" düşüncesi de, "sahip olma" düşüncesi de organ bağışısını engelleyen yaklaşımlar olarak dikkat çekmektedir.

1c) Bedenin Bütünlüğü Düşüncesi

"Organ bağışısını doğru bulmuyorum. Toprağın altında benimle birlikte bir bütün olarak çürümesini istiyorum. Öldükten sonra bile olsa vücut bütünlüğümün bozulmasını istemem." (Erkek, 26, lisans mezunu, satış müdürü)

Kavurmacı, vd. (2014:18), gerçekleştirdikleri çalışmada, katılımcılara, "organ bağışısında bulunmayı düşünüyor musunuz?" sorusu yöneltmiş, öğrencilerin %47.8'inin evet, %52.2'sinin ise hayır cevabını verdiğini tespit etmişlerdir. Katılımcıların sadece % 4.2'sinin organ bağışısında buldukları belirlenmiştir. Öğrencilerin organ bağışısında bulunmama nedenleri araştırıldığında; % 47.4'ünün vücut bütünlüğü bozulduğu ve %2.5'inin dini inançlarına ters düştüğü için organ bağışısında bulunmayı düşünmediği tespit edilmiştir.

"Doğduğum gibi aynı organlarımla gömülmek, aynı organlarımla dirilmek isterim. Hem İslami açıdan da etik olduğunu düşünmüyorum." (Kadın, 21, Üniversite öğrencisi) / "Allah'ım böyle tüm verdi öyle alsın." (Kadın, 76, İlkokul)

mezunu, Ev hanımı) / "Geldiğim gibi gitmek isterim. Herkes kendi organından sorumludur." (Kadın, 22, lisans mezunu, öğretmen)

Organların bağışlanmamasını önererek, beden bütünlüğünü tavsiye eden anlayış bazı çalışmalarda, İslam'ın muhafazakar görüşü olarak ifade edilmekte, bu yaklaşımda bedenin Allah tarafından sadece bize verildiği ve organ bağışının onaylanmadığı ileri sürülmektedir (Naçar, vd., 2009; Alkhawari, vd., 2005).

"Diyanet önce uygun görmüyordu ama şimdi uygun görüyor. Bu durumdan kuşkulandım önceden vermek istiyordum ama şimdi vermek istemiyorum. Tüm bedenim aynı anda çürüsün." (Kadın, 31, Lisans mezunu, Öğretmen)

Organ bağışına yaklaşımda, bedenin bütünlüğü dile getirilirken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın organ bağışı konusunda fikir değiştirdiği dile getirilerek, bu kanaatin paylaşılmadığı görülmektedir. Camilerde yıllar yılı vaazlarda, hutbelerde dile getirilen organlarla birlikte haşır olunma, organların şahitliği meselesi bir zihniyete dönüştüğü için toplumun bu zihniyetten vazgeçmesi kolay görünmemektedir. Öyle ki, din görevlileri dahi, bu konuda ikna olmamış görünmektedir (Keçecioglu vd., 2000; Özer vd., 2010; Güden, Çetinkaya, Naçar, 2013; Aykas, vd., 2015, Tarhan, vd., 2015).

2) "Dinen Uygun Olmadığını Düşünüyorum":

Dini Uygunluk Boyutu

Organlarını bağışlamayı düşünmeyen katılımcıların dini hassasiyetleri, organ bağışı yapmama yönünde güçlü bir eğilimi karşımıza çıkarmaktadır. Araştırma kapsamında görüşülen bireylerin önemli bir çoğunluğunda, organ bağışının "dinen uygun olmadığı" kanaati gözlenmektedir. Organlarınızı bağışlamayı düşünür müsünüz sorusuna hayır cevabı aldıktan sonra, nedenini sorduğumuzda "dinen uygun değil, ya da dinen uygun mu değil mi kafam karışık" cevabını sorgulamaya çalıştık ama bir sonuç elde edilememiştir.

a) Dinen Caiz Değil

"Haram olduğu için bağışlamak istemiyorum" (Kadın, 58, Okula gitmemiş, Ev hanımı) / "Dinen günah olduğunu düşünüyorum, caiz mi değil." (Kadın, 32, Lisans mezunu, Biyolog) / "Dinen caiz olmadığını düşünüyorum" (Erkek, 50, İlkokul mezunu, Esnaf) / "Dinen uygun olmadığını bildiğim için vermek istemiyorum." (Erkek, 21, Ön lisans mezunu, Sağlık memuru) / "Dinimizce uygun olmadığı için bağışlamak istemiyorum." (Erkek, 62, İlkokul mezunu, Emekli)

Organ nakline ihtiyaç her geçen gün daha da artarken, organ bekleyenlerin sayısı düşünüldüğünde bağış oranı oldukça yetersiz iken, sadece

Türkiye'de de değil tüm dünyada büyük bir problem karşımızda bulunmaktadır. Türkiye'de hukuki ve dini otoriteler kadavradan organ nakline izin verirken, Türkiye'de ve diğer Müslüman ülkelerde pek çok çalışmada dini sebepler insanların organ naklini reddetmenin nedeni olarak dini gerekçeleri belirtmektedir (Topbaş, vd., 2011).

"Güvendiğim kaynaklar dinen uygun olmadığını bildirdikleri için bağışlamayı düşünmüyorum." (Erkek, 26, lisans mezunu, polis) / "Dinen caiz olmadığını düşünüyorum. Diyanetin açıklaması beni tatmin etmedi." (Erkek, 29, Lisans mezunu, Mali müşavir) / "Dinen caiz olmadığından ve diyanetin fetvasının beni tatmin etmemesinden dolayı bağışlamak istemiyorum" (Erkek, 48, Lise mezunu, İmam)

Organ bağışı ile ilgili kampanyalara İslam dininin organ nakli ile ilgili verdiği olumlu mesajların da vurgulayıcı bir şekilde dahil edilmesinin organ bağışının artmasında olumlu bir katkı sağlayacağı belirtilmekte (Okka, Demireli, 2008: 155-156) ve dini inançların Türkiye'de organ bağışı ve naklinin önündeki engellerden birisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda din görevlilerinin kanaatleri, bu problemin anahtar yönünü oluşturmaktadır. Çünkü, organ bağışı ve nakli ile ilgili olarak din görevlilerinin pozitif veya negatif bakış açıları toplumun kanaatlerini şekillendirmektedir. İstanbul, Zeytinburnu'nda imam ve müezzinlerden oluşan 40 din görevlisinin organ bağışı konusundaki yaklaşımlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmalarında Tarhan vd.'nin (2015) ulaştığı sonuçlara göre, katılımcıların tümü organ bağışının önemine inanıyor, % 80 organlarını bağışlamayı düşünüyor, organlarını bağışlayanların oranı % 5 olarak tespit edilmiştir. Din görevlilerinin % 92,5'i İslam dininin organ bağışına ve nakline olumlu yaklaştığını, % 55 organ bağışı konusunda din görevlilerinin bilgisinin yetersiz olduğunu, % 65 organ bağışını artırmak için din görevlilerinin sorumluluk alarak seminer, konferans, toplantılarda organ bağışının işlenmesi gerektiğini düşünüyor. Çünkü, Türkiye'deki yetersiz organ bağışının bir nedeni de, problemlili dini inançlardır (Tarhan, 2015: 1976).

Organ bağışı ve nakli konusunda din görevlilerinin tutum ve davranışlarını belirlemek amacıyla Kayseri'de anket çalışmasına katılan 468 din görevlisinin (imam, vaiz, müezzin, Kur'an kursu öğreticisi) % 90,8'i organ bağışının önemine inanıyor, % 57,9 organlarını bağışlamayı düşünüyor, bağışlamış olan % 1,1 olarak tespit edilmiş. Din görevlileri, kendileri bağışa istekli değilken, başkalarından organlarını bağışlamasını beklemektedir (Güden, vd., 2013). Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri organ bağışı araştırmasında, % 16,5 dine uyumlu olmadığını düşünüyor, Diyanet hiçbir uyumsuzluk olmadığını ifade ediyor olmasına rağmen, % 57,3 henüz karar vermedim, sadece % 23,6 öğrenciler organ bağışlamaya istekli görünmektedir (Naçar, vd., 2009: 4058)

b) "Dinen belirsizlik söz konusu"

"Dinen günah olup olmadığını bilmiyorum tam olarak o yüzden bağışlamak istemiyorum." (Erkek, 29, Lisans mezunu, Muhasebe) / "Günah olup olmadığını bilmiyorum. O yüzden düşünmüyorum." (Kadın, 66, İlkokul terk, ev hanımı) / "Dinen kesin bir şey olmadığı için bağışlamak istemiyorum" (Kadın, 25, Lisans mezunu, Öğretmen) / "Tedirgin oluyorum. Organlarımı bağışladığım zaman öbür dünyada hesap vereceğimi düşünüyorum. Kimin ne kadar yaşayacağını Allah bilir." (Kadın, 54, İlkokul mezunu, Ev hanımı) / "Hayır, vermek istemem, çünkü bu konuda tam bir fetva yok." (Erkek, 48, Ön lisans mezunu, Emekli) / "Bağışlamak gelmiyor içimden. Çünkü dini açıdan bu durumu bir kalıba koyamadığımdan ötürü organ bağışına net bir şey söyleyemiyorum." (Kadın, 42, İlkokul mezunu, Ev hanımı)

Ülkemizde Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu'nun organ bağışını "insanın insana yapabileceği en büyük yardım" olarak tanımlamış olması nedeniyle ülkemizde dini inançlar organ bağışını çok fazla olumsuz yönde etkilemediği düşünülebilirse de (Acar, 2007) organ bağışı konusundaki bilgi davranışa dönüşmemekte, tutum ve davranışlar arasında uyumsuzluk gözlenmektedir. Ayrıca Türkiye'de din ve gelenek sosyal hayatı farklı düzeylerde etkiliyor görünmektedir. Ölümünden sonra yeniden dirilme ve cennet ya da cehenneme gitme konusu, organ bağışıyla birlikte değerlendirildiğinde çelişkili bir tartışmaya kapı aralamaktadır (Topbaş, vd., 2011).

3) "Organlarımla Günah İşlenebileceğini Düşünüyorum": Dini Kaygı Boyutu

Organ bağışı yapmak istemeyen katılımcıların görüşlerinden kavramsallaştırılan bir diğer boyut, dini kaygı boyutudur. Bu boyutta, organlarla günah işlenebileceği endişesi yer almakta, bunun için de, organ bağışlanacak kişinin kimliğinin özellikle bilinmesi gerekliliği ifade edilmektedir. Bu yaklaşımda olan kişiler, bağışladıkları organlardan dolayı, sorumlu tutulacakları endişesi taşımaktadır. Organ bağışı konusundaki olumsuz tutumların dini açıdan çok boyutlu sebepli olduğu görülmektedir.

"Vermek istemiyorum, Allah'a inanmayan inançsız bir insana gitme ihtimalinden dolayı tereddüt ediyorum. Sorumlu olmaktan korkarım." (Erkek, 50, Lisans mezunu, Öğretmen) / "Hayır, bağışlamak istemiyorum. Müslüman birine gideceğini nereden bileyim. Kan bile vermem ben. Çünkü organlarımla Müslüman birine gidip gitmeyeceğini bilmiyorum." (Kadın, 69, İlkokul mezunu, Ev hanımı) / "Hayır, bağışlamak istemiyorum. Çünkü vereceğim kişiyi tanımadığım için vermek istemem. İyi biri mi yararlı mı zararlı mı nereden bilebilirim. İçki içen birine verilirse organım kötü bir şey için kullanılmış olacak. İyi olan bir şeyin kötü bir şeye dönüşmesini istemiyorum." (Kadın, 22, lisans mezunu,

öğretmen) / "Bağışlamakla vicdanen rahat hissetmeyeceğimi düşünüyorum. Benim organımı verdiğim adam belki Allah'a isyan edecek. Bunun tersi de olabilir. Ama hangi yönde olacağını garantisi yok. O zaman Allah yedek organ yaratırdı. Sen bunu yaratmadın ama ben veriyorum deyip Allah'a ortak koşmuş olacağım." (Erkek, 35, Lisans mezunu, Mühendis) / "Hayır, bakalım ne günah işlerler Allah'ın benim için yarattığı organlarla. Ben zaten başkalarından organ da kabul edemem." (Kadın, 25, Üniversite öğrencisi)

Güden vd.'nin çalışmasında (2013: 444) gerçekte Müslüman olmayan veya inanmayan birine organ bağışlamak günah işlemesine yardım edebilir veya İslam'ın genel prensipleriyle uyumlu olmayan bir biçimde uzun bir hayat yaşamaya yardım edebileceği ifade edilmekte, dini sorumluluğun bize geçeceğinden endişe edilmektedir. Benzer bir biçimde, İngiliz Müslümanlarla yapılan bir çalışmada Müslüman olmayanlardan organ kabul etmek veya onlara organ bağışlama konusundaki isteksiz tavırda, Müslüman olmayan kimselerin alkol alması, domuz eti yemesi, sigara kullanması vb. öne sürülmektedir (Aslam, Hameed, 2008: 92).

Dini çerçevedeki düşüncelerin organ bağış yapmamada etkili olduğu haberlere de yansımaktadır. Güneydoğu bölgesi halkı, 'Verdiğimiz kalp ile kötü işler yapılır. Verdiğimiz gözle haram şeylere bakılırsa günah bize yazılır' düşüncesi nedeniyle organ bağışına sıcak bakmazken, Diyarbakır İl Sağlık Müdürlüğü Organ Bağış Bölge Koordinasyonu, Diyarbakır'ın yanı sıra, Şırnak ve Hakkâri il ve ilçe müftülükleri ile işbirliği yapmış, hutbe ve vaazlarda organ bağışının günah olmadığı konusu işlenmiştir. Bu çalışma sonucunda Diyarbakır, 2013 yılının ilk 5,5 ayında Türkiye'de en çok organ bağışının yapıldığı şehir olmuştur (Macit, Öztaş, 2016: 35). Bu sonuç, din görevlilerinin toplumdaki yönlendiriciliğini göstermektedir. Bu bağlamda dini görevlileriyle ilgili olarak, Özer ve arkadaşları tarafından (Özer, Sarıtaş, vd., 2010) yapılan bir çalışmada da katılımcıların % 90,2'sinin organ bağış konusunda din görevlilerinin bilgi vermesi ve öncülük etmesi gerektiği düşüncesinde hem fikir olduğu görülmüştür. Din görevlilerinin, imamların toplumun organ bağışına teşvik edici olduğu gibi, organ bağışından uzaklaştırmak gibi bir işlev üstlendikleri de görülmektedir. İngiltere'de bir çalışmada 10 katılımcı imamlarının/dini liderlerinin tavsiyesini dinleyerek bağış kartını iptal ettirmek istediğini tespit edilmiştir (Alkhawari, vd., 2005:1326). Bu sonuç, topluma rehberlikte çok önemli bir konumda bulunan din görevlilerinin organ bağışının lehinde ve aleyhindeki yaklaşımların belirleyici olduğunu göstermekte (Güden, vd., 2013), özellikle Müslüman ülkelerde gelenekler veya dini inançlar tarafından geliştirilen toplumsal direnç, kadavradan organ bağışını engellemektedir (Naçar, vd., 2009: 4057).

4) "İhtiyaç Sahibine Ulaşmayacağını Düşünüyorum": İstismar Endişesi Boyutu

Organ bağıışı tutumlarında bir başka boyut, bağıışlanan organların kötüye kullanılmasına yönelik endişe boyutudur. Organ bağıışlamak isteyen katılımcıların yaklaşımlarında organın ihtiyaç sahibine ulaşmaması gözlenmekte, istismar konusu organ bağıışının önündeki engellerden birisi olarak öne çıkmaktadır.

a) İstismara açık

"Bağıışlamak istemem, sebep olarak gerçek anlamda ihtiyaç sahiplerine ulaşip ulaşmayacağından emin değilim." (Erkek, 37, Lisans mezunu, Mühendis) /"Bu işin ticaretini yapanların eline düşmeyeceğini nerden bilebilirim. Böyle bir şeyin olmaması için düşünmüyorum. Çok kötü olaylar duyuyorum televizyondan" (Erkek, 51, Lisans mezunu, Öğretmen)

Antalya'da din görevlileri üzerine yapılan çalışmada % 28'i bağıışladıkları organlarının onaylamadıkları kişilere gideceğinden endişe etmektedir (Keçecioğlu, vd. 2000: 629). Bir başka çalışmada, katılımcıların % 32,9'u beden bütünlüğü bozulur düşüncesiyle organ bağıışı düşünmüyor, % 27,6 organlarının alınmasından korkuyor, % 18,1 organlarını doğru bir biçimde/doğru bir yere ulaşmayacağından kaygılanıyor (Güden vd., 2013: 446).

b) Tanıdıklarımın dışında kimseye vermem

"Hayır, bağıışlamak istemem. Çünkü vereceğim kişiyi tanımıyorum. Tanıdığım kimseye vermeye sıcak bakabilirim belki. İstismara açık bir durum söz konusu bence" (Erkek, 53, Lise mezunu, Emekli)

Tönniesçi anlamda "cemaat toplumu" olduğumuzu düşündüren ve birey olmanın çok kolay görünmediği bu yaklaşımla uyumlu olarak, Güden ve arkadaşlarının araştırmalarında (2013: 444), din görevlilerinin % 54,3'ü ihtiyaç olduğunda organlarını yakın akrabalarına verebilir cevabı vermekte, ayrıca Naçar, vd., (2009: 4058) yakınları ya da akrabaları organ-doku nakli bekleyenlerin organ bağıışı konusunda daha istekli görüldüğünü belirtmektedir. Farklı araştırmalarda da benzer sonuçlar tespit edildiği görülmektedir. İngiltere'de, ülke genelinde yürütülen geniş kapsamlı bir araştırmada; toplumun %30'u, kendiliğinden, % 73'ü de istenildiğinde organ bağıışında bulunmaya hazır olduklarını, organ bağıışı konusunu kişilerin, ilk kez yakınlarını organ nakli listesinde sıralarını beklerken kaybettikten sonra düşünmeye başladıkları ortaya konulmaktadır (Whyte, 1997). ABD'de Çin kökenli Budistler dini nedenlerle organ vermeyi istemediklerini ancak en yakın akrabalarına verebileceklerini belirtmişlerdir (Lam, vd., 2000). Ayrıca Al-Fagih'in (1991), Suudi Arabis-

tan'da "organ bağışında toplumun tutumunu incelediği % 87' nin Suudi asıllı, büyük çoğunluğunu öğretmen ve öğrencilerin oluşturduğu araştırmasında; katılımcıların % 65'i yakın akrabasına, sadece % 9,3'ünün akraba olmayana da organ bağışında bulunmaya hazır olduğunu tespit etmiştir.

Organ bağışında olduğu gibi benzer yaklaşım kan bağışında da kendi akrabasına kan bağışlamak istendiği görülmektedir. Mersin ilinde toplumun kan bağış konusundaki bilgi, davranış ve tutumunu değerlendirmek, gönüllü verici kazanımı için izlenmesi gereken yolların neler olduğunu saptama amacıyla, toplumun çeşitli kesim ve farklı meslek gruplarından toplam 3479 kişiye 20 soruluk bir anket uygulanmıştır. Bu çalışmanın kan bağış üzerine yapılan bir araştırmanın verileri de (Yıldız, vd., 2006: 54) katılımcıların %80'i kanı sadece kendi yakınları ve hastası için sakladığı ve bir başkasına vermeyi istemediği ulaşılan sonuçlar arasındadır. Bu sonuçları toparlayıcı bir biçimde Özdağ (2001: 53) organ bağışlamaya yönelik araştırma sonuçlarında, dinin organ bağış için iyilik etmek, birinin hayatını kurtarmak, yararlı olma isteği gibi düşüncelerle içsel baskı, teşvik edici bir boyutunun olduğunu, ailenin beklentisi, sosyal baskı, ödül, maddi kazanç beklentisi vb. sosyo-ekonomik faktörlerin dışsal baskı unsuru olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu içsel ve dışsal baskıların, alıcı ile verici arasında kan-bağı, akrabalık ilişkileri bulunmasına göre farklılık gösterdiği, canlıdan canlıya yapılan organ bağış ve nakillerinin ise daha çok aralarında (anneden, babadan çocuklara, kardeşler arasında gibi), genetik akrabalık olan, ya da eş, sevgili, arkadaş vb. duygusal bağ olan kişiler arasında gerçekleştiği görüldüğünü belirtmektedir.

5) "Ölü Bedeni Kutsaldır, Rahatsız Edilmemelidir": Bedenin Kutsallığı Boyutu

Organ bağışına yönelik engelleyici tutumlardan birisi de, beden kutsallığı boyutudur. Bu boyutta, katılımcıların organ bağışına yaklaşımları, ölü bedeninin kutsallığı ve ölünün organlarının alınması, ölmüş kişiye rahatsızlık vermek olarak yorumlanmaktadır.

"Dinen caiz olduğu söylense de öldükten sonra beden ve ruh birbirinden ayrılrsa da ben öldükten sonra bedenimle uğraşılmasını istemiyorum." (Kadın, 23, Üniversite öğrencisi) / "Ölüm, hak, kaçış yok. Bunlar niye çıkıyor, ölümden kaçış için değil mi? Sağlık, tıp alanındaki gelişmelere itirazım yok ancak ahiretteki hesaptan kaçmak isteyenler, ölüp gidenin bedenine gözlerini dikiyorlar. Her şey paylaşılmalı ama organlara dokunulmamalı" (Erkek, 52, İlkokul mezunu) / "Benim bir yakınımın ihtiyacı olsa, belki de fikrim değişir ama kabullenemiyorum insanların tutumunu. Fırsatçılık gibi geliyor, insanlar acısıyla uğraşırken, sen ölenin organlarını almaya çalışıyorsun?" (Kadın, 42, Lise mezunu, Ev hanımı)

Yukarıdaki tutumlarda ölümden sonra kadavradan organ bağışının yapılmamasında dini kabullerin yanında toplumsal ve kültürel kabullerin engelleyici durumu gözlenmektedir. Organ bağışına sıcak bakmamada, ölüye daha çok değer verildiği şeklinde yorumlanan bir tutuma işaret edilmektedir. Çukurova Üniversitesi Tıp Fakültesi Balcalı Hastanesi Organ Nakli Koordinatörü Dürdane Ertürk, ...Toplumumuz ölülerine zaman zaman canlılardan daha çok değer veriyor (Habertürk, 22 Şubat 2013) şeklindeki yaklaşımı, ölünün bedeninin kutsallığına yönelik bir durumu ortaya çıkarmaktadır. Konya'da gerçekleştirilen Okka ve Demireli'nin çalışmasında (2008:152) katılımcıların organlarını bağışlamayı düşünmemelerinin nedeni olarak % 32.4 cesedine müdahale yaptırmak istemediği, %25.0'i dini inancı nedeniyle, % 16.5'i acil bir durumda yanında organ bağışı kartı olması halinde tedavisinin eksik yapılabileceği veya ölümünün kolaylaştırılabileceği endişesi, %14.9'u olayın ticari yönden kullanılabilmesi korkusu, %8.0'i ailesinin izin vermeyeceği düşüncesi, %3.2'si ise hiçbir neden belirtmeden kişisel tercihleri olduğu yanıtını vermişlerdir. Bu durum, organ bağışı istatistiklerine de yansımaktadır. Bir araştırmaya göre, ülkemizde yapılan organ nakillerinin yaklaşık olarak %75'i sağlıklı kişilerden alınan organlarla gerçekleştirirken, Avrupa ülkelerinde nakillerin %80'inden fazlası kadavradan alınan organlarla yapılmaktadır (Naçar vd., 2001). Benzer bir biçimde ailelerin hayatını kaybetmiş yakınlarının organlarını bağışlamayı reddetme oranı Müslüman ülkelerde % 70'in üzerinde iken, bu oran İspanya'da % 20, Fransa'da % 30 civarındadır (Abadie, Gay, 2006). Organ bağışı için toplumsal ve kültürel yapıyla bağlantılı dini zihniyet anlayışının, bu bağlamda Müslüman dünya görüşünün etkili olduğu görülmektedir. Organ bağışı konusunda toplumumuzda ölünün yakınlarının ölüye saygı gösterme amacıyla, organlarını bağışlamaya sıcak bakmadıkları, yakınları kaybetmenin üzüntüsüyle çok defa kendi acılarını yaşarken önceden doğru bilgilendirme, yönlendirme yapılmadığı için organ bağışı oranları düşük kalmaktadır.

6) "Organlarımın Parçalanmasından Korkuyorum":

Korku Boyutu:

Organ bağışının önündeki engellerden birisi de, korku boyutu olarak kavramsallaştırılmaktadır.

a) Organların parçalanmasından duyulan korku

"Korktuğum için vermek istemiyorum" (Erkek, 19, Lise mezunu) / "İn-san öldükten sonra illa ki birilerini yaşatmak ister, ben de ihtiyacı olan insanlara yardım etmek isterim ama ailemin de ben öldükten sonra parçalanmış vücudumu görmelerini istemem." (Kadın, 23, Lisans mezunu, Öğretmen)

Organların bağışlanması ve nakil sürecine yönelik korkular, organların "parçalanması" olarak dile getirilmekte, benzer yaklaşım, organ bağışlamayı

düşünmeyen katılımcılar tarafından Ikels'in (1997), Çin, Hong-Kong ve Tayvan'da yürüttüğü çalışmasında da, "vücudun kesilmesi, parçalanması" gerekçelerden birisi olarak tespit edilmiştir.

b) Ölmeden organlarım alınır korkusu

"Organlarımı ölmeden alırlar diye korkarım" (Kadın, 30, ön lisans mezunu, ev hanımı) / "Korkuyorum, Ada⁶ diye bir film izlemiştim" (Erkek, 19, lise mezunu öğrencisi) / "Organlarımı bağışlamayı düşündüğümde sağlık sistemine, hastalara güvensiz olduğumu fark ediyorum. Bence pek çok kişi bağışlar organlarını, ben de. Ancak başıma bir iş gelip hastaneye yattığımda, sağlıkçılar müdahale etmez, tıbbi müdahaleyi yapmaz, nasılsa organlarını bağışlamış vs. derlerse." (Erkek, 40, Üniversite mezunu, Öğretim görevlisi)

Yukarıdaki örnekler, bağışçı olmayı düşünse de, kaygılarının organ bağışını engellediğini belirtmektedir. Korkunun kaynağında, "rızam olmadan alırlar" düşüncesi bulunmaktadır. Donör adaylarının organ bağışı yaptıktan sonra kendilerine potansiyel organ bağışçısı olarak bakıldığı için olası hastalık ve ameliyatlarında hastane personeli tarafından ilgisiz davranılması endişesi dile getirilmektedir (Şık, 2015).

7) "Organlarım Sağlıksız": Hastalık Boyutu

Organ bağışı konusunda görüşme yaptığımız katılımcıların bir kısmı, organ bağışına karşı çıkarken sağlık durumlarının elvermediğini belirtmektedir. Çeşitli hastalıklara bağlı olarak, "bağışlamak istesem de organlarım işe yaramaz" yorumunu yapmışlardır.

"Bağışlamak istemiyorum, çünkü organlarım sağlıksız." (Kadın, 50, İlkokul mezunu, Ev hanımı) / "Benim organlarım zaten bitmiş, kimseye yararı olmaz." (Erkek, 76, İlkokul mezunu, Emekli) / "Benim bütün organlarım zaten hasta" (Kadın, 34, İlkokul mezunu, Ev hanımı) / "Çürüdüğünden dolayı faydası olmayacağını düşünüyorum." (Erkek, 59, Lisans mezunu, Öğretmen) / "Benim bütün organlarım hastalıklı, ayrıca zaten bağışlamak da istemiyorum. Çünkü, bu Allah'ın iradesine müdahale değil mi? Allah uzun ömürlü olmayı hayırlı kılsaydı, organa ihtiyaç mı olurdu?" (Erkek, 58, İlkokul mezunu, Çiftçi). Organ

⁶ Ada, 2005 yılında vizyona giren filmin konusunda görünüşte dışarıya kapalı ama ütopyik bir ortamda yaşayan Lincoln Six Exo ve Jordan Two-Delta diğer herkes gibi düzenlenen yarışmalarla Ada'ya gitmek istemektedirler. Söylentilere göre bu Ada gezegendeki tek kirlenmeye doğal bir ortamdır. Fakat daha sonra anılar ki onlar dışarıda yaşayan insanların klonlarıdır ve tek yaşama sebepleri gerçek sahiplerine bir şey olduğunda onların ölecek olmalarıdır ve bu yüzden sıkı bir kaçış planı yapmaya karar verirler. Jordan ve Lincoln bu kötü gerçeği ortaya çıkarmak için ellerinden geleni yapacak ve hayatlarına riske atacaktırlar.

bağışlama önündeki engeller sıralanırken son örnekte, organ bağışlamama önünde engeller iç içe geçiyor görünmektedir.

8) "Bilgi Sahibi Değilim": Bilgi Boyutu

Organ bağışına sıcak bakmayanlar da kavramsallaştırılan bir diğer boyut, organ bağışına yönelik bilgi eksikliğidir. Organ bağışına yönelik tutum, dini, toplumsal, kültürel pek çok etkenle şekillenirken, katılımcılar tarafından bilgi boyutunda bilgi eksikliğine vurgu yapılmakta, bu durum, enformasyonun önemini göstermektedir.

a) Bilgi boyutu

"Hayır, bağışlamak istemem, çünkü bu konuda bir bilgim yok. Bilgi sahibi olmadığım bir konuda girişimde bulunmak istemem." (Erkek, 43, Lise mezunu, Pazarlamacı) / "Hiçbir bilgim yok, içim hiç rahat etmiyor. O yüzden vermek istemiyorum." (Erkek, 61, İlkokul mezunu, Emekli) / "Belli bir nedeni yok, bağışlamak istemiyorum, bilgim de yok. Yaşım daha genç. Fakat ilerleyen yaşlarımda fikrim değişebilir" (Kadın, 21, Ön lisans mezunu, işsiz)

Okka ve Demireli'nin (2008: 152) çalışmasında, organ bağışının nasıl yapıldığını bilenlerin oranı %17.3 seviyesinde (n=126) kalırken, bilmeyenlerin oranı ise %82.7 (n=604) olarak oldukça yüksek bir oranda bulunmuştur. Katılımcıların organlarını bağışlamayı düşünenlerin oranı %45.5 olarak bulunurken hayır diyenlerin oranı %25.8 (n=188) kararsızların oranı ise %28.8 olarak bulunmuştur. Organ bağışı nasıl artırılır sorusuna, sağlık personeli ve halkın eğitilmesine önem verilmeli ve bilgilendirme programları yapılmalıdır %57.4, devlet kuruluşları koordineli olarak birlikte çalışmalıdır %18.2, Medya desteği artırılmalıdır %13.8, gönüllü kuruluşların çalışmaları artırılmalıdır seçeneğinin ise %10.6 oranında olduğu görülmektedir. Organ bağışında bulunanlara veya ailesine yapılacak maddi desteğin organ bağışını artıracığına inananların oranı %55.9 iken, artıracığına inanmayanların oranı %39.5, kararsızların oranı ise %4.6 idi." (Okka, Demireli, 2008: 153).

Bilgilendirici çalışmalarla sonuç alındığı görüldüğünde, bağışta bulunmaya teşvik etmek için çeşitli kampanyaların düzenlenmesinin gerekliliğini göstermiştir. Bu kampanyalar, belirli bir sistematik içinde hedef kitle oluşturularak yapılmalıdır. Örneğin, Yıldız vd. tarafından (2006: 54) Mersin'de yürütülen kan bağışı özelinde elde edilen verilerdeki, "kan verirsem şişmanlarım, karımla kardeş olurum, hastalık bulaşır, güçsüz kalırım, nasıl olsa biri kan verir" gibi kan bağışını engelleyen yanlış inanışlar ortadan kaldırılmalıdır. Araştırmacılar tarafından öğrencilerin organ nakli ve bağışı konusunda bilgi almayı isteme durumları incelendiğinde, öğrencilerin organ nakli ve bağışı konusunda bilgilendirilmeye istekli oldukları ve bu bilgileri daha çok hekim ve

din adamlarından almak istedikleri tespit edilmiştir. Başkan ve arkadaşları (2009) öğrencilerin % 89.3'ünün organ nakli ve bağıışı konusunda bilgi almak istediklerini saptamışlardır. Benzer bir sonuçla, Kavurmacı ve arkadaşlarının (2014: 18) araştırmaları sonucunda da, öğrencilerin %87.9'unun organ nakli ve bağıışı hakkında bilgi/eğitim almak istedikleri ve bu bilgileri %53.7 oranında doktorlardan, %32.9 din adamından, %8.8 hemşirelerden, %4.5 oranında da hepsinden almak istedikleri belirlenmiştir.

b) Kalp mi, Beyin mi: Çelişen bilgiler

"Beyin ölümü diye bir şey yok. Kalp durunca ölüm olur. Kalp durunca da organlar işe yaramaz. Yıllarca bitkisel hayatta kalıp iyileşen insanlar var." (Erkek, 25, Lise mezunu, Teknisyen)

Organ bağıışına yönelik katılımcıların görüşlerine yansıyan bir boyut, "beyin ölümü" konusudur. Ölüden organ nakli için bağıışının "beyin ölümünün gerçekteymiş" olması şartı aranmaktadır. Ancak bağıışının ölüm anının tespiti konusunda bir kafa karışıklığı bulunmaktadır. Konu, Antik Yunan'a götürüldüğünde de beyin mi kalp mi konusunda bir ortak görüş beyan etmemiş görünmektedir*. Modern tıp, ölüm için "beyin ölümünü" ileri sürse de, beden kontrol merkezini kalp olarak gören bir anlayış öne çıkmakta, beyin ölümü konusunda dini-toplumsal zihniyetin kültürlerarası farklılıkları bilinmektedir. Haviland vd. (2011: 8) organ bağıışı konusunda kültürlerarası bir farklılığa işaret etmekte, Kuzey Amerikalıların benliğin, bireyselliğin beyinde yer aldığına inandıkları için beyin ölümü gerçekteymiş bir bedenden yapılacak organ nakline olumlu baktıklarını, Japonların ise benliğin, bireyselliğin beyinden çok bedende yer aldığı düşünükleri için aynı durumda gerçekteymiş organ nakline sıcak bakmadıklarını tespit etmektedir. İlahiyat fakóltesi öğrencilerinin % 51,6'sı tarafından böbrek bağıışlamanın bilindiği, diğer organların daha az bilindiği tespit edilmiştir. İslam dini, organ naklinin ölüm gerçekteyiştikten sonra izin vermektedir. Öğrencilerin % 65,4'ü beyin ölümünü bilmektedir. % 41 beyin ölümü gerçekteymiş akrabasının organlarını bağıışlayabileceğini belirtmiştir (Naçar, vd., 2009: 4059).

* Duyu organlarının beyinle bağlantısını bilen ama bu delillerin kendisini ikna etmediği Aristoteles, kalbi yaşamın, hareketin ve duyumun arkhê'si diye görüp, beyin kendisinde hiçbir duyumun bulunmadığını ileri sürerken, gençken beyin teorisinden haberdar olan Sokrates, bu kanaatini Platon'a aktarmış, Platon, beyni beden canlılığını yeniden üreten güçlerin kaynağı kabul etmiştir (Peters, 2004: 176-178).

9) "Bana Ait Olanı Vermek İstemiyorum": Bireyselleşme Boyutu

Organ bağışına olumsuz tutum da, kavramsallaştırılan son boyut, bireyselleşme boyutudur. Organ bağış, bedendeki tasarruf hakkını gündeme getirmektedir. Bu boyut, organlarını sahiplenmekte ve paylaşmak istemeyen bir tutum olarak belirmektedir. Yeniden dirilişi düşünerek, bedeni ve organlarını "emanet" olarak gören anlayıştan, bu boyutta, "sahiplenme" yönünde bir anlayışın ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bireyselleşme boyutu, birbirine bağılı, özgür davranma, değersizlik ve bencillik tutumu olarak üç alt boyutu karşımıza çıkarmaktadır.

"İnsanlara faydalı olacağını düşündüğüm için tabi ki vermek isterim ama kendimi organlarımı bağışlamaya hazır hissetmiyorum. Dışarıdan baskı ya da yönlendirmeyi de hoş görmüyorum. Bu kararı ben tek başıma vermeliyim." (Erkek, 28, ön lisans mezunu, esnaf) / "Kendimi faydalı görmüyorum ve organlarımla da faydalı olacağını düşünmüyorum." (Erkek, 28, Ön Lisans mezunu, Satış danışmanı) / "Çok bencil ve kıskancım. Özen gösterdiğim hiçbir şeyi kimseye veremem." (Kadın, 25, Üniversite öğrencisi) / "Benim organlarım bana ait, kimseye vermek istemem." (Erkek, 20, Üniversite öğrencisi) / "Allah bana verdi, organlarım benimle bu dünyadan gider." (Erkek, 58, İlkokul mezunu, Esnaf) / "Allah benim için yaratmış, benim organım niye bağışlayayım ki?." (Erkek, 29, Lise mezunu, Esnaf) / "Aslında bunun sebebi biraz farklı çünkü bu konuda biraz bencilim." (Erkek, 27, Lisans mezunu, Öğretmen)

Özgür davranma, değersizlik ve bencillik tutumu olarak üç boyutta ele alınan bireyselleşme bağlamında Berger ve Luckmann (2008: 77) insanın kendisine yönelik yaklaşımını, "beden olmak" ile bir "bedene sahip olmak" arasında bir denge durumu olarak ele almaktadır. Bu yaklaşım, bedeni hakkında düşünen, bedenine anlam yükleyen bir varlık olarak insanın kendisini hem bedeniyle özdeş hem de bedeni üzerinde tasarruf sahibi bir anlayışla ilişkilendirilebilir. Klasik dönemden modern döneme bedene yaklaşımın paradigmatik bir dönüşüme sahne olduğu görülmektedir. Bu yaklaşım, "emanet görme" anlayışından "sahip olma" anlayışına bir dönüşüm olarak ifade edilebilir. Ölüm, geleneksel dünyada dini bir renge sahip iken, modern dönemde ölüme karşı bakış açılarının ve tutumlarının tıbbın profesyonelleşmesiyle birlikte değiştiği, ölüm artık teknik bir mesele ve değerlendirilmesi tıp mesleğine bırakılmaktadır (Giddens, 2010:206). Beden konusunda "emanet" ten, "sahip olmaya" bir yönelim gözlenirken, ölüm konusunda bir anlamda tam aksi yönde bir yönelim gözlenmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, organ bağışu yapmamanın toplumsal ve kültürel bir arkaplana sahip olduğundan hareket ederek, organ bağışının yaygınlaştırılması için öncelikle bu toplumsal ve kültürel arkaplanın, zihniyete dönüşen durumun anlaşılması gerektiği fikrinden hareket edilmiştir. Katılımcı görüşleri, organ bağışında bulunmamayı çok yönlü dile getirmişler, organ bağışının dini-toplumsal arkaplanı dokuz boyutta kavramsallaştırılmıştır.

Organ bağışının dini, kültürel, toplumsal koşullardan beslendiği belirtilip, bu etkenler "niçin" sorusu çerçevesinde sorgulanmadığı için davranışa yön veren sebep ortaya çıkarılamamaktadır. Bu çalışmada dokuz boyutta kavramsallaştırıldığı gibi, belirttiğimiz bu zihniyet yapısının dışavurumları yansıtmakta, "bilinçli, kasıtlı, kararlı" bir biçimde organ bağışında bulunmamanın "sabitlenmiş" bir kanaate dayandığı görülmektedir.

İlgili literatür, organ bağışu için "eğitim" faktörüne işaret ederken, bu çalışmanın başındaki iddiaya uygun olarak, eğitimin etkenlerden sadece birisi olduğu görülmüştür. Eğitimsizlik ya da bilgi eksikliğinden çok daha fazla, "yerleşik inanç", "kalıplaşmış inanç" olarak nitelenebilecek etkenler tespit edilmiştir. Çeşitli araştırmalar insanların organ bağışu konusunda düşünceye etki eden eğitim, sosyo-ekonomik düzey, kültür ve din gibi önemli faktörlere işaret etmekte, Türkiye'de yeterli sayıda organ nakli merkezi ve tecrübeli sağlık personeli ve doktor bulunmasına rağmen (Tarhan, vd. 2015: 1976), Türkiye'de organ bağışu beklenen oranların çok altında kalmaktadır. Bu sonuç, organ bağışının arkaplanında davranış, tutum ve inançların altında yatan bir zihniyet yapısı olduğunu desteklemektedir.

Kaynakça

- Abadie A, Gay S. (2006). The Impact of presumed consent legislation on cadaveric organ donation: a cross-country study. *J. Health Econ*, 25: 599-620.
- Acar, H. İbrahim (2007). Organ bağışının dinimizdeki yeri. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 27, 17-30.
- Adivar, A. Adnan (2000). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul, Remzi Kitabevi.
- Al-Faqih, SR (1991) The Influence of Islamic views on public attitudes towards kidney transplant donation in a Saudi arabian community. *Public Health*. 105(2): 161-165.
- Alkhawari FS, Stimson GV, Warrens AN. (2005). "Attitudes toward transplantation in U.K. Muslim Indo-Asians in West London." *Am J Transplant*. 5(6): 1326-1331.
- Aslam M, Hameed W. (2008). UK Muslim graduates need more information about organ donation and transplant, *Transplant International*, 21: 92-93.
- Aykas, A.; A. Uslu; S.M. Doğan (2015). "Intellectuality and attitudes of clergy about organ donation in Turkey: Metasynthesis of observational studies". *Transplantation Proceedings*, 47, 1066-1069.
- Barsoum RS. (2002). Overview: End-stage renal disease in the developing world. *Artif Organs*, 26: 737-746.
- Başal, Bilgen (2015). "The reasons of low organ donation rates and remedy suggestions: a field survey". *International Journal of Social Science*, 33: 207-221.
- Baykan Z, Naçar M, Yamanel R, Uzun AÖ, Dağlıtunccezdi S, Davran H ve ark. (2009). Tıp fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin organ-doku nakli konusundaki bilgi, tutum ve davranışları. *Ulusal Cerrahi Dergisi*, 25(4):137-141.
- Berger P. L., Luckmann T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası*. (Çev. Vefa Saygın Öğütler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bölükbas N, Eyüpoglu A, Kurt P. (2004). Organ bağışı hakkında üniversite öğrencilerinin düşünceleri. *OMÜ Tıp Dergisi*; 21(2): 73-77.
- Can, Fatma (2016). "*Organ bağışına onay veren ve vermeyen ailelerin bazı sosyal psikolojik değişkenler yönünden karşılaştırılması*". Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi.
- Cantarovich F. (2005a). Public opinion and organ donation suggestions for overcoming barriers. *Ann Transplant*;10: 22-25.
- Cantarovich F. (2005b). Influence of socioeconomic and ethical factors on people's behaviour regarding the use of cadaveric organs. *Transplantation Proceedings*, 37(2), 539-542.
- Çolak, M.; K. Ersoy; M. Haberal; D. Gürdamar; Ö. Gerçek (2008). "A household study to determine attitudes and beliefs related to organ transplan-

- tation and donation: a pilot study in Yapracık village, Ankara, Turkey". *Transplantation Proceedings*, 40: 29-33.
- Einollahi B. (2008). Cadaveric kidney transplantation in Iran: behind the middle eastern countries?. *Iran J. Kidney Dis*; 2(2): 55-56.
- El-Shahat, Y.I.M. (1999). "Islamic viewpoint of organ transplantation", *Transplantation Proceedings*, 31: 3271-3274.
- Giddens A. (2010). *Modernite ve bireysel kimlik*. (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.
- Golmakani MM, Niknam MH, Hedayat KM (2005). Transplantation ethics from the Islamic point of view. *Med Sci Monit*, 11: 105-109.
- Good, B. J. (2003). "Kültür ve psikoterapi: kültürlerarası araştırmaların psikoterapi uygulamaları açısından önemi", *Kültür ve Ruh Sağlığı: Küreselleşme Koşullarında Kültürel Psikiyatri*. (Ed. Kemal Sayar), İstanbul: Metis Yayınları, 33-55.
- Göz Fügen, Şalk Güreli, Ş. (2007). Yoğun bakım hemşirelerinin organ bağıışı ile ilgili düşünceleri. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*; 2(5): 77-88.
- Güden, Emel; Fevziye Çetinkaya; Melis Naçar (2013). "Attitudes and behaviors regarding organ donation: a study on officials of religion in Turkey". *J. Relig. Health*, 52: 439-449.
- Haviland, W. vd. (2011). *Cultural anthropology the human challenge*. United States: Wadsworth Cengage Learning.
- <http://www.gergermuftulugu.gov.tr/?Syf=26&Syz=182843> (Erişim tarihi: 20.12.2016)
- <http://www.haberturk.com/saglik/haber/822210-turkler-canlidan-cok-olusune-sahip-cikiyor> (Erişim tarihi: 13.10.2016).
- <http://www.trthaber.com/haber/dunya/fransada-otomatik-organ-bagisi-uygulamasi-291730.html> (Erişim tarihi: 3/1/2017).
- <https://www.tonv.org.tr/tr/hakkimizda/> (Erişim tarihi: 15.12.2016)
- Ikels, C. (1997) Kidney failure and transplantation in China. *SocSciMed.*, 44 (9): 1271-83.
- İnce, Orhan (2007). "Organ nakli". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, C. 33, 373-375.
- Kavurmacı, Mehtap; Nezih Karabulut; Ayşegül Koç (2014). Üniversite öğrencilerinin organ bağıışı hakkındaki bilgi ve görüşleri". *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 11(2): 15-21.
- Keçeciöğlü, N.; M. Tuncer; L. Yüçetin; M. Akaydın; G. Yakupoğlu (2000). "Attitudes of religious people in Turkey regarding organ donation and transplantation". *Transplantation Proceedings*, 32: 629-630.
- Keng Thye, Woo (1992). "Social and cultural aspects of organ donation in Asia". *Ann. Acad. Med. Singapore*. 121(3): 421-427.

- Koç, M. Şah (2010). "Organ nakli ve kan bağıışı" Cuma hutbesi. Şanlıurfa İl Müftülüğü, 25/06/2010. www.sanlıurfamuftulugu.gov.tr, (Erişim Tarihi: 16.09.2015)
- Korkmaz, Arif (2012). "Tıp ve din", *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, Ankara: Grafiker Yayınları, 307-366.
- Lam WA, McCullough LB. (2000). Influence of religious and spiritual values on the willingness of chinese-americans to donate organs for transplantation. *Clin Transplant*, 14: 449-456.
- Macit, Mustafa; Öztaş, Fatih (2016) "Kalbinize bir sorun hayat vermek ister mi?" Kadavradan organ nakli ile ilgili tutumlar, tıp ve toplum (internet gazete haberleri üzerinden bir inceleme)". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, S. 45, 27-44.
- Masri MA, Haberal MA, Shaheen FA. (2004). Middle east society for organ transplantation (mesot) transplant registry. *Exp. Clin. Transplant*; 2: 217-20.
- Messina, E. (2015). "Beyond the officially sacred, donor and believer: religion and organ transplantation". *Transplantation Proceedings*, 47: 2092-2096.
- Naçar, M, Çetinkaya, F, Kanyılmaz, D, Tokgöz, B, Utaş, C. (2001). Hekim adaylarının organ nakline bakış açıları. *Türk Nefroloji Diyaliz ve Transplantasyon Dergisi*, 10: 123-8.
- Naçar, M.; F. Çetinkaya, Z. Baykan, and S. Poyrazoğlu (2009). Attitudes and behaviours of students from the faculty of theology regarding organ donation: a study from Turkey". *Transplantation Proceedings*, 41: 4057-4061.
- Okka, Berrin; Orhan Demireli (2008). Konya ilinde halkın organ bağıışı konusuna bakış açılarının değerlendirilmesi. *Türkiye Klinikleri J. Med. Ethics*, 16: 148-158.
- Özdağ, Nurten (2001). "Organ nakli ve bağıışına toplumun bakışı". *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 5 (2): 46-55.
- Özer N., Sarıtaş S., Karaman Ö. Z. (2010). "Hemşirelik öğrencilerinin organ nakli ve bağıışı konusundaki bilgi ve düşüncelerinin incelenmesi", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*. 13(2): 1-11.
- Özer, A.; H.C. Ekerbicer, M. Celik and M. Nacar (2010). Knowledge, attitudes, and behaviors of officials of religion about organ donation in Kahramanmaraş, an eastern mediterranean city of Turkey". *Transplantation Proceedings*, 42, 3363-3367.
- Panwar, Rajesh; Sujoy Pal; Nihar R. Dash; Peush Sahni; Aarti Vij; Mahesh, C. Misra (2016). "Why are we poor organ donors: a survey focusing on attitudes of the lay public from Northern India". *Journal of Clinical and Experimental Hepatology*, 6(2): 81-86.

- Rios, A.; A. Lopez-Navas; A. Iniesta; M. Mikla; L. Martinez-Alarcón; G. Ramis; P. Ramirez; P. Parrilla (2015). "Involvement of religious factors on the attitude toward organs donation among the ecuadorian population resident in Spain". *Transplantation Proceedings*, 47, 2600-2602.
- Seymen, Didem (2013) Organ nakli 10 yılda 10 kat arttı. sabah gazetesi sağlık haberleri. <http://www.sabah.com.tr/saglik/2013/11/11/organ-nakli-10-yilda-10-kat-artti> (Erişim tarihi: 9.11.2016)
- Şık, İsmail (2016). "Teolojik yorumlar çerçevesinde ahiret inancının organ bağışına olumlu olumsuz etkileri". *Tıbbi Nebevi Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*, (Ed. H. Akkanat; E. Döner) Adana, 569-578.
- Tarhan, Merve; Levent Dalar; Huseyin Yildirimoglu; Adnan Sayar; Sedat Altin (2015). "The view of religious officials on organ donation and transplantation in the zeytinburnu district of Istanbul". *J. Relig Health*, 54: 1975-1985.
- Topbas, M.; S. Türkyilmaz; G. Çan; Ş. Ulusoy; M. Kalyoncu; K. Kaynar; A. Yavuzyilmaz; E. Kiliç; S. Ari; B. Ari (2011). "Information, attitude and behavior toward organ transplantation and donation among health workers in the eastern black sea region of Turkey". *Transplantation Proceedings*, 43, 773-777.
- Tumin, Makmor; Abdillan Noh; NurulHuda Mohd Satar; Khaled Tafran; Nawi Abdullah; Wan Ahmad Hafiz Wan Md Adnan; Mohamad Yusoff Sanusi (2016). "Muslims' views on the permissibility of organ donation: the case of Malaysia". *International e-Journal of Science, Medicine & Education Journal (IeJSME)*, 10(1): 41-46.
- Ülgener, Sabri (2006). *Zihniyet ve din*. İstanbul: Derin Yayınları.
- Whyte, A (1997) The Ultimate gift. *Nursing Times*, 9 (6): 26-30.
- Yar, Erkan (2011). *Ruh-beden ilişkisi açısından insanın bütünlüğü sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Yıldız, Çilem; Gürol Emekdaş; Arzu Kanık; Naci Tiftik; Nuri Solaz; Gönül Aslan; Seda Tezcan; Mehmet S. Serin; Sema Erden; İlder Helvacı; Feza Otağ (2006). "Neden kan bağışlamıyoruz? Mersin ili'nde yaşayanlarda kan bağışına genel bakış: anket çalışması". *İnfeksiyon Dergisi (Turkish Journal of Infection)*, 20 (1): 41-55.

**“I Want to Resurge with my Organs”
Religious-Social Background of Organ Donation**

Citation / ©Özboilat, A. (2017). “I Want to Resurge with my Organs” Religious-Social Background of Organ Donation, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 61-87.

Abstract- *While indicating the socio-cultural views, religious concerns and the impact of the state of consciousness and knowledge in organ donation, and having donations at low rates, have shown the importance of the studies on this area. There is an urgent need to gather this information in order to find out the reasons for poor organ donation rates in Adana/Turkey. This study aims to analyze the relationship between the views to organ donation in Turkey and the process of meaning and interpreting on the aspects of religious-social background and claims that there is a structure of religious-social mentality in the background of the lack of organ donation. There are a great number and interwoven of factors that may influence the decision-making process in the context of religious-social mentality. Even if no religious tradition formally forbids organ donation and transplantation, members of the same religious group may have differing and often conflicting opinions in their own interpretation of how their religion encourages and/or supports organ donation and transplantation. Religious concerns might represent an important issue when donation for transplantation is discussed. Organ donation rates in Turkey when compared with other European countries are very insufficient. This study tries to explore the reasons of low organ donation rates while analyzing the current insufficient organ donation condition of our country and tries to find remedy solutions. Factors that prevent organ donation, by moving from the social background of organ donation, have been conceptualized in nine dimensions. Organ donation has multi-dimensional and complex aspects with the social and cultural dimensions. It is required to perform a study regarding these factors to promote organ donation.*

Keywords- *Organ donation, religious-social background, mentality, resurgence, insufficient donation, Adana*

Arap Dilinde هل / Hel ve ء / Hemze Soru

Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı

Doç. Dr. Musa ALP*

Atıf / ©- Alp, M. (2017). Arap Dilinde هل / Hel ve ء / Hemze Soru Harflerinin Vaz'ı ve Kullanımı, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 89-118.

Öz- Bu araştırmada هل/hel ve ء/hemze soru harflerinin Arap dilinde kullanımı incelenmiştir. Arap dilinde harfler cümlede zait olarak kullanılan tamamlayıcı unsurlardır. İsim ve fiiller vaz' edilmeleri açısından nadiren hafzedilmekle birlikte harfler sıklıkla hafzedilebilir. هل/hel ve ء/hemze de soru harfleri olup evet ya da hayır cevabına yönelik sorularda hafzedilebilir. Dolayısıyla bu iki edatın vaz' açısından cümlede zikredilmeleri istifham haricinde bir amaca yöneliktir. Bu amaç da tekit, taaccüp, iğneleme, emir, hasr gibi cümlenin içeriğinin tamamen tasdiki ya da reddinden başka bir şey değildir. Hatta هل/hel ve ء/hemze ile yapılan bu tekit, bazen أَوَّلًا، أَفْلَمَ، هَلْ مِنْ، هَلْ لِي gibi harflerle birlikte kullanılarak kuvvetlendirme derecesi artırılır. Diğer harflerde olduğu gibi bu iki soru harfi de sözlü dilde evet veya hayır cevabı gerektiren bir soru cümlesinin başında kullanılmadan cümlenin kendisinden bu soru anlaşılır. Kuran-ı Kerim sözlü kültüre göre inmiştir. Ancak Kuran ayetlerinde soru harflerinin sıkça geçtiğini görüyoruz. يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ile أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ bu harflerin görevi, sade bir sorudan ziyade anlamda vurgu ifade etmektir. Sözlü gelenekte bu tür sorulara muhatap olan birinin içeriği olumlu anlamda tasdik etmesi beklenilir.

Anahtar sözcükler- İstifam, هل / hel, ء / hemze, vaz'



Makalenin geliş tarihi: 17.03.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, eposta: musa_alp@hotmail.com

Giriş

Düşünen bir canlı olan insanoğlu ibtidaen bazı işaretler ve seslerle kendi arasında iletişim kurarak daha çok sosyalleşmiştir. Zaman içerisinde kendisinde var olan düşünme yetisini kullanarak her alanda kesintisiz bir şekilde daha mükemmel doğru ilerlemiştir. Beşeriyetin fikri gelişimine paralel olarak insanoğlu sesleri disipline ederek bir anlam ifade eden müstakil kelimeler oluşturmaya başlamıştır ki Arap dilbiliminde bu olguya vaz' denilmektedir¹. Zamanla işaretlerin yerini kelimeler almış nihayet insanoğlu yazıyı da icat ederek muhatapları dışındakilere ve kendinden sonra gelecek nesillere yapıp ettiklerini aktarmayı başarmıştır.

Yaşayan dünya dillerinin ortak özelliklerinin yanı sıra her dili diğerlerinden ayıran kendine has birtakım yönleri bulunmaktadır. Bu genel kural Arapça için de geçerlidir. Mevcut bilgi ve tecrübelerimizin yanında Suriye, Ürdün, Lübnan, Filistin, Suudi Arabistan, Mısır, Cezayir gibi bizzat bulunduğumuz ülkeler ile Kuveyt, Bahreyn, Umman, Irak gibi Körfez ülkeleri ve Tunus, Libya, Fas gibi Magariba ülkelerinden farklı vesilelerle irtibata geçtiğimiz ana dili Arapça olan kişilerin sözlü kullanımlarından ulaştığımız kanaat; Arapların soru harfleri هل/hel ve إ/hemze ile yapılan soruları evet anlamına gelen نعم/neam ya da hayır anlamındaki لا/lâ cevabını almaya yönelik değil de daha çok genel anlamda te'kid amaçlı başka amaçlar için kullandıkları yönündedir. Kur'an ayetlerinde de هل/hel ve إ/hemze soru edatlarının kullanımında aynı durumun söz konusudur. Zira Kur'an-ı Kerim sözlü gelenek üzere indirilmiş, toplanması, noktalanması ve harekelenmesi daha sonraki süreçte İslam coğrafyasının genişlemesi üzerine hâsıl olan ihtiyaca binaen gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Kur'an ayetlerinin dil yapısını anlamaya çalışırken dönemin sözlü geleneğini esas almalıyız. Günümüz yazılı geleneğinden bakınca sağlıklı bir anlamının olmayacağını düşünmekteyiz. Bütün bunlardan hareketle şöyle bir varsayıma ulaştık: "Arap dilinde هل/hel ve إ/hemze soru harfleri her ne kadar yazılı gelenekte "evet" ya da "hayır" cevabı için kullanılıyor olsa da sözlü gelenekte bu iki soru edatı cümlede zikredilmemektedir. Sözlü gelenekte bunların zikredilmesi ise vurgudan başka bir şey değildir. Dillerin müfredatı bidayette sözlü geleneğe uygun olarak vaz' edilmişlerdir. Zira yazı çok sonraları icat edilmiştir." Bu tespit ve varsayımımızın doğruluk oranını tespit etmek için Kur'an ayetlerinde هل/hel ve إ/hemze soru harflerinin kullanımını vaz' ilmi kapsamında inceledik. Ayrıca هل/hel ve إ/hemze soru harflerinin aralarındaki ilişkiyi

¹ Ali Kuşcu, 'Unkûdu'z-Zevâhir fi nazmi'l-cevâhir, thk. Ahmed Afffi, Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 2001, s. 170.

irdeleyerek bu harflerin birbirinden bağımsız olarak ayrı ayrı mı vazedildikleri ya da birinin diğerinden mi türediği hususunu vaz' ilmi açısından araştırdık.

Araştırma, Arapçada soru harfleri olan هل/hel ve /hemze'nin kullanımı ile sınırlandırılmış olup farklı amaçlarla vazedilmiş olan ve müstakil çalışma konuları olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşündüğümüz أين/eyne, متى/metâ, كيف/keyfe gibi diğer soru isimlerine bu araştırmada değinilmemiştir.

Farklı görüşler olsa da insanoğlunun ilk vazettiği kelimenin isim olduğunu düşünmekteyiz. Bu konuyla ilintili olarak Arap dil ekolleri arasında var olan "Mastar fiilden mi yoksa fiil mastardan mı türedi?" sorusu aslında ilk vazedilen kelimenin tartışılmasından başka bir şey değildir. Zira Kûfe dil ekolü mastarın fiilden türediğini savunurken Basra dil ekolü fiilin mastardan türediğini benimsemektedir². Bize göre ilk vazedilen kelime isimdir. Çünkü faili olmayan bir fiilden söz edilemez. Fail de ancak isim olur. Dolayısıyla ilk vazedilen kelime isim olmak durumundadır. Su isteyen birisi "su" dedikten sonra "ver" ya da "istiyorum" fiillerini zikretmeden işaret yardımıyla meramını ifade edebilir.

İlk vazedilen kelime ister isim, ister fiil olsun, kesin olan bir şey var ki o da harflerin tamamlayıcı bir unsur olarak vaz'edildiğidir. Zira Arap dili harflerin³ vaz' edilmesi sonucu günümüzdeki gelişmiş halini almıştır. Çünkü insanoğlu ihtiyaca binaen kelime üretir yani vaz' faaliyetinde bulunur. Eğer vaz' sırasına göre kelimeleri sıralayacak olursak isim, fiil ve harf şeklinde bir sıralama yapabiliriz. Arap dilinde de bütün dillerde olduğu gibi isim, muayyen bir nesneyi ifade ederken; fiil, zamanla mukayyet bir eylemi ifade etmektedir. Ancak genel anlamıyla edat dediğimiz bazı kelimeler vardır ki bunlara harf denilmektedir⁴. Harf, kendi başına müstakil bir anlam ifade etmeyen ancak bir isim ya da fiil ile kullanıldığında bir anlam kazanan kelimelerdir. Daha anlaşılır bir ifade ile Arap dilinde harf yardımcı unsurdur. Dolayısıyla harfler tamamlayıcı konumunda olup harf kullanılmadan da anlam bir şekilde ifade edilebilir.

رجل! ifadesi یا/يا nida harfini kullanmadan!

² Abdurrahman b. Muhammed el-Ensari Ebu'l-Berakat Kemalettin el-Enbari, *el-İnsaf fi mesâilil-hilaf beyne'n-nahviyyin el-Basriyyin ve'l-Kufiyyin*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003, I, 192.

³ Harf teriminden kastedilen edat diye adlandırdığımız isim, fiil gibi bir kelime türü olup Türkçedeki "a, e, b, c" gibi sesli ya da sessiz yalın tek sesler değildir. Arap dilinde harf; ba/ب, lam/ل gibi tek ses; min/من, fi/في gibi iki ses; ila/إلى, munzu/منذ gibi üç ses; hatta/حتى, hâşâ/حاشا gibi dört sestem oluşabilir.

⁴ Abdurrahman b. Muhammed el-Ensari Ebu'l-Berakat Kemalettin el-Enbari, *Esrârul-Arabîyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999, s. 40.

دخَلَ ifadesi kad/قد harfini kullanmadan دخل;

أَكْتَبَ ifadesi sevfe/سوف harfini kullanmadan سوف/سأكتب;

دَخَلْتُ الْبَيْتَ ifadesi harfi cerleri kullanmadan دخلت في / إلى البيت

الرجل طالب ifadesi inne/إن harfini kullanmadan إن الرجل طالب;

أَشْرَقَ الشَّمْسُ ifadesi te'nis harfi ta/ت harfini kullanmadan أشرق الشمس;

حَضَرَ الدَّرْسَ لَيْلَى ifadesi te'nis harfi ta/ت kullanmadan حضر الدرس ليلي;

اِنْتَبِي أَكْرَمَكَ⁵ ifadesinde şart harfi in/إن harfini kullanmadan cümlesinde in تأتي أَكْرَمَكَ ifadeleri kullanılabilir. Aynı şekilde Kur'an kıraatlerinde de harflerin bazen hazfedildiği görülmektedir. Nitekim Bakara 275. ayetinde مَا جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ قَرْيَبًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ şeklinde fiil müennes gelmişken Araf 30. ayette قَرْيَبًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ fiil müzekker olarak varit olmuştur. Benzer durum Hud 94 اَلَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ اَلَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ ile Hud 67 اَلَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ ayetlerinde de söz konusudur. 'Fiil ile fail arasında başka bir kelime girerse uyum aranmaz' şeklinde bir kural geliştirilmiş olsa da netice itibarıyla te'nis harfi hazfedilebilmektedir ve yukarıdaki örneklerde olduğu gibi her iki kullanım da Kuran'da mevcuttur. Aynı şekilde Tevbe süresi 100. ayeti ile ilgili اَعَدَّ هُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ ve اَعَدَّ هُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهَارُ şeklinde iki mütevatür kıraat bulunmaktadır⁶. Yine Kuran'da اَلَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ اَلَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ⁷ ayetinde ise cer harfi hazfedilmiştir. İlk ayet Mekki sûre olan Fatır'da, ikincisi ise Medeni sûre olan Al-i İmran'da geçmektedir. Mekki sûreler zaman açısından Medeni sûrelerden daha önce olduğu gibi Mekke halkı da Medine halkına nazaran daha inatçı ve az anlayışlı idi. Dolayısıyla harf hazfedilmeyip zikredilerek vurgu ifade edilmiştir. Konuyu destekler mahiyette Hicr sûresi 4. وَمَا اَهْلَكْنَا وَمَا اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا مَا مُنِدِرُ. ile Şuara 208. وَمَا اَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ اِلَّا مَا مُنِدِرُ. ayetleri örnek olarak verilebilir. İlkinde vav/و lı ikincisinde ise vav/و sız varit olmuştur. Bu iki ayeti nahvî açıdan yorumlayan İbnü'l-Esir, ما رأيت رجلاً إلا وعليه ثياب cümlesinin vav/و'suz haliyle

⁵ Cemaluddin Abdullah b. Hişam el-Ensârî, Şuzûru'z-zeheb, (tah. Berakât Yusuf Hebbût), Daru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, s.456.

⁶ Ebu Bekir b. Ebî Dâvud Abdullah b. Süleyman el-Ezdi, *Kitâbu'l-mesâhif* (tah. Muhammed b. Abdüh), Faruk el-Hadîse Yay. Kahire 2002, s. 154; Cemaleddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzi, *Funûnu'l-efnân fî uyûni'l-Kur'ân*, Daru'l-Beşâir, Beyrut 1987, s.379; Ebu Abdillâh Bedreddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân* (tah. M. Ebu'l-Fazl İbrahim), Daru'l-Marife, Beyrut 1957, I, 140.

⁷ Fatır, 35/25.

⁸ Al-i İmran, 3/184.

de söylenebileceğini ifade etmektedir. Hatta Bakara 38'de *فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ* فَمن تبيع هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ binaları farklı amaca yönelik olan تَبِعَ geçmekteyken Taha 123'de *فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى* فَمن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى yine binası farklı anlamı aynı olan تَبِعَ fiili geçmektedir. İlk ayette ziyade harf olan elif/ا ve ta/ت hazfedilmiştir. Yusuf süresi *قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ* قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ 85. ayetinde, لا ترال anlamına gelen تَفْتَأُ fiilinin başında bulunması gereken لا harfi hazfedilmiştir. Benzer durumu İmru'l-Kays'ın *“Başımı ve diğer organlarımı önünde kesseler لا أبرح kesseler Allah'a yemin olsun ki oturmaya devam edeceğim”* şiirinde لا أبرح şeklinde olması gereken أبرح ifadesinde لا harfinin hazfedilmesinde görmekteyiz⁹. Hatta muzari fiili olumsuzlaştıran لا olumsuzluk harfi Sa'd bin Ebî Vakkas tarafından içki içmemesi konusunda uyarılan Ebu Mihcen es-Sekaff'nin şu beytinde görülmektedir¹⁰

رأيت الخمر صالحة وفيها ... مناقب تملك الرجل الحليما

فلا والله أشربها حياتي ... ولا أسقي بما أبدا ندبما

“Faydaları akli başında adama zarar verse bile içkiyi faydalı gördüm, - Allah'a yemin olsun ki hayatım boyunca onu içmeyeceğim, kesinlikle ona yoldaş olmayacağım.”

Hz. Peygamberin ashabını anlatan Enes b. Malik'ten *ثم يصلون ولا ينأمون* ثم يصلون ولا ينأمون şeklinde gelen bu haber ile *ثم يصلون لا يتوضؤون* لا يتوضؤون şeklinde gelen başka bir haberde atif harfi vav/و/ın hazfedildiği görülmektedir. İkinci haber *ثم يصلون لا يتوضؤون* vav/و/ın hazfedilmiştir¹¹. Atif harfi olan *ثم يصلون لا يتوضؤون* vav/و/ın Kuran'da hazfedilmesine ise Ali İmran sûresi *لَا يَأْتُونَكُمُ خَبْرًا وَلَا وَدُوا مَا عَشْتُمْ قَدْ بَدَتِ* لَا يَأْتُونَكُمُ خَبْرًا وَلَا وَدُوا مَا عَشْتُمْ قَدْ بَدَتِ şeklindeki 118. ayetini örnek olarak gösterebiliriz. Burada aslı *وقد بادت البغضاء* وقد بادت البغضاء şeklindedir. Aynı şekilde çoğulu *برامج* olan *برامج* örneğinde olduğu gibi çoğul yapılırken müfret isimlerin bazı harfleri hazfedilebilmektedir. Sibeveyh, harflerin hazfedilebileceğine dair Bakara 182 *بِمَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ* بِمَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ 182 ayetindeki *تضلل* لأن gerekirken lam/ل/ harfi cerri hazfedilerek *تضلل* أن şeklinde varit olan durumu gösterir¹². Dolayısıyla belagat açısından makama

⁹ Bkz. İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtib ve'ş-şâir*, Dâru Nahda, Kahire trs, II, 256.

¹⁰ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, II, 257.

¹¹ İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, II, 257.

¹² Sibeveyh, *el-Kitâb*, Thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî, 1408/1988, III, 154.

uygun olarak Mekki sûrelerin tekitli kullanımı daha uygun düşmektedir. Aynı ayetin Medine versiyonunda ise harf olan cer edatları hazfedilmiştir¹³.

Eğer harfler vaz' ve delalet açısından lüzum ifade etmiş olsalardı her halükarda hazfedilmemeleri gerekirdi. Buradan da şayet vurguya gerek yok ise harflerin hazfedilebileceğini anlamaktayız. Bütün bu örneklerden hareketle, Arap dilinde harflerin cümlelerin olmazsa olmaz bir ögesi olmayıp tamamlayıcı olarak adlandırabileceğimiz kuvvetlendirme üslubu olduğunu dolayısıyla hazfedilebileceğini söyleyebiliriz. O halde soru harfleri هل/hel ve /hemze de نعم ya da لا cevapları kastedildiğinde harf oldukları için hazfedilebilir. Bu iki soru harfinin zikri ise tekit amaçlıdır. Sözlü dil uygulamaları -ki Kur'an da sözlü kültür dil kültürüdür- dikkate alınarak harflerin kolaylıkla hazfedilebildiğini tekrar zikredelim.

I) Arap Dilinde İstifhâm

Arap dilinde soru üslubu belagat açısından azımsanamaz bir öneme sahiptir. Soru üslubunun insanlar arasında iletişimin devamında meramın hedefe ulaştırılması konusundaki rolü büyüktür. Mütakellim ile muhatap arasında daimi bir iletişim bulunur. Bu iletişimin verici, alıcı ve mesaj şeklinde üç yönü öne çıkar. Eğer hitap hakiki ya da manevi soru halini alırsa amaç çeşitlenir, soru şekli değişebilir. Dolayısıyla Arap dilciler de bu duruma kayıtsız kalmamış nahiv kitaplarında soru edatlarına bilhassa da soru harfleri, özellikleri ve kullanımlarına fazlaca yer ayırmışlardır.

İstifham kelimesi استفعال mazi fiil kökünden türetilmiş استفعال vezninde bir mastardır. Kelimenin kökü olan فهم fiili muhatabın sarf ettiği kelimelerin manasını tasavvur etmek manasına gelmektedir¹⁴. Bu mastarın başındaki zait harfler (ا، س، ت) talep bildirirler. Dolayısıyla istifham, daha önce bilinmeyen bir şeyi bunun için vaz' edilen edatlardan birisiyle öğrenmek istemektir. Arap dilinde sormakla ilgili istifhamdan başka istifsar, istizab, istintak ve istihbar gibi çok kullanımı olmayan birkaç kelime daha bulunmaktadır¹⁵. Arap dilinde istifham "Bir şeyin zihinde belirginleşmiş olmasını talep etmek¹⁶" olarak da tanımlanmıştır. Soru ifadeleri genelde bir ifadeyi tasdik (hükümün onaylanması) ve ta-

¹³ Bkz. Abdülazim İbrahim Muhammed, *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kurânî ve Simâtuhu'l-belâgiyye*, Mektebetu Vehbe, 1413/1992, II, 16-17.

¹⁴ İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, thk. Ahmet Haydar, Beyrut 1971, VII, 420.

¹⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Beytullah Beyat, Kum 1412, s. 414.

¹⁶ Sa'düddin Taftâzânî, *Muhtasarü'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, s. 197.

savvur (zihinde beliren birden fazla hükmün gerçeğini belirlemek) etmek amacıyla kullanılır¹⁷. Anlamak istenilen durum özne-yüklem ilişkisi içerisinde ise burada istifham tasdik için kullanılır. Şayet durum özne-yüklem haricinde ise istifham tasavvur için kullanılır. Örneğin هل قام زيد؟ “Zeyd kalktı mı?” cümlesinde soru ifadesi kalkma eyleminin gerçekleşmesi durumunu sorgulamak için, bir diğer ifadeyle Zeyd’e isnat edilen kalkma eylemini tasdik ettirmek için kullanılmıştır. Tasavvur anlamında kullanılan soru cümlesine örnek olarak من في الدار؟ “Evde kim var?” cümlesi verilebilir. Görüldüğü gibi soruyu soran kişi evde birisinin olduğunu bilmektedir. Burada soru soranın amacı evde bulunan şahsın kimliğini tayin ve tasavvur etmektir¹⁸. Arapçada soru edatlarından هل sadece tasdik için, hemze ise hem tasdik hem de tasavvur için kullanılır. Diğer soru edatları ise sadece tasavvur içindir¹⁹.

Arap dilinde soru edatları ve üslubu ile ilgili olarak Avnullah Enes Ateş “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması”²⁰; A. Yaşar Koçak, “Hemze (Arap Dilinde)”; “Sarf İlminde Hemze”; “Nahivde Hemze”²¹, M. Cevat Ergin “Arap Dilinde İstifham Edatları”²², A. İhsan Pala, “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”²³, Mustafa Kayapınar, “ ‘Hemze’ ve ‘Hel’ İstifham Edatlarının Kur’an-ı Kerim’de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı”²⁴, Sahip Aktaş, “Kuran’da İstifham Üslubu”²⁵, Aynı şekilde Arap âleminde de Uslubu’l-istifham

¹⁷ Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân el-Hatîb, *el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâğâ*, Kahire, I, 131-137.

¹⁸ Bkz. Taftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, s. 197-205.

¹⁹ Bkz. Taftâzânî, *Muhtasaru’l-me’ânî*, s. 131-140.

²⁰ Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 2016, s. 123 -141.

²¹ A. Yaşar Koçak, “Hemze (Arap Dilinde)”, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 13, 2008, s. 83-89; “Sarf İlminde Hemze”, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 14, 2009, s. 71-94; “Nahivde Hemze”, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 16, 2010/1, s. 83-103.

²² Mehmet Cevat Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE, Diyarbakır 1998.

²³ İhsan Pala, “Soru Cümlelerinin Emre Delâleti”, *Nüsha Dergisi*, sayı: 17, Bahar 2005, s. 67-84.

²⁴ Mustafa Kayapınar, *Hemze” ve “Hel” İstifham Edatlarının Kur’an-ı Kerim’de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 1999.

²⁵ Sahip Aktaş, *Kuran’da İstifham Üslubu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, FÜSBE, Elazığ 2006.

genel adı altında farklı çalışmalar da bulunmaktadır. Hüsni Abdulcelil'in "Esâlibu'l-istifhâm fi'ş-şiri'l-Cahil"²⁶ adlı kitabı bulunmaktadır.

1) Soru Harfi Hemze/i

Hemze istifham edatlarının aslı kabul edilir²⁷. Nitekim Sibeveyh'e göre hemze dışında istifham asıllı başka bir edat bulunmamaktadır²⁸. Ona göre هل gibi soru edatlarının başında önceleri hemze bulunmaktaydı. Daha sonra bunların müstakil soru edatı olarak kullanılışları yaygınlaşmış ve süreç içerisinde hemzeli kullanım terk edilerek hel/هل müstakilleşmiştir²⁹. İstifham edatlarından hemze Kur'an-ı Kerim'de 560 ayette geçmektedir.

A) Soru Hemzesi Çeşitleri

a) Basit Hali

Hemzenin cevapta evet veya hayır anlamını gerektiren kullanımını gerektiren istifham halidir. Bu hali oldukça az kullanılır.

أ أنت طالب؟ / Sen öğrenci misin?

لا، لست أنا طالبا / Hayır, ben öğrenciyim, ya da نعم، أنا طالب. / Evet, ben öğrenciyim, ya da لا، لست أنا طالبا / Hayır, ben öğrenci değilim.

b) Tesviye

سواء / sevâ' kelimesinden sonra kullanılması. Bu tür kullanımda evet ya da hayır değil de sunulan konulardan biri tercih edilir. Dahası eğer iki şey arasında tesviye var ise bunlardan biri muhatapça seçilmeye sevk edilir. Muhatabın üçüncü bir alternatif seçme hakkı bulunmamaktadır. Tesviye amaçlı hemze ile sorulan soruların cevapları verilirken لا/lâ (hayır) نعم/neam (evet) edatları kullanılmaz. Bunun yerine cümlede geçen bir kelime tekrar edilir.³⁰

سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ

²⁶ Hüsni Abdulcelil Yusuf, *Esâlibu'l-istifhâm fi'ş-şiri'l-Cahil*, Daru's-Sekâfe, Kahire.

²⁷ Nureddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidu'z-ziyâiyye*, thk. Usame Taha er-Rifâî, Daru'l-Kutubi'l- İslamiyye, İstanbul trs., s. 377.

²⁸ Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bişr Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1988, II, 99.

²⁹ es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'an*, Daru İbn Kesir, Beyrut 2000, I, 461.

³⁰ el-Lebidî, *Hemzetü'l-istifham fi'l- Kur'ani'l-Kerim*, el-Maktebetü'l-Vataniyye, Amman, s. 8.

“Bağışlanmaları için Allah’a dua etmişsin veya etmemişsin onlar için birdir.”³¹

وَسَوَاءَ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْتَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Kendilerini uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler.”³²

c) İnkârî/İbtâlî

Soru hemzesinden sonra içerik gerçek olmayıp yalan olduğunu ortaya koymak için kullanılır.

“Rabbiniz erkek çocukları size verdi de kendisi meleklerden kız çocuklar mı edindi?”³³

أَمْ يَشْهَدُونَ خَلْقَهُمْ “Yoksa yaratılışlarına tanık mı oldular?”³⁴

أَفَعَيَّبْنَا بِالْحَلْقِ الْأَوَّلِ “(Düşünseler ya) ilk yaratışta acze düştük mü?”³⁵

أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ “Allah kuluna kâfi değil mi?”³⁶

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ “Senin kalbini açıp genişletmedik mi?”³⁷

“Cehennemdekileri sen mi kurtaracaksın?”³⁸ Yani لست “Onların kurtarıcısı değilsin, sen onları kurtaramayacaksın” anlamına gelmektedir.

d) İnkârî Tevbîhî

Soru hemzesinden sonra gelen kısım gerçek ama faili kınanmakta, hoş karşılanmamaktadır.

“Kendi ellerinizle yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz?”³⁹

أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ “Allah’tan başkasına mı yalvarırsınız?”⁴⁰

³¹ Münafikun, 63/6.

³² Yasin, 36/10.

³³ İsra, 17/40.

³⁴ Zuhruf, 43/19.

³⁵ Kâf, 50/15.

³⁶ Zümer, 39/36.

³⁷ İnşirah, 94/1.

³⁸ Bakara, 2/30.

³⁹ Saffat, 37/95.

⁴⁰ Enâm, 6/40.

e) Takrir

Bir olayın olumlu ya da olumsuz olduğu konusunda muhatabın kabulü ve itirafına yönelik bir sorudur. Fiil, fail ya da meful bih'in ikrarıdır.

نصرت بَكْرًا، أأنت نصرت بَكْرًا، أبكرأ نصرت أ

“Bekir’e yardım ettin mi?”, “Bekir’e yardım eden sen misin?”, “Bekir’e mi yardım ettin?”

f) Tehekküm

Alay ve başa kakma amaçlı kullanılır.

قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْْبُدُ آبَاؤُنَا

“Ey Şuayb! Atalarımızın taptığı şeylerden vazgeçmemizi sana ibadetin (dinin) mi emrediyor?”⁴¹

g) Emir

Hemze istifham kalıbında emir ifadesi için kullanılabilir.

فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِي لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ

“Siz de (Allah’a) teslim oldunuz mu?”⁴² Buradaki sorudan amaçlanan ‘أسلموا’ (teslim olun)’ anlamıdır.

h) Taacüp

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَيْكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ

“Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?”⁴³

i) İstibta

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ

“İman edenlerin, Allah’ı anmak (ve vahyedilen gerçeği düşünmek)ten dolayı kalplerininin (heyecanla) ürperme zamanı gelmedi mi?”⁴⁴

أَبَشْرًا مِنَّا وَاجِدًا نَتَّبِعُهُ

“İçimizden tek başına bir beşere mi, ona ha uyacağız?”⁴⁵

⁴¹ Hud, 11/87.

⁴² Al-i İmran, 3/20.

⁴³ Furkan, 25/45.

⁴⁴ Hadid, 57/16.

⁴⁵ Kamer, 54/24.

B) Soru Hemzesinin Yazım Özellikleri

a) Soru Hemzesinin Vasıl Hemzesi Önüne Gelmesi

Soru hemzesinin vasıl hemzesi önüne gelmesi durumunda soru hemzesi kalır diğer hemze ise hem yazıda hem sözde düşer. Zira vasıl hemzesinin görevi konuşma esnasında geçişi sağlamaktır. Vasıl hemzesinin önüne soru hemzesinin gelmesi durumunda soru hemzesi baki kalıp vasıl hemzesi düşürülür⁴⁶.

ابن الرئيس أنت. Başkanın oğlu sensin.

Hemzesi vasıl olan ابن isminin önüne soru hemzesi إ'nin gelmesi durumunda uzatma yapılmadan أين şeklini alır.

أين الرئيس أنت؟ / Başkanın oğlu sen misin?

أين الرئيس أنت؟ / Başkanın karısı sen misin? / امرأة الرئيس

استضعف / Misafir ağırlamak

أستضعفت الرئيس؟ / Başkanı ağırladın mı?

اشترى / Satın almak

أشتريت الكتاب؟ / Kitabı satın aldın mı?

أخذتم عند الله عهداً

“Siz bunun için Allah'tan söz mü aldınız?”⁴⁷

أستكبرت أم كنت من الغالين

“Büyüklük mü taşıyorsun yoksa ululardan mısın?”⁴⁸

أستغفرت لهم؟

“Bağışlanmaları için Allah'a dua etmişsin veya etmemişsin onlar için birdir.”⁴⁹

أصطفى البنات على البنين؟

“Allah, kızları oğlanlara tercih mi etmiş!”⁵⁰

أطلع العيب

“O, gaybı mı biliyor, yoksa..”⁵¹

⁴⁶ Abdulalim İbrahim, *el-İmlâ' ve-tarkîm fi'l-kitâbeti'l-Arabîyye*, Mektebetu Garîb, Mısır Trs. s.44.

⁴⁷ Bakara, 2/80.

⁴⁸ Sâd, 38/75.

⁴⁹ Münafikun, 63/6.

⁵⁰ Saffât, 37/153.

أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا

“Allah hakkında yalan mı uyduruyor (yoksa).”⁵²

Şiirde de benzer kullanımlar bulunmaktadır.

فقالت: أَيْنَ قَيْسٍ ذَا؟ ... وَنَعَصُ الشَّيْبَ يُعْجِبُهَا⁵³

Kadın şöyle dedi: İbn Kays bu mu? Burada ابن kelimesinin önüne soru hemzesi gelmiş ve neticede أين şeklini almıştır.

b) Soru Hemzesinin Kasem İle Kullanımı

Yemin lafzı olan والله ifadesinin önüne soru hemzesi gelirse اللهُ şeklini alır. Kendisine yemin olunan isim و/vav'dan naşi mecrur olur. اللهُ لِتَفْعَلْنَ؟ ‘Allah’ın yapacağı mı?’ ifadesi aslında اللهُ أَتَقْسِمُ بِاللَّهِ لِتَفْعَلْنَ؟ ‘Allah’a yemin eder misin?’ ifadesi aslında de-mektir. Burada hem soru hem de yemin و/vav’ı ın var olduğu şekilde anlam verilir. Aynı şekilde soru harfi hemze/’nin yemin ifadeleri olan أَيْمُ – أَيْمُ kelimele-rinin önüne gelmesi halinde اللهُ؟ ve أَيْمُ اللهُ؟ iki hemze şeklinde imale yapılarak kullanılır⁵⁴.

c) Soru Hemzesinin Lam-ı Tarifin Önüne Gelmesi:

‘Adam bunu yaptı’ anlamına gelen الرجل فعل ذلك. cümlesinin hemze ile soru yapılacak olursa الرجل فعل ذلك؟ ‘Bunu adam mı yaptı?’ şeklini alır dolayısıyla ilk hemze okunur, lam-ı tarifin hemzesi ise sakin yapılarak imale edilmiş olur.

الله خيرٌ أما يشركون؟

“Allah mı daha hayırlı yoksa (O’na) koştukları ortaklar mı?”⁵⁵

حَرَّمَ أَمْ الْأُنثَيْنِ الذَّكَرَيْنِ

“De ki: ‘O, (bunlardan) iki erkeği mi, iki dişi mi haram kıldı?’”⁵⁶

آلآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ

“Şimdi mi? Hâlbuki daha önce (hep) baş kaldırmıştın.”⁵⁷

⁵¹ Meryem, 19/78.

⁵² Sebe, 34/8.

⁵³ Muhammed bin Yezid el-Muberrid, *el-Kâmil fi’-lluğati ve’l-edeb*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Daru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire 1997, II, 190; Emil Bedi’ Yakub, *el-Mu’cemu’l-mufassal fi şevâhidi’l-Arabiyye*, Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1996, I, 180.

⁵⁴ Abdülganî bin Ali ed-Dakr, *Mu’cemu’l-kavâidi’l-Arabiyye*, II, 253.

⁵⁵ Neml, 27/59.

⁵⁶ En’am, 6/143.

⁵⁷ Yunus, 10/91.

Ma'n bin Evs'in فَسَلَّ عَلَيْهِ جِسْمَهُ أَمْ تَعْبِدَا dűğű üzere اَلْحَب kelimesindeki lam-ı tarifiñ önüne soru hemzesi gelerek اَلْحَبْ şeklini almıştır⁵⁸.

d) Soru Hemzesinin Katı Hemzesinin Önüne Geçmesi

Kendilerine ehl-i tahkîk denilen Araplardan bir kısım gibi iki hemzenin bir araya gelmesini hoş karşılamayarak aralarını elif ile ayırmışlardır. Dolayısıyla أنت zamirinin önüne soru hemzesi gelmesi durumunda أَنْت şeklinde kullanmışlardır. Buna örnek olarak da Zü'r-Rumme'nin şu beyti verilebilir: فِيَا ظَبِيَّةٌ "Ey Celacil ile Neka arasındaki yumuşak verimli arazideki ceylan, bu sen misin ya da Ümmü Sâlim mi?" Hicaz âlimlerinden Ebû Amr da aynı görüşü benimsemiştir. Onlar وَأَنْتْ şeklinde kullanmalarına rağmen Ebû Temîm'in de aralarında olduğu diğer bir grup soru hemzesinin önünde başka bir kelime olmamasına binaen iki hemzenin arasına sakın bir elif getirmeksizin o ikisini أَنْتْ'yi; أَنْتْ de أَنْكْ şeklinde imâle yaparak okumuşlardır⁵⁹. Aynı şekilde soru hemzesi اِفعال babının mazi sığası önünde geldiğinde bazı kıraat ve kabile lehçeler imale yaparak okumuşlardır⁶⁰. ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ "Onları uyarsan da uyarmasan da (sonuçta) inanmayacaklardır"⁶¹.

C) Soru í/Hemzesinden Sonra ف/Fa ve و/Vav Gelmesi

أَفَأَنْتَ تُنْفِقُ مَنَ فِي النَّارِ / "Cehennemdekileri sen mi kurtaracaksın?"⁶² ayetinde görüldüğü üzere soru hemzesinden sonra fa harfi gelmiş olup anlamı tekit etmekte, sıradan bir soru olmayıp tam tersine 'sen onları cehennemden kurtaramazsın' şeklinde bir kesinlik ortaya konulmaktadır⁶³.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ

"(Kâfirler) yeryüzünde hiç gezmediler mi ki, kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğunu görsünler!"⁶⁴

⁵⁸ Müberred, *el-Kâmil fi'l-luğa ve'l-edeb*, II, 176.

⁵⁹ Sibeveyh, *el-Kitab*, III, 551.

⁶⁰ Ebu Mansur Muhammed bin Ahmed bin el-Ezherî el-Heravî, *Tehzibu'l-luğa*, thk. Muhammed İvad Murib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 2001, XXV, 491.

⁶¹ Bakara, 2/6. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. İbn Dürüsteveyh, *Kitâbu'l-küttâb*, thk. İbrahim es-Sâmîrânî, Daru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Kuveyt 1977, s.26-27.

⁶² Bakara, 2/30.

⁶³ Ahmed bin Faris bin Zekeriyya el-Kazvîni, *es-Sâhibî fi fikhi'l-luğa ve mesâiluhâ ve sunenu'l-Arab fi kelâmihâ*, nşr, Muhammed Ali Beydûn, 1997, s. 138.

⁶⁴ Yusuf, 12/109.

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

“*(Sana karşı çıkarlar) hiç yeryüzünde dolaşmadılar mı? Zira dolaşsalar elbette düşünecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu. Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz; lâkin göğüsler içindeki kalpler kör olur.*”⁶⁵

أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ

“*Onlar, her yıl bir veya iki kez (çeşitli belâlarla) imtihan edildiklerini görmüyorlar mı? Sonra da ne tevbe ediyorlar ne de ibret alıyorlar.*”⁶⁶

أَوَلَا يَذَّكَّرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا

“*İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır?*”⁶⁷

أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ

“*Onlar bilmezler mi ki, gizlediklerini de açıkça yaptıklarını da Allah bilmektedir.*”⁶⁸

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَرَأَيْتَ تَأْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

“*İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi.*”⁶⁹

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ

“*Göklerin ve yerin hükümrânlığına, Allah'ın yarattığı her şeye ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bakmadılar mı?*”⁷⁰

أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ

“*Benî İsrail bilginlerinin onu bilmesi, onlar için bir delil değil midir?*”⁷¹

Yukarıda verdiğimiz ayetlerden de anlaşıldığı üzere i/hemze soru harfinden sonra و/vav ya da ف/fa gelerek, zaten vurgu amaçlı kullanılan sorunun anlam ikinci defa kuvvetlendirilmiştir.

⁶⁵ Hac, 22/46.

⁶⁶ Tevbe, 9/126.

⁶⁷ Meryem, 19/67.

⁶⁸ Bakara, 2/77.

⁶⁹ Bakara, 2/260.

⁷⁰ Araf, 7/185.

⁷¹ Şuara, 26/197.

D) Soru  /Hemzesinin ه /H 'ya Dönüşmesi

Kalb Arap dili içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bazen yakın mahreçli sesler birbirine dönüşebilir. Bu durum soru hemzesinde de görülmektedir.

ه لرَجُلٌ فَعَلَ ذَلِكَ؟ yerine ه لرَجُلٌ فَعَلَ ذَلِكَ؟

ه نت فَعَلْتَ ذَلِكَ؟ yerine ه نت فعلت ذلك؟ ifadeleri kullanılabilir. Eğer hemze vasıl ise dilciler pek hoş karşılamamakla beraber yine de cevaz vermektedirler. ه نَدْتُمْ، ه زَيْدٌ فَعَلَ، ه سُطْفَى، ه فَتْرَى، ه زَيْدٌ فَعَلَ، ه يَا فُلَانُ! ه يَا فُلَانُ! ه زَيْدٌ فَعَلَ ذَلِكَ؟ ه رَبِيبٌ bin el-Bers 'nın şiirinde de ه  مَا تَنْتَهُ رِمَاخَنَا، ... بِأَسْيَافِنَا هَامَ الْمُلُوكِ الْقَمَاقِمِ şeklinde hemze yerine ه/ha kullanılmıřtır⁷².

Arap dilinde hemze soru edatlarının aslı kabul edilir. Arap dilcilerden bir grup dilimizde 'eşanamlılık' dediğimiz müteradif kelimeleri kabul etmemektedirler. Hatta Ebu'l-Hil l el-Asker  gibi bazı dilciler dilde eş anlamlılığın olmadığına dair "Fur k Luğaviyye" adlı eserler telif etmiřlerdir⁷³. Onlara göre m radif diye adlandırılan kelimeler aslında ya mecazi kullanım ya da başka bir amaca yönelik vazedilmiş farklı kelimelerden başka bir şey değildir. Bir anlam için konulmuş bir kelime varken, aynı anlam için başka bir kelimenin vazedilmesi abes kabul edilir⁷⁴. Bu durum birçok yerde birbirinin yerine kullanılabilen soru harfleri hemze ve hel edatlarında da görülmektedir. Dolayısıyla biz bunların aslında farklı vazedilmediklerini düşünmekteyiz.

Mahreçleri açısından  /hemze ile ه/ha sesleri boğazın en alt kısmından çıkan yakın seslerdir. Yakın seslerin birbirlerine dönüşmesi sık görülen bir hadisedir. Nitekim yukarıdaki örnekte de bu durum açıkça görülmektedir. Bizim kanaatimiz هل/hel soru edatı  /hemze harfinden türetilmiştir.  nce  /e sesi, ه/he sesine dönüşüp biri diğerinin yerine kullanılmaya başlanmış. Bilahare ه/he sesi l m-ı tarif ile marife olan isimlerin önüne gelmesi durumunda، ه+الدرس halini alıp vasıl ile okuduğunda هالدرس (he'd-ders) şeklini almıştır. Özellikle de kameri harfle başlayan bir ismin başına geldiğinde ه/he soru harfi, örneğin هالْقَلَمِ ifadesi ه+القلم halini almak durumundadır. L mı tarif Arapçanın asli unsuru olan bir harftir. Ne var ki Araplar konuşmalarında الحمد ifadesini 'e-hamdu', اسلام marife ismini هاسلام 'e'sl m' şeklinde seslendirmektedirler. Zaman içerisinde bu durum farklılık arz ederek lam-ı tarifi sakın olan   /   sesi önündeki ه/he

⁷² Bkz. İbn Manz r, *Lis nu'l-Arab*, XXV, 483.

⁷³ Bkz. Eb  Hil l el-Asker , *el-Fur ku'l-luğaviyye*, thk. Beytullah Beyat, Kum 1412.

⁷⁴ Geniş bilgi için bkz. Ali Kuşcu, 'Unk du'z-zev hir, s. 171-176.

soru harfiyle birleştirilip هل şekline dönüşerek müstakil bir kelime halini almıştır. Benzer durum ‘Su getir جئ بالماء/ جئ’ ifadesinde de görülmektedir. Zira جاء fiilinin emri olan جئ gel, ba/ب harfi cerri ile kullanılınca ‘getir’ anlamına gelmektedir. Bu kalıp günlük hayatta o kadar sık kullanılmaktadır ki son kelimeye ait olan ب/ba harfi cerri bir önceki ile kullanılmaya başlamış ve جئ جئ şekline almıştır. Burada hem lam-ı tarifi lam’ı düşürülmüş hem de ب/ba önceki جئ emrinin adeta asli bir harfi gibi kullanım kolaylığı sağlanmıştır.

2) Soru Harfi هل/Hel

Hel/هل sadece tasdik için kullanılır. Bundan dolayı muttasıla olan أم den sonra gelen bir muadil ile zikredilmez. Çünkü muttasıla olan أم sadece tasavvur sorularında kullanılır. هل ise sadece tasdik türü sorularda kullanıldığı ve muzari fiile gelecek anlamı kazandırdığından dolayı zaman yönü ağır basmaktadır. Dolayısıyla fiil ile olan ilgisi diğer edatlara göre daha fazladır⁷⁵.

Hel/هل muzari fiilin başına getirildiğinde س ve سوف gibi fiilin anlamını istikbale çevirir. Bu sebeple هل, hal ifade eden muzari fiilin başına gelmez. Çünkü هل fiilin gerçekleşmesi hususunda tereddüt bildirir. Oysa hal bildiren ifadelerde olaya şahit olduğundan tereddüt söz konusu değildir. Örneğin; هل تضرب هل تضرب ifadesi hâle delalet etmekte ve inkâr edilen fiilin şimdi gerçekleştiğini göstermektedir⁷⁶. Bu sebeple muzari fiilin anlamını istikbale çeviren هل, bu ve benzeri cümlelerde kullanılmaz. Doğru olanı hemzenin kullanılmasıdır. Aynı şekilde أتقولون أتقولون “Allah’a karşı bilmediğiniz bir şeyi mi söylüyorsunuz?”⁷⁷ ayetinde karineler o anki durumdan bahsedildiğini, geleceğe ait bir durumun söz konusu olmadığını göstermektedir⁷⁸. Buradaki istifham kınama anlamı taşımaktadır. Kınama şu anda veya geçmişte meydana gelmiş bir fiil için yapılır. Gelecekte meydana gelecek bir fiil için kınama söz konusu olamaz. Bu sebeple هل’in bu gibi yerlerde kullanılması uygun değildir.

Tehzibu’l-luğa’da soru harfi hel/هل ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir: “Züheyr’in أهل أنت واصله؟ şeklindeki sözünde هل ve أ beraber kullanılmıştır. Hâlbuki iki soru harfi bir arada kullanılmaz, dolayısıyla burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Seleme, Ferra’nın şöyle dediğini nakleder: Normal anlamı ile هل

⁷⁵ Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu’l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2014, s. 419.

⁷⁶ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 419.

⁷⁷ Yunus,10/68.

⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâhu’l-ulûm*, s. 421.

layan cümlelerin başına getirilmez. Dolayısıyla هل إنَّ الأمر مسافر؟ şeklinde kullanılmaz⁸⁴.

III) Vaz' İlimi Açısından Soru Harfleri /Hemze ve هل / Hel

Soru edatı olan hemze/i ve hel/هل'in ne amaçlı vaz' edildiği konusunda Arap dilbilimciler arasında farklı görüşler vardır. Bunlar istifham ya da istihbar ifadelerinden sadece biri ya da her ikisi için mi vaz' edilmiştir? Her ne kadar genel olarak ikisi için vazedildiği söylenirse de daha çok istihbar amaçlı vazedildiği yönündeki görüşler ağırlıktadır. İstihbar ile istifham arasında ince bir farktan bahsedilmektedir. O da ilk önce istihbar yani bir şeyin varlığı ya da yokluğu; olup olmadığını anlamak için değil de bilgi verme amaçlı olduğudur. Zira, *“Allah (kıyamet günü) şöyle dedi: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilah edinin dedin?"* ayetinde olduğu gibi istifham amaçlı değil de soruyu soranın bildiği bir bilgiyi soru sorulan kişiye aktarma isteğinden başka bir şey değildir, denilmektedir. Bu ayette soru üslubu kullanılarak belaği bir anlatım bulunmakta olup sorulan kişide bahsedilen bilginin kalıcı olması hedeflenmektedir. Bu ilk soru mukabilinde sorulan kişinin evet ya da hayır şeklinde cevap vermesi yerine 'bildiklerini anlat' anlamına gelen اذكر, أخبرني ile اسمعني gibi karşılık vermesi beklenilir. Eğer bu şekilde sorulan kişide bilgi oluşur ve konunun mahiyetini anlarsa amaç hâsıl olmuş demektir. Fakat sorulan kişi kendisine iletilen bilgiyi anlamayıp tekrar sorarsa işte burada artık istifhamdan söz edilebilir⁸⁵.

Yukarıda verdiğimiz Maide sûresi 116. ayetinde *أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي* şeklinde hemze ile varit olan cümlelerin cevabı evet ya da hayır olmadığı zaten devamda görülmektedir. *قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ* (İsa da) şöyle diyecek: *"Çünkü seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem benim için söz konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım elbette sen bunu bilir-din. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybı hakkıyla bilensin."* Ayetten anladığımıza göre İsa

⁸⁴ Bkz. Ebû Said es-Seyrâfî Hüseyin b. Abdillâh b. El-Merzubân, Şerhu Kitâbi Sibeveyh, Thk. Ahmed Hüseyin Mehdelî, Diru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2008, I, 482-483.

⁸⁵ İbn Faris Ebu'l-Hasen bin Zekeriyya, es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğati' ve suneni'l-Arab fî kelâmiha, Tah. Ahmed Sakr, Silsiletu'z-zehâir, Sayı 99, Kahire – 2003, s.197; es-Suyutî Celaluddin Abdurrahman bin Ebi Bekr, el-İtkân fî ulûmi'l-Kurân, el-Mektebetü's-Sahâfiyye, Beyrut - 1973, II/79.

böyle bir söz söylememiştir. Ama soru ile anlatılan bu durum, İsa'yı annesi Meryem'i kendilerinin Tanrı edindikleri ve de cezasını çekeceklerine ve de Allah'ın her şeyden müstağni olduğu sadece kendisinin İlah olduğuna işaret edilmektedir. قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا تَاجِبِينَ يَا إِبْرَاهِيمَ. “Şöyle dediler: Sen mi yaptın bunu Tanrılarımıza İbrahim!”⁸⁶ “Putta tapanlar, putların başına geleni görünce yapanın İbrahim'den başkası olmadığını aslında bilmekteydiler. Burada âdete “Biz aslında biliyoruz senin yaptığını ama yine de haydi yapmadığını söyle”, “bunu sen yapmadın inşallah” gibi bir anlam ifade etsin diye hemze ile sorulmuştur. İbrahim'in cevabı da evet/نعم ya da hayır/ لا şeklinde olmamıştır. Nitekim bir sonraki ayette كَانُوا يَتَطَفَّؤْنَ إِنْ كَانُوا فَاسْأَلُوهُمْ هَذَا فَعَلَهُ كَثِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَتَطَفَّؤْنَ (İbrahim) şöyle dedi: (Ne benim!) Tam tersine, onların şu büyükleri yaptı (konuşabilirse) ona sorun” denilmiştir. Görüldüğü üzere istifham edatı ile aslında bir olayın vahameti anlatılmak istenilmektedir. Yani buradaki soru üslubu istifham amaçlı değil de istihbar amaçlı bir soru olup yegâne ilahın Allah olduğuna muhataplarını götürmektedir.

Hemzenin لا/la, ما/ma ve ليس/leyse gibi olumsuzluk edatları ile kullanılması ise zaten doğrudan içeriğin onayı ya da durumun kabullenilmesinden başka bir şey değildir. Sonuçta bu tür sorularda بلى/belâ cevabı verilerek mefhumun zıttı tasdik olunur. Kur'an ayetlerinin tamamında bu durum görülmektedir. أَلَيْسَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ / “Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Haşa) Tabi ki (Sen bizim Rabbinizsin) dediler”⁸⁷. Aynı şekilde, أَلَيْسَ بِرَبِّكُمْ “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sorusuna da vurgulu bir cevap قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا “Tabi ki bunu onaylayıp kabul etmekteyiz, dediler.” şeklinde verilmiştir. (Allah aşkına) يَكُنْ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَشِيدٌ “Allah aşkına) yok mu içinizde akli başında bir adam?” sorusuna cevap ise قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي “Sen bizim kızlarında hakkımız olmadığını biliyorsun, ne istediğimizi iyi biliyorsun, dediler”⁸⁸ şeklinde verilmiştir. Görüldüğü üzere bu ayetlerdeki sorular aslında sorudan öte “aklınızı başınıza alın, doğruyu tasdik edin” gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim verilen cevaplar da bunu göstermektedir. أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ. “Sabah yakın değil mi?”⁸⁹ Yani “Tabi ki sabah yakındır, yakında kurtulacağız.” أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ. “Cehennemde kâfirlere yer mi yok!”⁹⁰ Yani “Tabi ki yer çoktur” demektir.. أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ. “Kuluna Allah yetmez mi?” Yani kuluna Allah tabi ki yeter. أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ. “Allah yüce ve intikam

⁸⁶ Enbiya, 21/62.

⁸⁷ Araf, 7/172.

⁸⁸ Hud, 11/78, 79, 80

⁸⁹ Hud, 11/81.

⁹⁰ Zümer, 39/32; Ankebut, 29/69.

alan değil midir?” Yani “Sakin aklınızdan çıkarmayın Allah yüce ve intikam alıcıdır.”⁹¹ Aynı şekilde Kuran’da, muhatabını tasdike zorlayan, aksini kesinlikle kabul etmeyen ليس/leyse ile sorulu anlatımla muhatabı “aksini düşünmeden kabule” götüren çok sayıda ayet bulunmaktadır⁹².

Kuran’da birçok ayette farklı formlarda لا/لا olumsuzluk edatı geçtiği gibi özel soru formunda آیا ya da أفلا şeklinde geçen ayetler de bulunmaktadır. Bu ayetlerde belagatin inceliklerini rahatlıkla görmek mümkündür. Zira bu soru formatı, evet ya da hayır amaçlı olmayıp, muhatabın dikkatini çekerek o konuya artık eğilmelerine yöneliktir ve bu durum belağî bir ifade ile istenilmektedir. Giriş kısmında da belirttiğimiz gibi Arap dilinde harfler cümlelerin asli unsuru olmayıp anlamı kuvvetlendirmek için vaz’ edilmiştir. Araplar, bazen pekiştirme ileri giderek birden çok pekiştirme unsurunu kullanmaktadırlar. Olumsuzluk bir hasır sebebi iken bunun yanında hemze ve de fa/ف ya da vav/و harfleri bir arada kullanılarak tam üç vurgu bir araya gelebilmektedir. وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ *“Kitab’ı okuduğunuz halde akletmez misiniz?”⁹³. Yani “Aklınızı başınıza toplayın” anlamındadır. أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ* ayeti de أفلا تعقلون anlamında aynı şekilde hemzeli olumsuz soru ile kullanılmaktadır⁹⁴.

Hemzenin tasdik anlamında kullanıldığı أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ *“Hiç düşünmez misin?” Hala ibret almıyor musunuz?”* şeklinde çevrilen⁹⁵ bu ibare aslında “Düşünmelisiniz, mutlaka düşünün, kör olmayın” gibi anlamlar ifade etmekte olup olumlu cevabı بلى / belâ olumsuz cevabı da نعم/neam olan bir basit soru değildir⁹⁶.

Görmek, anlamak, idrak etmek, hatırlamak gibi anlamlara gelen رأى fiili أَفَلَا يَرَوْنَ gibi türevleri de أفلا olumsuz soru edatları ile kullanılarak muhataplarına sorudan ziyade dikkat çekilmek üzere geçtiği görülmektedir⁹⁷. “Görmezler mi?” şeklinde çevrildiğini gördüğümüz bu ifade sorudan ziyade “Görsünler artık, bilsinler, hatırlasınlar, anlasınlar, görmezden gelmesinler” gibi anlamlar

⁹¹ Zümer, 39/36-37.

⁹² Bkz. Enfal, 8/30-53; Zümer, 39/60; Zuhuf, 43/51; 4Ahkaf, 6/34; Kıyame, 75/40; Tin, 95/8.

⁹³ Bakara/44-76. أَفَلَا تَعْقِلُونَ ibaresi Kuran’da çok sayıda geçmektedir. Ayrıca bkz. Al-i İmran 3/65; Yusuf, 12/109; Adiyat, 100/9; Mülk, 67/14.

⁹⁴ Benzer ayetler için bkz. Maide, 5/74; Muhammed, 47/24; Müminun, 23/68.

⁹⁵ Bkz. Ali Özek ve diğerleri, TDV *Kur’an-ı Kerim Mealî*, En’am, 6/50, 11/24, <http://arsiv.diyaretvakfi.org.tr/meal/mealindex.htm>. Erişim tarihi: 01.12.2016.

⁹⁶ Ayetler, siyak ve sibakları için bkz. Enam, 6/50; Yunus, 10/3; Hud, 11/24.

⁹⁷ Bkz. Taha 20/89; Enbiya, 21/30, Duhan, 44; Tevbe, 9/126.

ifade etmektedir. Aynı durum أَفَلَا يُبْصِرُونَ ve أَفَلَا تُبْصِرُونَ şeklinde kullanımlarını gördüğümüz رَأَى fiili ile yakın anlamlı olan أَبْصَرَ fiilinde de söz konusudur⁹⁸. Yakın anlama gelen نَظَرَ fiili de aynı kalıpta أَفَلَا يَنْظُرُونَ şeklinde geçmektedir⁹⁹. Yani “kör müsünüz; görün artık” anlamına gelmektedir.

Yine hissi fiil olan ve işitmek, duymak, söz dinlemek gibi anlamlara gelen سَمِعَ fiili de أَفَلَا olumsuz kalıbıyla kullanılarak muhataplarının konuya yoğunlaşmalarının vaktinin geldiğini belirtmek üzere varit olmuştur. Kuran’da أَفَلَا تَسْمَعُونَ ve أَفَلَا يَسْمَعُونَ şeklinde türevleri kullanılmakta olup TDV Mealinde “Hala işitmeyecek misiniz, hala kulak vermeyecekler mi?” şeklinde tercüme edilmiş olan bu ifadelerin sibakında Allah’ın ayetleri zikredilerek muhataplar itaate çağırılmaktadır. Dolayısıyla bunlar basit anlamda birer olumsuz soru olmayıp “İtaat edin artık, size itaat gerekir” gibi anlamlar ifade etmektedir¹⁰⁰.

Takva ifade eden اتَّقَى fiili de Kuran’da أَفَلَا ya da أَلا olumsuz soru edatı ile varit olmuştur. “Hala sakınmayacak mısınız” şeklinde tercüme edilmiş olan أَفَلَا تَتَّقُونَ ibaresi “Artık sakınmanızın, korkmanızın, adam olmanızın vakti geldi” şeklinde anlamak bağlama daha uygun düşmektedir.¹⁰¹ Aynı şekilde şükür anlamına gelen شَكَرَ fiili de أَفَلَا olumsuz soru kalıbıyla أَفَلَا لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ “Ta ki, onların meyvelerinden ve elleriyle bunlardan imal ettiklerinden yesinler. Hâla şükretmeyecekler mi (artık şükredin)?” ayetinde geçmektedir¹⁰².

Hemze ile olumsuzluk edatı arasına vav/و girerek de kullanılabilir.

أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلٍ وَمِمَّا يَكُنْ شَيْئًا / “İnsan düşünmez mi ki, daha önce o hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır?”¹⁰³

أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُرْسُونَ وَمَا يُغْلَبُونَ “Onlar bilmezler mi ki, gizlediklerini de açıkça yaptıklarını da Allah bilmektedir.”¹⁰⁴

Zan ifade eden ظَنَّ ile أَلا kalıbı kullanılabilir.

أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ “Onlar düşünmezler mi ki, büyük bir günde (hesap vermek için) diriltilecekler!”¹⁰⁵

⁹⁸ Bkz. Secde, 32/27; Kasas, 28/72.

⁹⁹ Bkz. Gaşiye, 88/17.

¹⁰⁰ Bkz. Kasas, 28/71; Secde, 32/26.

¹⁰¹ Bkz. Araf, 7/65; Yunus, 10/31; Müninun, 23/32; Şuara, 26/11, 106, 124, 142, 161, 177; Saffât, 37/124;

¹⁰² Yasin, 36/35.

¹⁰³ Meryem, 19/67.

¹⁰⁴ Bakara, 2/77.

Hemze, ۛ/lem olumsuzluk edatı ile kullanılabileceği gibi arasına vav/و girerek de çift vurgulu olarak da kullanılabilir.

“Size âyetlerim okunurdu da, siz onları yalanladınız değil mi?”¹⁰⁶

“(Melekler) ‘ne işde idiniz!’ dediler. Onlar da «Biz yeryüzünde çaresizdik» diye cevap verdiler. Melekler de: ‘Allah’ın yeri geniş değil miydi?’”¹⁰⁷

“Benî İsrail bilginlerinin onu bilmesi, onlar için bir delil değil midir?”¹⁰⁸

ۛ/lemin özel bir kullanım da vardır.

“O, (döl yatağına) akıtılan meninin içinden bir nutfeye (sperm) değil miydi?”¹⁰⁹

رَبَّنَا أَخْرِجْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ نُّجِبْ دَعْوَتَكَ وَتَتَّبِعِ الرَّسُولَ أُولَٰئِكَ تَكُونُوا آفَئِمَّةً مِّن قَبْلِ مَا لَكُم مِّن رَّوَالٍ

“Ey Rabbimiz! Yakın bir müddete kadar bize süre ver de senin davetine uyalım ve peygamberlere tâbi olalım» diyecekleri gün hakkında insanları uyar. (Onlara denilir ki:) «Daha önce, sizin için bir zevâl olmadığına, yemin etmemiş miydiniz?”¹¹⁰

Hissi fiil olan رأى fiilinin soru harfi hemze ile kullanılmıştır.

“Göğün boşluğunda emre boyun eğdirilmiş olarak uçuşan kuşları görmediler mi? Onları orada Allah’tan başkası tutamaz. Kuşkusuz bunda inanan bir toplum için ibretler vardır.”¹¹¹

“İnkâr edenler, göklerle yer bitişik bir halde iken bizim, onları birbirinden kopardığımızı görüp düşünmediler mi?”¹¹²

¹⁰⁵ Mutaffifin, 83/4.

¹⁰⁶ Müninun, 23/105.

¹⁰⁷ Nisa, 4/97.

¹⁰⁸ Şuara, 26/197.

¹⁰⁹ Kiyame, 75/37.

¹¹⁰ İbrahim, 14/44.

¹¹¹ Nahl, 16/79. Ayrıca bkz. Enâm, 6/6; Araf, 7/148; Neml, 27/86; Yasin, 36/31; Bakara, 2/143, 246, 256; Al-i İmran, 3/28; Nisa, 4/44, 49, 51, 60, 77; İbrahim, 14/19, 24, 28; Meryem, 19/83; Hac, 22/18, 63, 65; Nur, 24/ 41, 43; Furkan, 25/45; Şuara, 26/ 225; Lokman, 31/20, 29, 31; Fatır, 35/27; Zümer, 39/21; Mücadele, 58/7, 8, 14; Haşr, 59/11; Nuh, 71/15; Fecr, 89/6; Fil, 105/1.

“Düşünmediler mi ki, gökleri ve yeri yaratmış olan Allah, kendilerinin benzerini yaratmaya da kadirdir!”¹¹³

Kur'an-ı Kerim'de hemze soru edatının olumsuzluk ifade eden başka fiiller ile de أَفَلَمْ يَبْسُ gibi geçtiği görülmektedir. “Hala anlamadılar mı? Yani anlaşıyorlar artık, anlamındadır”¹¹⁴.

Doğruluğa eriştirmek anlamında هدى fiili de أَفَلَمْ ya da أَلَمْ kalıbı ile kullanılmaktadır¹¹⁵.

Kuran'da hemze ile yapılan soru kalıplarına baktığımızda bunların أَأَنْتَ لِلَّهِ كَاتِبٌ مِّنْ دُونِ اللَّهِ “İnsanlara sen mi ‘Allah’ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin’ dedin?” ayetinde¹¹⁶ olduğu gibi mazi fiilin başına, tekit için gelen açık zamirlerden önce, aynı şekilde أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْمَخْلُوقُونَ “Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?” ayetindeki¹¹⁷ gibi muzari fiilin veya أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ “Şimdi, sizi yaratmak mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı?” örneğindeki¹¹⁸ gibi muzari olarak yorumlanabilecek bir ifadenin başına gelebildiğini görmekteyiz.

“هل/Hel” ise kimi yerde, هل من هل عند هل لنا هل gibi haberin öne geçtiği ismin cümlesi ile kullanılmaktadır¹¹⁹. Haddi zatında haberin öne geçmesi doğrudan vurgudur. Dolayısıyla bu vurgulu cümle هل ile soruya çevrilerek sıradan bir soru olarak değil de katiyet ifade etmek üzere varit olmuştur. قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِّنْ عِلْمٍ “De ki bize açıklayacak bilginiz var mı?” ayeti “Bilginiz var mı; biliyor musunuz?” anlamında değil de “Tabi ki bilginiz yok” anlamındadır. Zaten ayetin devamı إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ “Zandan başka bir şeye uymuyorsunuz” ve devamında وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ “Siz yalan söylüyorsunuz” şeklinde açıklayacak bilgilerinin olmadığı ayan beyan ortaya konulmaktadır. İkinci bir örnek de يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ

¹¹² Enbiya, 21/30.

¹¹³ İsrâ, 17/99. Ayrıca bkz. Ra'd, 13/41, Nahl, 16/48; Ankebut, 29/19, 67; Rum, 30/37; Secde, 32/27; Ahkaf, 46/33; Enbiya, 21/30; Şuara, 26/7; Fussilet, 41/15; Mülk, 67/19, Yasin, 36/71, 77.

¹¹⁴ Ra'd, 13/31.

¹¹⁵ Taha, 20/120, 128; Secde, 32/26.

¹¹⁶ Maide, 5/116. Diğer örnekler için ayrıca bkz. Enbiya, 21/62; Vakıa, 56/69,72; Furkan, 25/17.

¹¹⁷ Vakıa, 56/59; Ayrıca bkz. Vakıa, 56/64.

¹¹⁸ Naziat, 79/27. Ayrıca bkz. Bakara, 2/140.

¹¹⁹ Al-i İmrân, 3/154; Enam, 6/148; Kaf, 50/30.

¹²⁰ Enam, 6/148.

“Bu işten bize bir şey var mı?”¹²¹ yani “bize ne, bizi ilgilendirmez” gibi bir anlamdadır. Nitekim ayetin devamında bu durumun tespiti “قُلْ إِنْ أَمَرَ كَلَهُ” / “De ki iş tamamen Allah’a aittir” şeklinde cevabi olarak niyetleri ortaya konulmaktadır. Görüldüğü üzere bu tür kullanımlar bir soru üslubundan ziyade konunun vurgulu bir şekilde ortaya konulması şeklinde değerlendirilmelidir¹²².

Hel, فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ayetinde “*Bunlardan vazgeçtiniz mi?*”¹²³ anlamından ziyade “*Artık bunlardan vazgeçin*”; فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ayetinde ise “*Sizler Müslümanlar mısınız?*”¹²⁴ anlamından çok “*Artık Müslüman olun!*” şeklinde emir ifade etmektedir. فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكَ. (Kıyamet gününde) hepsi Allah’ın huzuruna çıkacak ve zayıflar o büyüklük taslayanlara diyecekler ki: ‘Biz sizin tâbilerinizdik. Şimdi siz, Allah’ın azabından herhangi bir şeyi bizden savabilir misiniz?’ Onlar da diyecekler ki: «(Ne yapalım) Allah bizi hidayete erdirseydi biz de sizi doğru yola iletirdik.¹²⁵” Ayette savabilirsiniz anlamında değil de “Azabı bizden savın” şeklinde emir içermektedir. Zaten cevaben de “Biz kendimizden savdık da siz mi kaldınız” anlamına gelen bir söz ile serzeşihte bulunmaktadırlar.

Kur’an-ı Kerim’de hel / هل soru edatının mazi fiil ile geçtiği de görülmektedir. Bu ayetler incelendiğinde هل soru harfinin mazi fiillerle de sıradan evet ya da hayır cevabına yönelik olmadığı, aksine içeriğin pekiştirilmesine yönelik olduğu görülür. “Musa’nın sözü sana geldi mi?”¹²⁶ ayetinde, anlatıldığı üzere muhatabın evet ya da hayır deme ihtimali bulunmamaktadır. “Kesinlikle onun sözünü bilirsin, unutma, hatırla” gibi anlamlara gelmektedir. Zaten ayetin devamında da “Hani o bir ateş görmüştü...” şeklinde hatırlatıcı ve tamamlayıcı bilgi verilmektedir. Dahası Hz. Muhammed muhatap alınarak Musa olayı diğer Müslümanlara ibretlik olarak anlatılmaktadır. Diğer bir ayette de bizzat evet/نعم cevabı verilerek فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ “Rabbinizin vaat ettiklerini gerçek buldunuz mu? Evet dediler.” Zaten ayetin sibakında “Biz Rabbimizin bize vaat ettiğini gerçek bulduk”¹²⁷ bilgisi verildikten sonra böyle bir soru varit olmuştur. Tabii ki cevabın evet olması beklenir. Hatta bizzat ayette ‘evet’ cevabı verilerek konu tasdik edilmekte/ettirilmektedir.

¹²¹ Al-i İmran, 3/154.

¹²² Benzer kullanımlar için ayrıca bkz. Araf, 7/53; Yunus, 10/34, 35; Nahl, 16/35.

¹²³ Maide, 5/91.

¹²⁴ Hud, 11/14.

¹²⁵ İbrahim, 14/21.

¹²⁶ Taha, 20/9.

¹²⁷ Araf, 7/44.

Bazen de هل/hel ile yapılan sorularda bilginin onayı değil de bilgisizliğin onayı vurgulanmaktadır. قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ “Yusuf dedi ki: Siz, cahilliğiniz yüzünden Yusuf ve kardeşine yaptıklarınızı biliyor musunuz?”¹²⁸ Tefsirlerde belirtildiğine göre Hz. Yusuf’u kuyuya atan kardeşleri, bu en küçük kardeşlerine de daima hakaret ve eziyet ederlerdi. Dolayısıyla kendileri tarafından bilinen bir konunun yine o kişilere sorulması abesle iştigaldir. Allah da her türlü abesten beridir. O halde burada başka bir amaca yönelik olarak هل/hel ile soru varit olmuştur. O da “Sakin unutmayın yaptıklarınızı, siz unutsanız da biz unutmayacağız” gibi anlamlara gelmektedir. Zemahşeri, olayın çirkinliğine vurgu yapıldığını belirtir¹²⁹.

Arap dilinde olumsuz cümleler her zaman belagat açısından öne çıkmaktadır. Olumsuzdan olumluya gitmek belîğ ifadeler olarak kabul edilir. هل/hel bırakın istifham edatı olarak kullanılmasını bazen nefiy/olumsuzluk edatı olarak, لا ile kullanılır¹³⁰. Bu durumda da hasr yapılmış olur. Dolayısıyla هل/hel’in sadece “mi?” sorusu için vazedilmediğini görüyoruz. هَلْ يَهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ “Zalimler güruhundan başka kimse helak edilmez. / Sadece zalimler güruhu helak edilir.”¹³¹ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ¹³² “Sadece yaptıklarından dolayı cezalandırılacaklardır.”¹³² Bununla birlikte belki soru kalıbıyla “Yaptıklarından başka bir şeyle mi cezalandırılacaklar?” şeklinde de çevrilebilir. Dilimize nasıl aktarırsak aktaralım. هل/soru harfi; temel bir soru edatı olması dışında belîğ bir ifade ile dikkat çekerek bilgi vermek amacına matuf bir göreve sahiptir¹³³.

Kuran’da هل/hel muzari fiil ile de geçmektedir. Anlamı diğerlerinde olduğu gibi anlamın onaylanmasından başka bir şey değildir. قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِي بِمَا عَلَّمْتَنِي رَسُولًا “Musa ona: ‘Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardımı edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi.’”¹³⁴ Burada ‘tabi olmayacağı’ hel soru harfi ile ifade edilmiştir. Nitekim devamı olan 67 ve 68. Ayetlerde “Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin?” şeklinde tabi olunmaya-

¹²⁸ Yusuf, 12/89.

¹²⁹ Ebu’l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmizi’t-Tenzil*, Dâru’l-Kutubi’l-Arabi, Beyrut 1407, II, 500.

¹³⁰ Ebu’l-Feth Osman bin Cinnî, *el-Hasâis*, el-Heyetu’l-Mısıryye, I, 168.

¹³¹ En’am, 6/47.

¹³² Araf, 7/147.

¹³³ هل/hel’in kullanımları içi ayrıca bkz. Bakara, 2/210; Enam, 6/158; Araf, 7/53; Tevbe, 9/52; Yusuf, 12/64; Yunus, 10/102; Najl, 16/33; İsrâ, 17/93; Enbiya, 21/3.

¹³⁴ Kehf, 18/66.

cağı açıklanmıştır. Bu konuda diğer bir örnek de *“De ki: Size, (yaptıkları) işler bakımından en çok ziyana uğrayanları bildirelim mi?”*¹³⁵ Burada muhatabın hayır deme ihtimali bulunmamaktadır. Öyleyse buradaki soru edatı هل/hel, bir konuya dikkat çekmek, daha iyi anlaşılmasını sağlamak için kullanılmıştır. Ayetin devamında “İyi işler yaptıklarını sandıkları halde, dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.” şeklinde zaten sorunun amacı olan cevap verilmiştir. Sorudan ziyade kuvvetlendirme amacına yönelik Kur’an-ı Kerim’de pek çok örnek bulunmaktadır¹³⁶.

Kuran’da هل/hel soru harfinin tesviye amaçlı سواء ile kullanıldığını da görmekteyiz. Bu tür sorularda, iki ya da daha fazla taraftan birinin tercihi değil de durumun olmazlığı ifade edilmektedir. Bu yönüyle tek tercihli olan ifadeleri, olumsuzluk edata ve لا’ının beraber kullanıldıkları hasra benzetmek mümkündür. *“De ki: Görenle (anlayan) görmeyen (anlamayan) bir olur mu? Düşünmüyor musunuz?”*¹³⁷ Burada “Tabi ki bir olmaz” anlamı kastedilmiştir. *“Onlar eşit olurlar mı? Doğrusu hamd Allah’a mahsustur. Fakat onların çoğu (bunu) bilmezler.”*¹³⁸ Görüldüğü üzere iki zümrenin de her halde eşit olmayacakları ifade edilmektedir. Hemen devamında da zaten onların bunu anlayamayacakları ifade edilmiştir¹³⁹.

Kur’an-ı Kerim’de hel/هل sorusuna yine aynı soru ile cevap verildiği de görülmektedir. Soruya soruyla yapılan cevap, sıradan bir evet ya da hayır anlamından öte muhataba olayı vurgulu bir şekilde anlatan hasr üslubundan başka bir şey değildir. Kaf süresi 50. (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) ayeti bu duruma en güzel örnek teşkil etmektedir. Ayette birkaç vurgu birden bulunmaktadır. Hem fiilin faili biz/نحن şeklindedir hem de soruya evet ya da hayır şeklinde değil de yine هل sorusu ile cevap verilmiştir. Ayrıca o gün cehenneme *sorarız* değil de *deriz* ifadesi geçmektedir. Bu ayet TDV Mealinde “O gün cehenneme «Doldun mu?» deriz. O da «Daha var mı?» der.” şeklinde verilmiştir. “*Tabii ki dolmam, asla dolmam*” şeklinde anlamak daha uygun düşmektedir. Ayrıca gelecek zamanda cereyan edecek bir konu mazi fiil ile kullanılmıştır. Zemahşeri, “*Cehennemini her gireni alabilecek kadar geniş ve*

¹³⁵ Kehf, 18/103.

¹³⁶ Bkz. Tevbe, 9/127; Maide, 5/59, 60; Enam, 6/148; 18/94; Meryem, 19/65, 98; Taha, 20/40, 120; Hac, 22/15.

¹³⁷ Maide, 5/50.

¹³⁸ Nahl, 16/75.

¹³⁹ Benzer ayetler için bkz. Hud, 11/24; Ra’d, 13/16; Nahl, 16/76.

oraya girenlerin çok olduğunu tahyil ve tasvir için bir soru üslubu kullanılmıştır” der¹⁴⁰.

Dolayısıyla Arap sözlü geleneğinde soru harfleri olan hel/هل ve hemze/ı, evet ya da hayır anlamına gelen sorularda genellikle zikredilmemektedir. Eğer zikredilirse de normal bir sorudan öte tekit, taaccüp, tasdik gibi anlamlar ifade etmektedir. Sözlü geleneğe uygun olarak peyderpey inen Kur’an ayetlerinde de hel/هل ve hemze/ı soru harflerinin tekit amaçlı varit olduğu görülmektedir. Hatta başka bir harf ya da olumsuzluk gibi farklı bir formda kullanılarak hasır ifade etmektedir. Bu iki harf olumsuzluk formunda gelen *الست بريكيم* ayetinde olduğu gibi muhatabını tasdiğe zorlayan *بلى* cevabı için; *فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ* ayetinde olduğu gibi ‘artık vazgeçin’ anlamına gelmesi için kullanılmaktadır. Hazfi caiz olan bir harfin zikredilmesi vurgu ifadesine yönelik bir kullanımdır. Aynı durum hel/هل ve hemze/ı soru harfleri için de geçerlidir. Bu da şunu göstermektedir: Bu iki soru harflerin cümlede zikredilmesi doğrudan anlamı güçlendirmeye yönelik olup, bu tür kullanımlarla içeriğin tasdik edilmesi amaçlanmaktadır.

Kaynakça

- A. Yaşar Koçak, “Hemze (Arap Dilinde)”, *Şarkiyat Mecmuası*, sayı: 13, 2008, s. 83-89.
- Abdulalim İbrahim, *el-İmlâ’ ve’t-tarkîm fi’l-kitâbeti’l-Arabiyye*, Mektebetu Garîb, Mısır tsz.
- Abdülazim İbrahim Muhammed, *Hasâisu’t-ta’biri’l-Kur’ânî ve simâtuhu’l-belâgiyye*, Mektebetu Vehbe I - II, by. 1992.
- Ali Kuşcu, *‘Unkûdu’z-Zevâhir fi nazmi’l-cevâhir*, thk. Ahmed Afîfî, Daru’l-Kutubi’l-Mısriyye, Kahire 2001.
- Ali Özek ve diğerleri, *Kur’an-ı Kerim Meali*, TDV, (<http://arsiv.diyantevvakfi.org.tr/meal/mealindex.htm>.) Erişim tarihi: 01.12.2016.
- el-Askerî, Ebû Hilâl, *el-Furûku’l-Luğaviyye*, thk. Beytullah Beyat, Kum 1412.
- Avnullah Enes Ateş, “İstifhâm Üslûbunun Mecâzi Kullanımları ve Meallere Yansıması”, *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, 2016, s. 123 -141.
- el-Cevzi, Cemaleddin Ebu’l-Ferec Abdurrahman, *Funûnu’l-efnân fi uyûni’l-Kur’ân*, Daru’l-Beşâir, Beyrut 1987.
- ed-Dakr, Abdülganî b. Ali, *Mu’cemu’l-kavâidi’l-Arabiyye*, by., tsz.

¹⁴⁰ Zemhaşeri, *el-Keşşaf*, 4, 388.

- el-Enbari, Ebu'l-Berakat Kemaleddin Abdurrahman b. Muhammed el-Ensari, *Esrâru'l-Arabiyye*, Dâru'l-Erkam, Beyrut 1999.
- _____, *el-İnsaf fi mesâilî'l-hilaf beyne'n-nahviyyin el-Basriyyin ve'l-Kufiyyin*, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 2003.
- İbn Ebî Dâvud, Ebu Bekir Abdullah b. Süleyman el-Ezdi, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh, Faruk el-Hadîse Yay., Kahire 2002.
- el-Ezherî, Ebu Mansur Muhammed bin Ahmed el-Heravî, *Tehzîbu'l-luġa*, thk. Muhammed İvad Murib, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, Beyrut 2001.
- Emil Bedî' Yakub, *el-Mu'cemu'l-mufassal fi şevâhidi'l-Arabiyye*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- Hüsni Abdulcelil Yusuf, *Esâlibu'l-istifhâm fi ş-ş-ri'l-cahilî*, Daru's-Sekâfe, Kahire tsz.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2013.
- İbn Dürüstüveyh, *Kitâbu'l-küttâb*, thk. İbrahim es-Sâmîrânî, Daru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Kuveyt 1977.
- İbn Faris, Ahmed bin Zekeriyya el-Kazvîni, *es-Sâhibî fi fikhî'l-luġa ve mesâiluhâ ve sunenu'l-Arab fi kelâmihâ*, nşr, Muhammed Ali Beydûn, Beyrut 1997.
- İbn Hişam el-Ensârî, Cemaluddin Abdullah, *Şuzûru'z-zeheb*, thk. Berakât Yusuf Hebbût, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1994.
- İbn Manzur, Ebu'l Fadl Cemalüddin Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye I - XV, thk. Ahmet Haydar, Beyrut 1971.
- İbnu'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fi edebi'l-kâtib ve ş-ş-âir*, Dâru Nahda I - IV, Kahire tsz.
- İhsan Pala, "Soru Cümlelerinin Emre Delâleti", *Nüşa Dergisi*, sayı: 17, Bahar 2005, s. 67-84.
- Kazvîni, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahman el-Hatîb, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâġa*, I - II, Kahire tsz.
- el-Lebidî, *Hemzetü'l-istifham fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, el-Mektebetü'l-Vataniyye, Amman 1992.
- Mehmet Cevat Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, DÜSBE, Diyarbakır 1998.
- Mustafa Kayapınar, *Hemze" ve "Hel" İstifham Edatlarının Kur'an-ı Kerim'de Nahiv ve Belagat Açısından Kullanımı*, Yayınlanmamış Yüksek Li-

- sans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 1999.
- el-Mubberred, Muhammed bin Yezid, *el-Kâmil fi'l-luġa ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1997,
- Nureddin Abdurrahman el-Câmî, *el-Fevâidu'z-ziyâiyye*, thk. Usame Taha er-Rifâî, Daru'l-Kutubi'l- İslamiyye, Beyrut tsz.
- Sahip Aktaş, *Kuran'da İstifham Üslubu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, FÜSBE, Elazığ 2006.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed b. Ali, *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2014.
- Sibeveyh, Amr b. Osman b. Kanber Ebû Bişr, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Mektebetu'l-Hancî I - IV, Kahire 1988.
- Seyrâfi, Ebû Said es-Seyrâfi Hüseyin b. Abdillâh b. El-Merzubân, Şerhu Kitâbi Sibeveyh, Thk. Ahmed Hüseyin Mehdelî, Dıru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I-V, Beyrut 2008
- es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân*, Daru İbn Kesir I - II, Beyrut 2000.
- Taftâzânî, Sa'düddin, *Muhtasaru'l-me'ânî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
- ez-Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer, *Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kutubi'l-Arabi I - IV, Beyrut 1407.
- ez-Zerkeşi, Ebu Abdullâh Bedreddin Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır, *el-Burhan fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Ebu'l-Fazl İbrahim, Daru'l-Marife I - IV, Beyrut 1957.

The Use and Laying of هل / Hal and أ / Hamzah Question Letters in Arabic

Citation / ©-Alp, M. (2017). The Use and Laying of هل / Hal and أ / Hamzah Question Letters in Arabic, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 89-118.

Abstract- *In this research, the use of هل/hal and أ/hamzah question letters in Arabic language has been examined. In the Arabic language, letters are complementary elements that are used in a cumulative manner. Names and verbs in the terms of Laying are rarely removed from the point of appearance. Question letters are frequently removed. The question letters هل/hal and أ/hamzah may not be mentioned in the question for yes or no answer. These two prepositions are aimed at the point of citation except for asking questions. This purpose is nothing more than a complete denial or rejection of the content of the sentence such as consolidation, astonishment, elimination, behest and belong to something. Even this monotype constructed with هل/hal and أ/hamzah is sometimes used together with the letters ل أولاً, أفلم, هل من, هل ل to increase the degree of strengthening. As in the other letters, these two question letters mean verbally, even if they are not used at the beginning of a question which requires yes or no answer, the answer is self-explanatory. The Quran descended according to the verbal culture. However, we see that the question letters often pass in the Quranic verses. Just as in the questions of "أألسنت بربكم" and "يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول" the task of these letters is to express the emphasis in meaning, rather than a simple question. In the verbal tradition, it is expected that someone who has been exposed to such questions should confirm the content in a positive sense.*

Keywords- Asking questions, هل / hal, أ / hamzah, laying

İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtâl Ayetlerini Yorumlama Yöntemi

Doç. Dr. Sami KILINÇLI*

Atıf / ©- Kılınçlı, S. (2017). İşârî Te'vil ve Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtâl Ayetlerini Yorumlama Yöntemi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 119-155.

Öz- İslam tarihinde ortaya çıkan Kur'an'ı yorumlama çabalarından biri de işârî/irfânî te'vil anlayışıdır. Sûfiler kendi anlayışlarının Kur'an'dan kaynaklandığını açıklamak ve görüşlerini ayetlerle temellendirerek insanlara ulaştırmak için işârî tarzda eserler telif etmişlerdir. Sûfilerin bu anlayışında ayetlerin zâhirî anlamları gözetilmekle birlikte kalplerine doğan işâret ve ilhamlar da te'vilin rotasını belirlemiştir. Bu eserler son dönemlerde her ne kadar işârî tefsir olarak tanımlanmakla birlikte sûfiler eserlerini tefsir olarak değil, hakâik, letâif, keşf gibi kendi irfânî te'vil tarzlarına göre isimlendirmişlerdir. Bu eserlerin en meşhurlarından biri de Kuşeyrî'nin Letâifu'l-İşârât isimli kitabıdır. Kuşeyrî bu eserinde cihad ve kıtalle ilgili ayetleri genel olarak zâhirî anlamlarına ve tarihî bağlamlarına uygun olarak açıklamakla birlikte birçok ayeti de işârî tarzda te'vil etmiştir. Sûfiler, insanın en büyük düşmanı kendi içindeki nefsi olduğundan hareketle cihadı büyük cihad, düşmanla yapılan cihadı ise küçük cihad olarak isimlendirdikleri için Kuşeyrî'nin te'villerinde de nefisle cihad konusu öne çıkmıştır. Kuşeyrî ayetleri yorumlarken sûfî düşünceye ait kalp, nefis ve sır gibi kavramlara da yer vermiştir.

Anahtar sözcükler- Tasavvuf, sûfî, te'vil, nefis, cihad



Makalenin geliş tarihi: 27.10.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi, e-posta: kilinclisami01@gmail.com

Giriş

Kur'an'ı Kerim ilk ayetlerinin nazil olmaya başlanmasıyla birlikte anlama faaliyetine konu olmuş ve tarihsel süreçte tefsir ve te'vil kavramları çerçevesinde farklı usuller geliştirilerek tarihi süreçte çok geniş bir literatür oluşmuştur.

Müslümanların genel tefsir algıları rivayet ağırlıklı tefsirlerin yanı sıra fikhî, kalamî ve lügavî tefsir eserleri çerçevesinde şekillenmiştir. Felsefî, diğer ifadeyle burhanî te'vil anlayışı ise genel anlayışın dışında kaldığı için bazı âlimlerce eleştirilmiştir.¹ Aşağıda da nakledeceğimiz üzere nazarî ve feyzî/işârî olarak iki farklı şekilde değerlendirilen irfânî/iş'ârî te'vil anlayışı da farklı açılardan eleştirilmiştir.

Biz bu makalede iş'ârî te'vil anlayışının² ne olduğu, hakkında neler söylendiğine dair bazı temel bilgiler nakletmekle birlikte asıl olarak bu te'vil türünün ana metinlerinden biri olan Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât* isimli eserinde cihad ve kıtal ayetlerinin nasıl anlaşılıp yorumladığını ortaya koymaya çalışacağız.

1. İşârî Te'vil Hakkındaki Mütâlaalar

İmam Maturîdî (v. 333/944) tefsirin Kur'an'ın inişine şahit olan, bağlamı bilen sahabeye, te'vilin ise fukahaya ait olduğunu³ açıklamış; Vâhidî (v.

¹ Felsefî/Burhânî tefsir anlayışa yönelik eleştiriler, değerlendirmeler için bkz. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, VII. Baskı, Kahire, 2000, I, 308-318; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996, II, 30-40. Beyanî, burhanî ve irfânî te'ville ilgili olarak bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul, 1999, s. 17-603.

² "İşârî tefsir" kullanımıyla ilgili olarak Mustafa Öztürk, "Klasik dönemde sûflerin Kur'an ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade maksadıyla işaret, i'tibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelime ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" tabiri yaygınlık kazanmıştır. Bize göre "işârî tefsir" tabiri hem anlam hem de kullanım açısından sorunludur. Bu konudaki yapılan tanımlara göre sonuçta "işârî tefsir" diye isimlendirilen şey aslında tefsir değil, te'vidir. Bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli değerlendirme "tasavvufî-irfânî te'vil"dir." demektedir. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013. s. 81-82, 84. Biz de bu değerlendirmelere bağlı kalarak işârî te'vil tabirini kullanacağız. Bununla birlikte nakilde bulunduğumuz kaynaklardaki "işârî tefsir" şeklindeki kullanımları asıllarına uygun olarak kaydedeceğiz.

³ Ebû Mansûr el-Maturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, th. Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I, Baskı, Beyrut, 2005, I, 349.

468/1076) de aynı doğrultuda Kur'an tefsirinin nakil ve semadan ibaret olduğunu, tefsir alanında vahyin nüzulüne şahitlik eden sahabilere ait nakillerden bağımsız olarak, akıl-tedebbür ve re'y-tefekkür temelinde görüş beyan etmenin caiz olmadığını açıkça ifade ederek "kitap ve sünnet dışında kalan ve bu ikisine dayanmayan her ilim batıldır. Bu konuda Hz. Peygamber, sahabiler ve tabiün işi sıkı tutmuşlar ve kendi re'yi ile görüş belirtenin doğru bir görüş ortaya koymuş olsa bile hatalı kabul etmişlerdir."⁴ demektedir. Bu açıklamalara göre tefsir sahabeye ait bir faaliyettir ve rivayete dayanması gerekmektedir. Vâhidî'nin "Ebu Abdurrahman es-Sülemî *Hakâiku't-Tefsir* adlı bir kitap yazmış; eğer o eserinin tefsir olduğuna inanıyorsa küfre girmiştir." dediği nakledilmektedir. Vâhidî başkalarını eleştiren, rahat konuşan bir karaktere sahip olduğu için⁵ naklettiğimiz görüşünde de bu yönünün ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Sözlükte "bir nesneyi gösterme, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etme, dolaylı ve kinâyeli anlatım" gibi manalara gelen işâret,⁶ tasavvufta "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme; ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılacak kadar gizli olan mânâ" şeklinde tanımlandığı için keşf ve ilhamla Kur'an ayetlerinin bir kısmının veya tamamının yorumlandığı tefsirler de işârî (remzî) tefsir adını almıştır. Söz konusu gizli anlamları kavramanın yolu olarak görüldüğü için tasavvufa "işâret ilmi" de denilmiştir.⁷ Aşağıdaki nakillerde de görüleceği üzere sûflerin Kur'an yorumları tefsir olarak kabul edilmemekle birlikte birçok âlim tarafından yine de tefsir kavramı da yer verilerek işârî tefsir olarak kaydedilmiştir.

"İşârî tefsir" kullanımıyla ilgili olarak Mustafa Öztürk'ün ifadesine göre, "Klasik dönemde sûflerin Kur'an ayetleriyle ilgili görüş ve yorumlarını ifade

⁴ Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994. I, 47-49.

⁵ Bkz. Ebû Amr Takıyyüddîn İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâilü İbnis-Salâh*, nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986, II, 196; Bkz. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut 1984, XVIII, 342; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 105; Suyûtî, *el-İtkân*, II, 472. Ayrıca bkz. Uludağ, "İşârî Tefsir", XXIII, 426-427. Vâhidî'nin hayatı ve görüşleri için bkz. Hadiye Ünsal, "Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı:1, s.135-164.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, th. Heyet, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs, IV, 2358.

⁷ Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XXIII, 424-425.

maksadıyla işaret, i'tibar, hakikat, latife, sır gibi çeşitli kelime ve terimler kullanılmış, son dönemde ve günümüzde ise "işârî tefsir" tabiri yaygınlık kazanmıştır."⁸

"Aslında sûflere ait yorumların 'işârî tefsir' şeklinde isimlendirilmesi, 'tefsir' kavramının gelişi güzel biçimde isti'mal edilmesidir. Ayrıca, bu isimlendirmenin modern dönemde revaç bulduğu belirtilmelidir. Günümüzdeki Kur'an ve tefsir araştırmalarıyla kıyaslandığında, dini ilimlerle ilgili ıstılah ve kavramları kullanma hususunda geçmiş ulemaya ait eserlerin çok daha titiz ve dakik ifadeler içerdiği gerçeği teslim edilmelidir. Sûflere ait yorumların 'tefsir' değeri taşıması bir yana, bu yorumların mana ve muhteva itibarıyla okuyucunun pratik hayatında anlamlı bir karşılık bulması da söz konusu değildir."⁹ "Bize göre sûflerin Kur'an yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahip olduğu için bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli değerlendirme "tasavvufî-irfânî te'vil"dir."¹⁰ demektedir.

Biz de bu değerlendirmelere bağlı kalarak çalışmamızda kendi ifadelerimizde işârî te'vil tabirini kullanacağız. Ancak nakilde bulunduğumuz kaynaklardaki "işârî tefsir" şeklindeki kullanımları asıllarına uygun olarak kaydedeceğiz.

Sûflere göre Kur'an'da mevcut kelime, lafız ve cümlelerin ilk bakışta akla gelen dış (zahr-zâhir) anlamlarından başka bunların sûflerin mârifetteki derecesine göre halka halka genişleyen iç (batn-bâtın) mânaları da vardır. Bu mânaya ulaşmak, bilgi birikimi ve tefekkür kabiliyetinin yanında ahlâkî olgunlukla birlikte keşf ve ilham gibi bilgi kanallarının açık olmasıyla mümkündür. Sûflerin kalbe doğan işaretler ve/veya bâtinî manalarla ilgili meşruiyet delilleri arasında tefekkür ve tedebbür ile Kur'an okumayı salık veren ayetler çok önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'ın dış anlamını Arapça bilenler, iç anlamını ise yakîn ehli olan ârifler bilebilir. Bununla birlikte mütedil mutasavvıflar zâhirî mânaya ve bu mânalardan çıkan şer'î hükümlere de büyük önem verdiklerinden bâtinî mânanın zâhirî anlamı geçersiz kılmaması gerektiğini de özellikle belirtirler.¹¹

⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013. s. 80.

⁹ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 91-92.

¹⁰ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 82.

¹¹ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 83; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011, XXIII, 424-427.

Tasavvufî yorumun meşruiyet delilleri arasında çok farklı yorumlara konu olan ve farklı şekillerde nakledilen “Kur'an'daki her ayetin zahır/zâhiri, batnı/bâtını; her harfin haddi, her haddin de matla'ı vardır.”¹² rivayeti bulunmaktadır.

İşârî te'vilin öncü isimlerinden Sülemî de (v. 412/1021) kendi te'vil anlayışına bu rivayetleri dayanak yapmıştır.¹³ Ancak bu rivayetler hem sübut hem delalet açısından ciddi problemler taşımaktadır. İbn Teymiyye'ye göre söz konusu rivayetler uydurmadır.¹⁴

Sûfîlerin Kur'an yorumları hakkında Zerkeşî, (v. 794/1392) “Sûfîlerin Kur'an tefsiri bağlamında söyledikleri şeyler tefsir değildir. Bunlar ancak onların Kur'an tilaveti sırasında fark ettikleri manevi hakikatler ve istiğrak halleridir.”¹⁵ denildiğini naklederken; Suyûtî (v. 911/1505) ise daha açık bir ifadeyle, “Sûfîlerin Kur'an'la ilgili görüş ve yorumları tefsir değildir.” demiştir.¹⁶

Kendisi de bir sûfî olan Şah Veliyyullah'a göre ise sûfîlerin işâretleri ve itibarları aslında tefsir ilminden değildir. Ancak bunlar, Kur'an'ı dinleyen ve tefekkür eden sâlikin kalbine doğan, kendisine keşf olunan şeyler veya kendisine verilen ma'rifettir. Bu durum Leyla ve Mecnun hikâyesini dinleyen aşığıın zihninde kendi aşkına dair bazı hatıraların canlanmasına benzemektedir.¹⁷

¹² Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Huseyn Selîm Esed, I-XIV, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Şam-Beyrut 1986-1992, IX, 81-83, 278. Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'ul-Fevâid*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, VII, 316; Ahmed b. İbrâhîm Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (I-IX), Âdil b. Sa'd (X-XVIII), I-XVIII, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009, V, 441-42.

¹³ Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezdî es-Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr)*, th. Seyyid İmrân, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 2001, s. 21-23. Ayrıca bkz. Bedreddin Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1971., II, 95; 104, 105; Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2006, II, 473-475. Zâhir-bâtın hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, İstanbul, 2011, s. 240-248.

¹⁴ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, III. Baskı, 2005, XIII, 124.

¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 105.

¹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 472.

¹⁷ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebîr fi Usûli't-Tefsîr*, Tefsir Usulü, İ'tisam Yay. Ankara, 2015, s. 222.

İbn Teymiyye'ye göre, "insanların çoğundan ya da bir kısmından saklı kalan bir ilim türü olarak bahsedilen bâtın ilmi iki çeşittir: İlki, zâhir ilmine aykırı olan bâtın; ikincisi de zâhire ters düşmeyen bâtın ilmidir. Bunlardan birincisi batıldır. Her kim, zâhiri ilme aykırı düşen bir bâtın ilmine ya da bu tür bir bâtının bilgisine sahip olduğunu iddia ederse hata yapmış olur. Bu takdirde o, ya mülhid-zındık ya da cahil ve dalalete düşmüş, hatalı biridir. İkincisine yani zâhire ters düşmeyen bâtın ilmine gelince; bu, zâhir ilmi çerçevesinde görüş beyan etme mesabesindedir. Dolayısıyla, doğru olabileceği gibi yanlış da olabilir. Bâtın, zâhire muhalif olmadığı ve yine genel kabul gören zâhire muhalefet açısından bir asılsızlığı bilinmediği sürece, doğru olarak kabul edilir. Şayet batıl olduğu bilirse, reddedilir. Ne doğruluğu ve ne de yanlışlığı bilirse, bu durumda yargıda bulunulmaz, susulur. Genel kabul gören zâhire aykırı olan bâtın örneği, İsmailiyye fırkasından, Bâtınî Karmatîler, Nusayrîler ve benzerleri ile yine bu fırkalarla aynı anlayışı paylaşan filozoflar, aşırı mutasavvıflar ve kalamcıların ileri sürdükleri iddialarda ifadesini bulmaktadır."¹⁸

"Bâtınî yorumlar konusundaki görüşler iki madde halinde özetlenebilir. Birincisi: İslami temel bilgilere/dinin temel ilkelerine aykırı olduğu için özü itibarıyla batıl olduğu için kabul edilmesi mümkün olmayan yorumlar. İkincisi: özü itibarıyla doğru olan manalardır. Sûfîler bu manaları Kur'an ve hadiste onların anladıkları anlamlardan farklı manaları içeren lafızlarla temellendirmekte ve bu yorumlarına da "işârât" diye isimlendirmektedirler. Nitekim Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin "*Hakaiku't-Tefsîr*" adlı eserinde buna dair pek çok örnek bulmak mümkündür. Ancak bu tür yorumlarda da lafız sadece bu anlama geliyor denilmesi Allah'a iftira olduğu için doğru değildir. Böyle bir iddia içermeyen yorumlar ise lafzın delaleti türünden değil itibar ve kıyas kabilinden yapılan yorumlardır. Bu yorumlar bir tür kıyastır. Fıkıhçılar bu tür yorumları kıyas, sûfîler ise işâret olarak isimlendirmişlerdir. Sonuç olarak bu yorumların da sahih ve bâtil olanları vardır."¹⁹

¹⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 125-126.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, XIII, 128-130. İbn Teymiyye'nin görüşlerine benzer görüşler serdeden Zürcânî, Zehebî ve Mennâu'l-Kattân görüşleri için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 251-260; 265-266; Muhammed Abdulazîm ez-Zürcânî, *Menâhilu'l-Irfân*, th. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1995, I, 127. Benzer açıklamalar için bk. Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, XI. Baskı, Kahire, 2000, s. 346-347.

Temel ilkeleri İbn Teymiyye tarafından ortaya konulup daha sonraki âlimler tarafından sistematize edilen söz konusu bu şartlar²⁰ Öztürk'e göre bir yönüyle tasavvufî-işârî yorum tarzını kontrollü biçimde Sünnî beyânî-kelamî sistemin içine alma, diğer yönüyle de Şif-İsmâilî geleneğe özgü bâtinî te'vil tarzını tümünden olumsuzlayıp dışarıda tutma işlevi görmektedir.²¹ Bu şartlar aynı zamanda işârî te'vil yönteminin Kur'ân'ın zâhirini iptal edecek şekilde olmaması gerektiği yönündeki kaygıları yansıtmaktadır. Bu kaygının temelinde ise dinin algılanmasında ve yaşanmasında sabit bir çerçevenin bulunması daha genel ifadeyle dinin korunması amacı bulunduğundan bu çerçevenin dışına çıktığı kabul edilen nazârî sûfî tefsir kabul görmemiştir.

Ulemânın farklı dönemlerdeki bu eleştirilerini dikkate alan ve gereksiz tartışmalara girmek istemeyen sûfiler Mustafa Öztürk'e göre, "Kur'an yorumlarını genellikle işaret, latife gibi kelime/kavramlarla ifade ederek, tasavvufî Kur'an yorumlarını muhtevi eserlerin tefsir diye isimlendirilmemesine özen göstermişlerdir. Söz gelimi Kuşeyrî (v. 465/1072) Kur'an'ın tasavvufî yorumuyla ilgili eserini Letâifu'l-İşârât, Necmeddîn-i Dâye (v. 654/1256) *Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî* (Aynu'l-Hayât veya et-Te'vilâtu'n-Necmiyye), ve Reşîdüddîn-i Meybüdü (v. 520/1126'dan sonra) *Keşfu'l-Esrâr ve Uddetu'l-Ebrâr*, İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725) *Ruhu'l-Beyân* diye isimlendirmiştir. Gerçi Sehl et-Tüsterî'nin (v. 283/896) her sureden birkaç ayetin tasavvufî yorumunu içeren eseri *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin (v. 412/1021) eseri ise *Hakâiku't-Tefsir* ismini taşır; fakat Tüsterî'nin eseri bizzat kendi telifi olmadığı gibi, eserin bu şekilde isimlendirilmesi de ona ait değildir. Hakâik, letâif, keşf gibi isimlendirmelerden de anlaşılacağı üzere, sûfilerin Kur'an yorumları tefsirden çok farklı bir niteliğe sahiptir. Bize göre bu tür yorumlarla ilgili en isabetli değerlendirme "tasavvufî-irfânî te'vil"dir. Sûfilerin te'villeri aslında "î'tibar" kavramında ifadesini bulan irfânî düşünce ve kıyasın ürünüdür."²²

Kur'an'ın sûfî/irfânî tarzda ilk olarak yorumlayan Sülemî eserinin muaddimesinde şunları kaydetmektedir: "Zâhir ehli Kur'an'ın müşkilâtı, ahkâmı,

²⁰ Bkz. Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, XI. Baskı, Kahire, 2000, s. 348. Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, II, 13; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 21. Ayrıca bkz. Mahmut Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24, "103-148," s. 106.

²¹ Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 90.

²² Öztürk, *Tefsirin Halleri*, s. 81-82. Ayrıca bkz. Uludağ, "İşârî Tefsir", XXIII, 427.

îrabı, dilsel yönü, mücmeli, müfesseri, nâsih ve mensûhu gibi konularda pek çok eser vermişlerdir. Ancak hakîkati bilenlerin (süfflerin) açıklamaları ise düzensiz bir şekilde sadece Ebu'l-Abbas el-Atâ ve İmam Ca'ferî Sadık'tan nakledilmiştir. Ben bu bilgileri ve hakikat ehline, şeyhlere ait açıklamaları sure tertibini dikkate alarak gücüm ve gayretim nisbetinde derlemek istedim. İbn Mes'ud'un Rasulullah'tan naklettiğine göre 'Kur'an yedi harf üzere vahyedilmiştir. Her ayetin zahır, batnı vardır. Her harfin ise had ve matla'ı vardır.' Buna yakın bir tarzda İmam-ı Ca'fer de, 'Allah'ın kitabı ibadet, işâret, letâif ve hakâik olmak dört esasa dayanmaktadır. İbadet avâma, işâret havasa, letâif evliyaya, hakâik ise enbiyaya aittir.' demiştir.

H. Ali ise, "Her ayetin zâhir, bâtin, had ve matla' olmak üzere dört anlamı vardır." Kur'an'ın zâhiri onu tilavet etmek, bâtinı anlamak, haddi ibare, işâret, ahkâm, helal ve haram; matla' ise Allah'ın o ayetle kuldand istediğidir. Allah Kur'an'ı ibâre, işâret, letâif ve hakâik olarak kılmıştır. İbadet dinlemeye, işâret akla, letâif müşâhadeye ve hakâik ise istislama/ Allah'a teslim olmaya bağlıdır."²³

Bu makalede cihad ve kıtal ayetleriyle ilgili görüşlerini tahlil edeceğimiz Kuşeyrî ise eserine kendi te'vil yöntemiyle ilgili şunları kaydetmektedir: "Evliyasının kalplerini irfanıyla açan, yoluna girmek isteyenlere burhanının ışıklarıyla hakkın metodunu ortaya koyan, imanın tahkikini arzu edenlere basireti lütfeden, seçtiği sevgili kulu Muhammed'e hidayet ve mucize olarak furkanını indiren, âlimlerin göğsüne Kur'an'ın ma'rifetini ve te'vilini yerleştiren, onları Kur'an'ın nüzulünün ve kıssalarının ilmiyle şereflendiren, kitabının vad'i, va'di, muhkemi, müteşâbih ve nâsihine imanla âlimleri rızıklandıran; kullarının en seçkinlerini (mutasavvıfları) Kur'an'ın esrarının, işâretlerinin incelikleriyle onların basiretlerini nurlandıran, rumuzlarının esrarına işâret eden Allah'a hamd olsun. Bu seçkin kullar diğer insanlara gizli kalan gaybın nurlarını bilmeye has kılındılar. İnsanlara bu hakikatlerin inceliklerini anlatıp, ona işâret ediyorlar ve en güzel şekilde açıklıyorlar. Onların insanlara anlattıkları ve anlatmadıkları her şeyin hükmü Allah'a aittir.

²³ Sülemî, *Tefsîru's-Sülemî (Hakâiku't-Tefsîr)*, I, 19-23. Bu rivayetler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, 3. Baskı, Ankara, 2014, 250-259.

Bizim bu kitabımız ma'rifet ehlinin lisanıyla Kur'an'ın işaretlerinden bir kısmını açıklamaktadır. Bu açıklamalar ayetlerin lafızlarının manalarına, usullerine bağlı kalınarak yazılmıştır.”²⁴

Meşhur sûflerden ve *el-Bahru'l-Medîd* isimli eserin müellifi olan İbn Acibe ise (ö. 1224/1809) tefsirinin mukaddimesinde şunları kaydetmektedir: “En yüce ilimlerden biri de tefsirdir. Bu ilimde ancak insanlardan öğrenilen Arap dili, sarf, lügat, beyan, fıkıh, hadis ve tarih gibi ilimlerde derinleştikten sonra imanın tadını alan kemal ehlinen bir kişinin sohbetiyle zevk, hal ve makam açılarından tasavvufa dalan kişi bu konuda yetkili olabilir. Bu yetkinliğe sahip olmayan kişinin tefsir konusunda susarak gücü oranında şeriat ilimleriyle iştigal etmesi en doğru yoldur.

Bil ki zâhir ehli için Kur'an'ın zâhiri, bâtın ehli için de Kur'an'ın bâtını vardır. Bâtın ehlinin tefsirini ancak bâtın ehli tadıp, anlayabilir. Bunların dışındakiler bu tür tefsirleri anlayamaz ve tadını alamaz. Bu tür bâtını tefsirlere zâhir anlam açıklandıktan sonra ince, hassas, dikkatli bir şekilde işaret edilmesi gerekir. Bu işârî yorumlar akıl üstü bir kaynaktan geldiği, rivayetlerle bilinemeyeceği için anlama yetenekleri bu işaretleri kavramaya yetmeyenlerin onları inkâr etmeye çalışmaması ve bu sırlara teslim olması gerekir.

Bu yorumları kabul etmeyen muârizların ‘Bu tür yorumlar Allah ve Rasulü'nün kelamını değiştirmektir’ demeleri seni işârî yorumları kabul etmekten alıkoymasın. Eğer sûfler kendi yorumları hakkında ‘bu ayetin esas manası budur’ demiş olsalardı o takdirde bu tavır ayetin değiştirilmesi olurdu. Ancak sûfler ayetin zâhiri anlamını göre kabul edip, açıkladıktan sonra kendi yorumlarını yapıyorlar.”²⁵

Bütün bu yorumlar sûflerin eserlerini bilinçli bir şekilde ayetlerin nüzul vasatındaki ilk anlamı tespit etmek anlamındaki tefsir çalışması anlamında yapmadıklarını, kendi usullerince Kur'an'ı anlayıp yorumladıklarını göstermektedir.

²⁴ Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâfu'l-İşârât*, th. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, I, 5.

²⁵ Ahmed b. Muhammed b. Acibe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, th. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire, 1999, I, 49-50.

2. Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât İsimli Eseri

Rebûlevvel 376'da (Temmuz 986) bugün İran'ın Türkmenistan sınırı yakınındaki Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüvâ yöresinde doğan Kuşeyrî baba tarafından Kuşeyr, anne tarafından Benî Süleym kabilesine mensuptur. Küçük yaşta babasını kaybedince akrabalarından Ebü'l-Kâsım el-Yemânî'nin himayesinde büyüdü, Arapça ve edebiyat bilgilerini ondan öğrendi. Biniciliğe ve silâh kullanmaya heves etti; iyi bir binici ve silâhşör oldu.

Kuşeyrî, babasından miras kalan köyüne konulan ağır verginin hafifletilmesini sağlamak ve hesap öğrenip maliye memuru (müstevfî) olmak amacıyla genç yaşta Nîşâbur'a gitti. Burada bir rastlantı sonucu dönemin tanınmış sûfilerinden Ebû Ali ed-Dekkâk'ın sohbet meclisine katıldı ve kendisinden etkilenerек müridi olmak istedi. Dekkâk ona önce ilim tahsil etmesini söyledi. Bunun üzerine Kuşeyrî Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den Şâfiî fıkhını öğrendi. Ayrıca kelâm âlimi İbn Fûrek'in, onun vefatından sonra Ebû İshak el-İsferâyînî'nin derslerine devam etti. İsferâyînî'nin kendisine derslerine devam etmesi gerekmediğini, kitaplarını okumasının yeterli olduğunu söylemesi, onun bu sıralarda kelâm ilminde oldukça ileri bir seviyeye ulaşmış olduğunu göstermektedir. Kuşeyrî bu dönemde Bâkılânî'nin eserlerini inceleyerek Eş'ârî kelâmını benimsedi. İlimle meşgul olduğu bu yıllarda bir yandan da mürşidi Dekkâk'ın sohbetlerine devam ederek tasavvufî alanda kendini geliştirdi. Dekkâk onu kızı Fâtıma ile evlendirdi ve medresesinde ders vermesine izin verdi. Hadis ilmiyle de uğraşan Kuşeyrî el-Müstedrek müellifi Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Hüseyn el-Haffâf, Ebû Nuaym el-İsferâyînî, Ebû Bekir Abdûs el-Müzekkî, Ebü'l-Hasan el-Ahvâzî gibi muhaddislerin derslerine devam etti. Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere birçok tanınmış muhaddis kendisinden hadis rivayet etti.

Mürşidi Dekkâk'ın vefatından (405/1015) sonra Ebû Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye intisap ederek tasavvufî bilgisini ve tecrübelerini arttıran Kuşeyrî'nin etrafında çok sayıda öğrenci toplandı, ayrıca halkın saygı ve güvenini kazandı. Ali b. Hasan el-Bâharzî, Kuşeyrî'nin güzel hitabeti ve etkili vaazlarından söz ederken taşâ hitap etse onu bile eriteceğini, meclisine şeytan getirilip bağlansa tövbe edeceğini söylemektedir.

Tasavvuf literatürünün temel kitapları arasında yer alan er-Risâle adlı eserin de müellifi olan Kuşeyrî Nîşâbur'daki medresesinde 437'de (1045)

başladığı hadis derslerini ölümüne (465/1072) kadar yirmi yedi yıl boyunca sürdürdü.

Tasavvuf, kelâm, hadis, fıkıh, tefsir, gramer, lügat ve edebiyat gibi ilim dallarında geniş bilgisi olan Kuşeyrî fıkıhta Şafîî, itikadda Eş'arî mezhebine bağlıdır. Daha çok mutasavvıf kimliğiyle tanınan Kuşeyrî tasavvuf tarihinin en önemli kaynaklarından sayılan *er-Risâle*; esmâ-i hüsnâyî şerhettiği *et-Tahbîr fi't-Tezkîr*; zikir âdâbına dair *Tertîbü's-Sülûk fi Tarîki'llâh*; gramer terimleri ve kurallarının tasavvufî tarzda yorumlandığı *Nahvü'l-Kulûb* gibi eserlerinin yanı sıra kendisinden sonrakileri de etkileyen *Letâifu'l-İşârât* isimli bir tefsir de yazmıştır.²⁶

Kuşeyrî tefsirinde hocası Sülemî'den çok istifade etmiştir. Metodu, Sülemî'nin metoduna yakındır. İleri sürülen fikirler, Sülemî'nin tefsirindeki fikirlerdir. Ancak bu tefsirde senetler atılmış, kaynaklardan bahsedilememiştir. Yani Kuşeyrî, Sülemî tefsirindeki bilgileri kendi düşünce potasından geçirerek yazmıştır.

Kuşeyrî, ayetin özetle manasını verdikten sonra çeşitli anlamları üzerindeki görüşlere değinir: "Bazıları şöyle anlıyor, bazıları böyle anlıyor." der. Şahıs zikretmeden tasavvuf ehli arasında dolaşan anonim manaları sıralar, sonra fasıl diye attığı bir başlıkla va'z uslubuna geçer, içli bir ifade ile zühd ve Tanrı sevgisine dair manalar verir. Gerçekten bu ifadeler, kendisinin çok güzel bir vaiz olduğunu, büyümlü bir ifade yeteneğine sahip bulunduğunu gösterir.²⁷ Eserinde bazı ayetleri zâhiri anlamlarına göre bazılarını da işârî usulle açıklamaktadır. Bazı yerlerde de sûfî yorum yaptığını cümleye "işâreten..."²⁸ şeklinde başlayarak ihsas ederken bir çok yerde böyle vurgu yapmadan doğrudan işârî yorumlara geçmektedir. Tefsirinde tüm ayetlere yer vermekle birlikte geniş açıklamalara da girmemektedir.

²⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmî'n-Nübelâ*, XVIII, 227-233; Zeynuddin Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Tabakâtu's-Sûfiyye el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999, II, 186-189; Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI, 474; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir, *DİA*; XXIII, 427.

²⁷ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 100.

²⁸ Bkz. Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 92, 93, 94, 95, 96, 402, 411.

3. Cihad ve İslam'daki Önemi

Arap dilinde “cehd-cühd” mastarıyla kökteş olan cihad kelimesindeki asıl mana Cevherî'ye (ö. 400/1009'dan önce) göre “tâkat”tir.²⁹ Buna mukabil diğer bazı dilciler “cehd”in meşakkat, “cühd”ün tâkat anlamına geldiği yahut her ikisinin de vüs'at ve tâkati (güç, kudret) ifade ettiğini de kaydetmişlerdir.³⁰

Cihad ve mücâhede kelimeleri düşmana karşı bütün imkânları seferber etmek anlamına gelmektedir. Cihad görünen düşmanla, şeytanla ve nefisle olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.³¹ Zâhiri cihad, Allah'ın kelimesinin, dininin en yüce olması için kâfirlerle yapılan savaş ve mülhitle karşı delillerle yapılan cihaddır. Bâtını cihad ise cihadın en zoru olan nefis ve şeytanla yapılan cihaddır. “Büyük cihaddan küçük cihada döndük” rivayeti de bunu anlatmaktadır.³²

Bir müslümanın Allah'a taat yolunda tüm gayretini ortaya koymasını ifade eden bir kelime ve kavram olarak tüm çeşitleriyle Müslüman şahsiyet ve İslam toplumunun oluşmasında, varlığının sürdürülmesinde çok önemli bir kavram olan cihad Kur'an-ı Kerim'de isim olarak dört, bundan türeyen fiil şeklinde yirmi dört yerde geçmektedir; “cihad eden” anlamındaki mücahid ise iki âyette zikredilmiştir.³³ Bu âyetlerin bir kısmında³⁴ cihad kelimesinden doğrudan savaşın kastedildiği anlaşılmakta, bir kısmında da cihad “Allah'ın rızasına

²⁹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970, I. 486; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984, II. 460.

³⁰ Bkz. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, th. Muhammed Halil Aytânî, Dâru'l-Ma'rife, IV. Baskı, Beyrut, 2005, s. 108; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Matbaatü Hükümeti'l-Küveyt, İkinci Baskı, Mansûra 1994, VII. 534; Mecduddin Muhammed b. Ya'kub el-Fîruzabâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Mektebetu'l-İlmiyye, trs. II, 401.

³¹ İsfehânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, s. 108; Semîn el- Halebî, *Umdetu'l-Huffâz*, s. 651.

³² Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim es-Semin el-Halebî, *Umdetu'l Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996, s. 651; Fîrûzabâdî, *Besâiru Zevi't-Temyîz*, II, 402-403.

³³ Bkz. Muhammed Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbatu Daru'l-Kütübü'l-Mısriyye, Kahire, 1364. s. 183.

³⁴ Bkz. et-Tevbe 9/41, 44, 81, 86.

uygun bir şekilde yaşama çabası" şeklinde özetlenebilecek olan genel anlamıyla geçmektedir. Bu kapsam genişliğine rağmen İslâm hukukçularının daha çok "müslüman olmayanlarla savaş" anlamındaki cihada ağırlık vermeleri, bu tür cihadın hukukî bir mahiyet arzetmesi ve birtakım hukukî sonuçlar doğurması sebebiyledir. Nitekim fıkıh kitaplarında, başta savaş ve barış münasebetleri olmak üzere devletler hukukuyla ilgili konuların ele alındığı bölümler "kitâbü'l-cihâd" (veya kitâbü's-siyer) şeklinde adlandırılmıştır. Bunun yanında nefisle mücâhede şeklindeki cihadla daha çok tasavvuf ehli ilgilenmiştir. Bu sebeple cihadın savaştan ibaret olduğunu düşünmek gerçeği yansıtmadığı gibi cihada yalnız savaş anlamının verilmesi, Kur'an ve Sünnet'te ifade edilen anlam ve kapsamı bakımından eksik ve yanlış sayılır.³⁵

4. Tasavvuf Geleneğinde ve Kuşeyrî'ye Göre Cihad

İslam geleneğindeki hâkim cihad anlayışının fakihler ve fakih müfessirlerce şekillendirildiği, dolayısıyla büyük resmin fıkıh-tefsir literatüründe resmedildiği şüphesizdir. Buna mukabil mutasavvıflar cihad konusundaki yaklaşımlarıyla farklı bir anlayışı temsil etmektedir.³⁶ Bu gelenekteki cihad anlayışı, "Küçük cihaddan büyük cihada döndük" (*race'nâ mine'l-cihâdî'l-asğar ile'l-cihâdî'l-ekber*) mealindeki rivayete dayanır. Ali el-Kârî (v. 1014/1605) gibi bazı âlimler bu rivayetin senet/sübut yönüyle zayıf olduğu tespitinde bulunmuş,³⁷ söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber bir gazve dönüşünde sahabilere, "Hayırlı bir yere, aynı zamanda küçük cihaddan büyük cihada döndünüz" buyurduğunda sahabiler, "Büyük cihad nedir" diye sorduklarında Rasulullah, "Kulun hevâsıyla mücahadesidir" buyurmuştur. Ancak rivayetin meşhur olan şekli "Büyük cihaddan küçük cihada döndük" şeklindedir. "Bu rivayeti Beyhakî (v. 458/1066) ve Gazâlî (v. 505/1111) zayıf bir senetle sahâbi Cabir b. Abdillah'tan nakletmiş; Hatîp el-Bağdâdî (v. 392/1002) de bu rivayeti Tarih'inde aynı raviden nakletmiştir. Ancak İbn Hacer el-Askalânî (v. 852/1449) bunun tâbiûn kuşağından İbrahim b. Ebî Able'ye (v. 152/769) ait bir söz olduğunu,

³⁵ Ahmet Özel, "Cihad", *DİA*, İstanbul, 1993, VII, 527-528.

³⁶ Mustafa Öztürk, "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", *İslam Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad Çalıştayı*, Kuramer, İstanbul, 2016. s. 103.

³⁷ Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali el-Kârî, *el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbâri'l-Mevdûa*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, İkinci Baskı, Beyrut 1986, s. 211-212.

zaman içinde dilden dile yayılarak şöhret bulduğunu belirtmiştir.³⁸ İbn Teymiyye (v. 728/1328) ise rivayetin asılsız/uydurma olduğunu savunmuştur.³⁹

Kuşeyri'ye göre zâhir cihad açıktan kâfirlerle yapılan ve "küçük cihaddan büyük cihada döndünüz/döndük" rivayetinde de anlatılan; bîatını olan ise nefis ve şeytanla yapılandır.⁴⁰ "Kişinin en büyük düşmanı göğsünde/kendi içinde bulunan nefsidir. Kulun nefsiyle olan en büyük cihad konusunda her çeşit riyazet yoluyla ona baskı uygulaması, kendisinden istenilen amelleri yerine getirmede tüm gücünü kullanarak ruhsat oluşturacak şekildeki te'villere başvurmadan her zaman en zor olan mücadele yöntemini tercih etmesi gerekir.

Tevbenin hakikati tam olarak günahattan vazgeçerek ona herhangi bir kalıntı/kırıntı bırakmamaktır. Kâfir şahıs nasıl şirkten vazgeçip İslam'a girip gereğince amel ettiğinde ondan el çekilir ve serbest bırakılırsa nefis boyun eğip, beşeri zaafı yok edilene/silinene kadar onunla mücadelenin devam etmesi gerekir.⁴¹ "Allah için cihad, ilk olarak haramları, sonra şüpheli durumları ve mubahları terk etmektir. Bunlara ek olarak da Allah'tan başkasıyla bağları kesmek ve her anında Allah'ın rızasına uymayan meşguliyetlerden kendini arındırarak Allah için bütün duyu organlarını yanlış şeylerden muhafaza etmen ve her nefeste Allah ile birlikte olmandır."⁴² "Kişi nefisini öldürmediği sürece cihadı sahih/doğru olmaz. Bunun için öncelikle kişinin kalbinden rahatını düşünmeyi çıkarıp nefsi ölüme teslim etmesi gerekir."⁴³ "Allah Teâlâ kalplerine iman yerleşmediği halde iman iddiasında bulunanlardan imanın kabul edilmesini hasr edatını da kullanarak herhangi bir şüpheye kapılmadan Allah ve

³⁸ Bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzilü'l-İlbâs*, nşr. Husâmu'd-Din el-Kudsî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire, 1351, I, 424-425. Ayrıca bkz., "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", s. 103. 9. dipnot

³⁹ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, XI. 93-94. Zehebî'nin (ö. 748/1348) naklettiği bilgiye göre Muhammed b. Ziyâd el-Makdisî, İbrahim b. Ebî Able'nin savaştan dönen müslümanlara, "Küçük cihaddan döndünüz; peki büyük cihad, kalple cihad hususunda ne yaptınız?" dediğini nakletmiştir. Bkz. Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, VI. 325.

⁴⁰ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 395. İlgili ayet Enfal, 8/41.

⁴¹ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I. 408. İlgili ayet Tevbe, 9/5.

⁴² Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, II, 463. İlgili ayet Ankebut, 29/69.

⁴³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, I, 215. İlgili ayet Nisa, 4/74.

Rasulüne iman ederek Allah yolunda malları ve canlarıyla cihad etme şartlarına bağladı. Bunlara bağlı kalanların imanı makbul diğerlerinininki değildir.⁴⁴

Gayrimüslimlere yönelik olarak nasıl Hz. Musa ve Harun'a "Firavn'a yumuşak konuşmaları"⁴⁵ emredildiyse Peygamberimiz de müşriklerle tartışma ortamı oluşturmadan onları ilk önce güzel ahlaka davet etti. Ancak muhataplar kendilerine hakikat yeterince açıklanmasına, özür olarak öne sürebilecekleri bir durum kalmamasına rağmen batılda ısrar edip müstekbirce davrandıkları zaman tehdit ve zorlama gündeme geldi. Bundan da sonuç alınmayıp konuşma ve kınama işe yaramadığında ise tüm gücü, imkânları kullanarak cihad, savaş gündeme gelmiştir.⁴⁶

Yukarıda naklettiğimiz bilgilerden de anlaşıldığı gibi sūfî bir âlim olan Kuşeyrî nefisle cihadı ön plana çıkarmakla birlikte ayetlerin açıklamalarında Kur'an'ın genel içeriğine ve sünnetteki uygulamaya bağlı olarak cihadın tüm çeşitlerini ve hangi şartlarda hangisinin öncelikli olduğu hususlarını da açıklamaktadır.

4.1. Kuşeyrî'nin Cihad Ayetlerini Yorumlama Yöntemi

Pek çok konuda yetkin bir âlim olan olduğu için ayetlerin nüzul bağlamıyla ilgili bilgilere de sahip olan Kuşeyrî bazı ayetleri bu bağlam bilgisini dikkate alarak açıklarken bazılarını ise sūfî bakış açısını temel alarak yorumlamıştır. Çalışmamız Kuşeyrî'nin cihad ve kıtalle ilgili ayetlerle ilgili yorumlarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Makalenin hacminin artmaması için ayetlerin bağlam bilgisine girmeden sadece kaynaklardaki yerlerine işaret ederek müellifin yorumları üzerinde duracağız.

4.1.1. Cihad Ayetlerinin Yorumunda Zâhirî Anlamı

Dikkate Alması

Kuşeyrî Furkan suresi 25/52. ayetteki Hz. Peygamber'e "Kâfirlere itaat etme ve sana verdiğimiz Kur'an'la onlara karşı bütün gücünle mücadele et." emrini ayetin indiği vasatla da uyumlu⁴⁷ bir şekilde "Bizden başkasına mey-

⁴⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 223-224. İlgili ayet Hucurat, 49/15.

⁴⁵ Taha, 20/44.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I. 435; III, 335. İlgili ayetler Tevbe, 9/73 ve Tahrim, 66/9.

⁴⁷ Bkz. Ebu'l-Hasen Mukâtil, b. Süleyman *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003. II, 439; Ebu'l-Ferec Cemalud-

letmeden, onlara taviz vermeden emirlerimizi tam olarak yerine getir. Biz her şart ve durumda seni korur ve hiçbir zaman yardım gölgemizi senden kaldırmayız.”⁴⁸ şeklinde; “Kim Allah yolunda çalışıp didinirse, bunu ancak kendi iyiliği için yapmış olur...⁴⁹ ayetini ise “Kim iyilik yaparsa nefsinin kurtuluşunu isteyerek saadetini elde etmiş olur. Kim de günah işlerse kendisinin cezalandırılmasını istemiş ve kötü akıbetini hazırlamış olur. İtaat edenlere sevapları verilir, asilere gelince onları azab beklemektedir. Hak/Hakikat aziz, üstündür. Başkasına ihtiyacı yoktur. Ona tabi olmak ona bir güzellik eklediği gibi, günahlar da ona bir leke getirmez.”⁵⁰ şeklinde te’vil etmektedir.

Şirke dönmesi için anne babası tarafından baskıya maruz kalan mü'mine bu konuda onlara itaat etmemesini emreden Ankebut, 29/8. ayetini⁵¹, “Allah Teâla kullarına anne babalarının hakkını gözetmeyi sıkı bir şekilde emretmiştir. Ancak Allah'ın hakkını gözetmek onların isteklerini gözetmeden daha önemlidir. Eğer onlar Allah'a şirk koşman konusunda seninle mücadele eder, baskı uygularlarsa onlara itaat etme, her şeye rağmen onlara yumuşak davran”⁵² şeklinde açıklamaktadır.

Tevbe, 9/86. ayette cihad emri gelince hali vakti yerinde olan münafıkların savaşa gitmek istemedikleri anlatılmaktadır.⁵³ Bu ayeti “Kendilerine cihad emredilip iş ciddiye binince zenginler mal, mülkleriyle ilgilenmeyi mazeret göstererek cihaddan geri kalmak istediler. İşte bunlar Allah Teâlâ'nın yardımından mahrum bırakılan ve kalpleri O'nun rızasını kazanmayı istemekten uzak tutulanlardır.”⁵⁴ şeklinde açıklayan Kuşeyrî, Allah yolunda cihada çıkmak istemeyen Müslümanları “Eğer babalarınız, çocuklarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, kabileniz, kazanıp biriktirdiniz malınız-mülkünüz, kötüye gitmesinden endişe ettiğiniz ticaretiniz, çok sevdiğiniz evleriniz sizin için Allah'tan, elçisinden

din Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1948. III, 323.

⁴⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 387.

⁴⁹ Ankebut, 29/6.

⁵⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 451.

⁵¹ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 512; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 399-400.

⁵² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 452.

⁵³ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 64; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Dördüncü Baskı, Beyrut, 2005. VI, 441.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 438.

ve Allah yolunda cihad etmekten daha güzel ve önemliyse, o zaman Allah'ın ceza/azap hükmünün gelmesini, bekleyin! [Bilin ki] Allah imanın gereklerini yerine getirmeyenleri umduklarına kavuşturmaz." şeklinde eleştiren Tevbe Suresi 9/24. ayeti⁵⁵, "ayetteki 'bekleyin' emrinde Müslümanlara herhangi bir seçim, izin veya görevlerini bırakıp zevklerini tercih edebileceklerine dair bir izin bulunmamaktadır. Aksine Allah'ın emirlerini bırakıp hazlarına tabi olmaksızın güçlü bir şekilde sakındırma ve kınama vardır. Zaman kaderin ayrıntılarını açığa çıkararak adil bir hakemdir. Tevhid konusunda sadakatin belirtisi Allah'ın dışındaki her şeyle alakayı kesmek; yanlış âdetleri terk etmek ve iyi hallerin devamı hususunda Allah ile yetinmektir. Ayrıca kimin dini zarar ederse zevkleri de zarar eder. Nefsini zevklerin işgalinden kurtarmadıkça, ilâhî müşahadele-re nâil olup imar olamazsın"⁵⁶ şeklinde açıklamaktadır.

Allah Teâlâ'nın Müslümanları mücahidler ve sabredenler ortaya çıkıncaya kadar sınavacağını anlatan Muhammed, 47/31. ayeti⁵⁷, "İmtihan ve belalarla insanların cevherleri, muhlisleriyle yalancı ve münafıkları ortaya çıkarılır. İman edip ihlaslı olanlar kurtulurken kâfirler, münafıklar zillete ve alçaklığa duçar olurlar. Şekavetle damgalanarak cezalandırılırlar";⁵⁸ benzer içerikteki Ali İmran, 3/142. ayeti⁵⁹, "Kim zorluklarla mücadele etmeden büyük bir makam ulaşacağını zannediyorsa kuruntuları onu helake sürüklemiş demektir. Kim, istediği, arzu ettiği talebin gerçek kıymetini anlar, bilirse onun için gayret sarf etmek ona kolay gelir."⁶⁰ şeklinde, Allah katında karlı olan ticaretin cihad olduğunu açıklayan Saff, 61/10 ve 11. ayetleri ise "Ticarette tacir açısından kazanma ve kaybetme söz konusu olduğu için iman ve cihad ayette ticaret olarak isimlendirilmiştir. Kul gayret ettiği zaman iman ve cihadla cenneti kazanır. Bunun tersi durumda ise zarara uğrar"⁶¹ tarzında açıklamıştır.

Cihad edenlerle etmeyenler ayırt edilmedikçe ve Müslümanlardan başkasını sırdaş edinmeyenler ortaya çıkarılmadıkça Müslümanların imtihan-

⁵⁵ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 41; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 339.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 414.

⁵⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 325; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 122.

⁵⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 205. İlgili ayet Muhammed, 47/31.

⁵⁹ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 194; Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994. I, 498.

⁶⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 173.

⁶¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 316. Saff, 61/11.

lardan kurtulamayacaklarını açıklayan Tevbe, 9/16. ayetle⁶² ilgili olarak, “Kim herhangi bir icraatı olmadan sadece kendisinin kuru iddialarıyla Allah’ın kendinden razı olacağını zannediyorsa o bu hesabında yanılığ içindedir. Allah Teâla onlardan Allah’a güvenerek, Allah ile iktifa ederek ve Allah’tan başkasından teberri ederek Allah için mücahade sözünde durmalarını, Allah’dan başkasına meyletmekten vazgeçmelerini ve Allah’ın düşmanlarıyla birlikte yaşamaktan uzaklaşmalarını istemiştir. Âl-i İmran, 3/28. ayette de Müslümanlardan başkasını dost, sırdaş edinmelerinin yasaklanması (da bu anlamdadır ve bu ayetle de Müslümanların sırlarını kâfirlere söylemeleri yasaklanmıştır.

Müslümanın kendisinin sırlarına vakıf olmaması için öncelikli olarak kendisinden uzak durması gereken en yaman düşman olan nefsidir. Beyazıd-ı Bistamî’nin mükâşefe anında Allah Teâlâ’ya “Seni nasıl talep edeyim” diye sorduğu ve O’nun da “Nefsini terk ederek beni talep et” buyurduğu nakledilmektedir.”⁶³ demektedir.

Enfal, 8/72-75. ayetlerde hicret eden Müslümanların birbirlerinin velileri oldukları, özürsüz hicret etmeyenlerle ve kâfirlerle herhangi bir velayet ilişkisinin kalmadığı anlatılmaktadır.⁶⁴ Bu ayetleri, “Hicretin mükemmel hali kötü ahlaki terk etmek, nefsi şehvetin isteklerinden uzak tutmak, kötü dostları bırakmak, kulun ayağının kaydığı, günaha girdiği yerlerden uzaklaşmaktır. Ayrıca dünyalık menfaatlerin/hazların vatanından Hakk’ın rızasının olduğu vatana hicret etmektir.

Bu ayetler kâfirlerle Müslümanlar arasındaki koruma ve himayeyi ortadan kaldırmıştır. Müslüman kendine düşman olana düşman, dost olana dosttur. Kâfirler de aynı şekilde davranmaktadırlar. Şimdi Müslümanlarla aynı yolda yürüyenler ve gelecekte de bu yola dâhil olacak olanlar bir sayılacak, ülfet ve şartlar bunları bir araya getirecek, velayet ilişkisi onları kapsayacaktır. Bunlar ahirette Allah’ın büyük mükâfatına nail olacak ve azaptan kurtulacaklardı. Bunlara düşen sorumluluk birbirlerinin sevmek, samimi ilişkiler geliştirmek ve birbirlerinin velisi olmaktır.”⁶⁵ şeklinde açıklamaktadır.

⁶² Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 333-334; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II, 241-242.

⁶³ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 411. Tevbe, 9/16.

⁶⁴ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 473-474; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, II, 227-229.

⁶⁵ Kuşeyrî, *Letâifü’l-İşârât*, I, 405.

4.1.2. Cihad Ayetlerinin Yorumunda İşârî Te'vîli

Dikkate Alması

Kuşeyrî aşağıda nakledeceğimiz şekilde cihad kavramının geçtiği bazı ayetleri işârî ağırlıklı olarak yorumlamıştır.

Allah Teâlâ Ankebut, 29/69. ayette kendi yolunda cihad edenleri yollarına iletceğini haber vermektedir.⁶⁶ Kuşeyrî bu ayeti işârî ağırlıklı olarak, “Zâhirlerini mücâhedeyle süsleyenlerin sırları/kalpleri müşâhadelerle güzelleştirilir. Onlar zâhirlerini kendilerine emredilen vazifelerle meşgul ettikleri için onların sırları lütuflara nail edildi. Onlar bizim için zorluklara katlanarak namazlarını kılınca güzel sonuçlarla mükâfatlandırdık, sevince boşduk...”⁶⁷ şeklinde yorumlamaktadır.

Maide, 5/35. ayette Müslümanlara Allah'tan korkmaları, O'na yaklaşmak için vesile aramaları ve cihad etmeleri emredilmektedir.⁶⁸ Bu ayetin tefsirinde cihad konusuna hiç değinmeyen Kuşeyrî vesîle arama konusuna yoğunlaşarak bu konuda daha önce dile getirilen “vesile aramak güç ve kuvvetten beri olmak, imanın hakikatine vasıl olmak ise Allah'ın lütfu ve kudretidir.” “Kulun Allah Teâlâ'nın kendisine lütfettiği lütufları, ihsanları ile O'na kurbiyet tesis etmesi; O'nun ihtiyarının kul için en iyi olduğunu kabul etmektir.” “Her türlü şüpheden arınmak; amelleri riyadan temizlemek; amelleri beğenilme derdinden soyutlamak ve nefsi hazzardan halas etmektir.”⁶⁹ gibi yorumları nakletmektedir.

Tevbe, 9/41. ayette Müslümanlara binekli veya yaya her durumda mal ve canlarıyla Allah yolunda cihadı (savaşı) emreden ayeti⁷⁰ işârî tarzda, “Allah Teâlâ Müslümanlara emredilenleri tam olarak yerine getirmeyi, her durumda görevlerine bağlı kalmayı emretti. ‘Hifâfen’ lafzı kalplerin huzur halini anlatır ki bu durumda nefisle mücâhede konusunda herhangi bir yorgunluk, bitkinlik hissedilmemesi gerekir. ‘Sikâlen’ lafzı ise zorluklarla karşı karşıya gelindiğinde katlanmayı ve kendilerinden alınan biate bağlı kalmayı” anlatır. Ayrıca ‘hifâfen’in kulun kendi ihtiyarından ve isteklerinden azade olduğu anları;

⁶⁶ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, III, 414.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 463.

⁶⁸ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 297.

⁶⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 263.

⁷⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 379.

'sikâlen'in ise Allah Teâlâ'nın lütfunu elde etmeyi amaçlarken dünyevi ihtiyaçların kalbe baskı yaptığı anları anlattığı da söylenmiştir.⁷¹ Hacılar su vermekle Allah yolunda cihad etmeyi bir tutanların eleştirildiği⁷² Tevbe, 9/19. ayeti de aynı tarzda "Zâhiren görevlerini yapanla sırlarının ilişkisiyle istikamet bulan; ilimlerden ışık alanla marifet güneşleriyle gören; kapıda hizmet için duranla Hakka yakınlığı elde eden; nifak üzere olanla imanını gerçekleştirerek ona uygun davranan bir değildir. Aralarında çok büyük mesafeler vardır."⁷³ olarak açıklamıştır.

Kuşeyrî'nin bu işârî yorumları ayetlerin bağlamıyla uyuşmamakla birlikte İslam'ın genel prensipleriyle de çatışmamaktadır. Ayrıca müellif ayetlerin tek gerçek anlamlarının bu işârî yorumlar olduğunu da iddia etmemektedir. Bu haliyle diğer âlimlerin sûfî bakış açısıyla ilgili yaptıkları eleştirileri dikkate aldığı söylenilebilir.

4.2. Kuşeyrî'nin Kıtal Ayetlerini Yorumlama Yöntemi

Düşmanla savaşmak, onları öldürmek anlamına gelen "katele" fiili ve türevleri Kur'an'ı Kerim'de pek çok ayette geçmektedir.⁷⁴ Bu ayetlerin zâhiri anlamları düşmanı öldürmek olmakla birlikte sûfîler tarafından nefisle savaşmak şeklinde yorumlanmıştır. Müslümanlara savaşma izni Hacc, 22/39. ayette verilmiş, Bakara, 2/190. ayette ise Allah yolunda savaşmak emredilmişti. Kuşeyrî cihadla ilgili ayetlerde olduğu gibi kıtalle ilgili bazı ayetleri de zâhirî anlamları çerçevesinde yorumlarken bazılarını da işârî ağırlıklı yorumlamıştır.

4.2.1. Kıtal Ayetlerinin Yorumunda Zâhirî Anlamı Dikkate Alması

Kuşeyrî, Hacc, 22/39. ayeti tarihi bağlamıyla⁷⁵ uyumlu bir şekilde, "Zâhirde Müslümanlara düşmanlarından bir zarar, zillet, zulüm geldiğinde veya yabancı düşmanlardan istila geldiğinde Allah Teâlâ düşmanlarından intikam alır. Müslümanlar genel olarak endişeye kapılmadan sükûn ve Allah'a teslim halindedirler. Kaderin ayrıntıları sırası gelen üzerinde hükmünü sürdürmekte ve felaketler düşmanlarını kuşatmaktadır." yorumlarını yaptıktan

⁷¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 423.

⁷² Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 485-486.

⁷³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 412. Tevbe, 9/19.

⁷⁴ Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 394; Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-Müfehres*, s. 533-536.

⁷⁵ Vâhidî, *el-Vasît*, III, 273.

sonra işârî yorumlara geçerek “Nefisten ve vesveselerden dolayı bazen evliyanın kalbine bir zulüm/karanlık gelir. Kalbin sakinlerinin bazı saf halleri gider ve kalplerini nefsin istekleri kaplar. Gaflet kalbi kapladığı için onu ifsat edecek bazı işler yapar. Kalp bu durumdan kurtulmayı ister. Buna cevap olarak Cenab-ı Hak kuluna yönelerek vesveseleri yok eder...”⁷⁶ şekilde açıklamaktadır. Müslümanlara savaşı emreden Bakara, 2/190. ayetin⁷⁷ yorumunda ise, “Nefislerinizi Hakkın emanetleri olarak kabul edin. Eğer Allah canın muhafaza edilmesini, korunmasını isterse onu koruyun. Eğer canınızı savaşta feda etmeyi emrederse onu bu yolda feda etmekten çekinmeyin. Barış zamanı savaştan el çekmen, savaş zamanı ise savaşman gerekir. Yoksa ilahi sınırları çiğnemiş olursun.”⁷⁸ şeklindeki yorumuyla bir Müslümanın cihad, hayat ve ölüm konularında sahip olması gereken hassasiyetleri dile getirmektedir.

Fitne kalmayınca kadar savaşmayı emreden Enfal, 8/39. ayeti ise tamamen zâhiri anlamını⁷⁹ dikkate alarak “Allah Teâlâ Müslümanlara kâfirlerle savaşmayı, hatta onların köklerini kazıyınca kadar savaşmayı emretti. Tâki Müslümanlar onlardan zarar gelmeyeceğinden emin olsunlar, fitneleri tamamen el etek çeksin. Hareket etme kabiliyeti olduğu sürece yıldıran emin olunmadığı gibi düşmanın da tamamen tüm köklerinin sökülmesi ve şirkin İslam beldelerinden tekrar yeşermeyecek şekilde yok edilmesi gerekmektedir.

Eğer o müşrikler kibirlenerek imandan yüz çevirirlerse Allah sizin veliniz olduğu, size her türlü yardım etmeyi üstlendiği için kalplerinizde onlardan korkuya dair herhangi bir eser olmasın. Siz her ne kadar iyi kul olmasanız da O, en iyi Mevla'nız ve yardımcınızdır. Allah kalpleri irfanıyla aydınlattığı zaman 'ne güzel Mevla', başışlanma nimetiyle sizi nimetlendirdiği günde de 'ne güzel yardımcıdır' denilir. Ayrıca sen üzerine düşeni yapmasan da 'ne güzel Mevla', görevini yerine getirdiğinde de 'ne güzel yardımcı' da denir.”⁸⁰ şeklinde yorumlamaktadır.

⁷⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, II, 323-324.

⁷⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 101.

⁷⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 92.

⁷⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 245-247; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II, 211.

⁸⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 394-395.

Kuşeyrî, Rıdvan biatının anlatıldığı Fetih suresi, 48/10. ayet tarihî bağlamıyla uyumlu olarak açıklamıştır.⁸¹ “Kâfirler sizinle savaşsalar keskinlikle arkalarını dönüp kaçarlardı...” şeklindeki Fetih, 48/22. ayetini⁸² “Hayber, Esed ve Gatafanlılar sizinle savaşılırsa kesinlikle yenilecekler, Allah’a rağmen kendilerine yardım edecek birini de bulamayacaklar.” şeklinde açıklarken; Allah’ın Müslümanlara yardımının değişmeyen sünnetullah olduğunu açıklayan aynı surenin 23. ayetini ise “Düşmanların yenilgiye uğramaları, yardımsız kalmaları Allah’ın sünnetidir ve bunda herhangi bir değişiklik göremezsin.”⁸³ şeklinde zâhire uygun olarak açıklamıştır.

Müslümanların birbirlerine karşı merhametli, kâfirlere karşı çok çetin ve tavizsiz olduklarını açıklayan Fetih, 48/29. ayeti⁸⁴, “Müslümanların kâfirlere karşı izzetli olmaları onlara karşı güçlü, sert olmalarıdır. Hz. Peygamberin sahabeyle birlikte güçlü bir konuma gelmesi tek başına güçlü bir şekilde bitip, büyüyen sonra etrafında diğerlerinin de bitmesiyle de güçlenen ekine benzetilmiştir.”⁸⁵ şeklinde ayetin nüzul bağlamına uygun olarak açıklamıştır.

Mekke’deyken savaşın emredilmesini isteyip de Medine’de savaş farz kılınca savaşmak istemeyenleri eleştiren Nisa, 4/77. ayeti ise yine zâhiri anlamına⁸⁶ bağlı olarak “Savaş onlara farz kılınca savaş onlara ağır geldi. Savaşmadan Allah’ın lütfuna elde etmek için acele ettiler. Kulluk, Allah’ın emrini ağır görmemek, acele etmemek/aceleyi nefyetmek, Allah’ın emirlerinin zor gelmesinden ve bunlardan sıkılmaktan uzak durmaktır.”⁸⁷ şeklinde zâhire uygun olarak açıklamıştır.

Nisa, 4/84. ayette Hz. Peygamber’e Allah yolunda savaşması, sadece kendinden sorumlu olduğu ve mü’minleri de cihada teşvik etmesi emredilmektedir.⁸⁸ Bu ayeti “Bütün benliğinle emrimize teslim olarak bizimle istikamet üzere ol. Hiç kimse bu yüce makamda senin benzerin değildir. Bundan dolayı

⁸¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 211.

⁸² Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 339-339; 354; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 129-130; 134.

⁸³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 215.

⁸⁴ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, IV, 138-140.

⁸⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, III, 218.

⁸⁶ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 242; Vâhidî, *el-Vasît*, II, 81-83.

⁸⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 216.

⁸⁸ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 88.

sana yüklediğimiz sorumluluğu bir başkasına yüklemeyiz. Sen numune-i imtisal olmada eşsiz olduğun için sana teklif ettiğimizi başkasına teklif etmeyiz.”⁸⁹ şeklinde; şehid olmanın ve Allah yolunda savaşmanın değerini anlatan Al-i İmran 3/157. ayetini zâhire bağlı kalarak⁹⁰ “Allah için rahatını feda etmek Allah’ın razı olmadığı bir hayattan hayırlıdır. Allah Teâlâ’ya dönmek Allah ile birlikte başka varlıkların da olduğu bir ortamdan daha hayırlıdır. Kulun Allah’ı bırakıpta yöneldiği şeylerin herhangi bir değeri yoktur. Bütün bunlardan sonra ister dünyayı istersen ahireti tercih et. Varılacak yer Allah Teâlâ olunca bu yolculuk ne güzel olur....”⁹¹ şeklinde zâhire bağlı olarak açıklamıştır.

4.2.2. Kıtâl Ayetlerinin Yorumunda İşârî Te’vili Dikkate Alması

Kuşeyrî bazı ayetlerin yorumunda sûfî bakış açısını öne çıkarmaktadır. Fitne/baskı ve zulüm kalmayınca kadar kâfirlerle savaşmayı emreden⁹² Bakara, 2/193. ayeti tamamen tasavvufî bir şekilde “Bu ayetten nefisle mücâhedeye işaret vardır. En yaman düşman içinde olan nefisidir. Beşeriyetten hiçbir eser kalmayınca kadar nefisle mücadeleyi tüm usullerine uygun olarak yerine getir. Kalbini ve nefisini Allah’a teslim et. O’na karşı ne çekişme, kendini muhafaza etme, tedbir ve ne de irade gibi hallerden hiçbiri sende kalmamasın. Allah Teâlâ senin hakkında istediği hükmü uygulasin. Sen de hiçbir irade kalmayıp tamamen mahviyet oluşsun. Eğer nefis teslim olursa o zaman sana kulluğu az yaptırmaya çalışması dışında bir düşmanın kalmaz. Kim bu mücadeleyi hakkıyla yaparsa en üst mertebeye ulaşır.”⁹³ diye te’vil etmektedir.

Nisa Suresi 4/71-73. ayetlerde Müslümanlara düşmanlarına karşı tedbirlerini almaları, duruma göre topluca veya gruplar halinde sefere çıkmaları emredilerek iman iddiasında bulunan bazılarının dünyevî çıkarlarını gözeterek hem tehlikelerden uzak durmayı hem de ganimete ortak olmayı istedikleri açıklanarak bu kişiler eleştirilmektedir.⁹⁴

Bu ayeti Kuşeyrî “El-firaru ilallah Allah’a yönelenlerin sıfatlarındandır. El-firaru maallah ise O’na vasil olanların sıfatlarındandır. El-firaru ma’llah ise

⁸⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 218.

⁹⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 492-493; Vâhidî, *el-Vasît*, I, 511-512.

⁹¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 179.

⁹² Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 292.

⁹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 93.

⁹⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 167-170.

ancak fi'l-firari ilallah'daki sadakat ile olur. Allah dışındaki her şeyden kaçmak ise her muvahhidin halidir.

Savaşa gitmemek için işi ağırdan alanlar bu güzel sıfatlara sahip olmadıkları için hazlarına bağlanmışlardır. Müslümanların başına bir sıkıntı gelince kendi hallerine şükrederek, 'Bizi bu sıkıntılara düşenlere tabi olmaktan koruyan Allah'a hamd olsun, yoksa aynı sıkıntılara biz de maruz kalırdık' derler. Eğer bir nimete, ganimete sahip olursanız sizin yanınıza gelirler ve 'keşke bunlarla birlikte olsaydık' diye temenni ederler. İşte bunlar hem dünyada hem de ahirette hüsrana uğramışlardır. Bunlar ne kâfir ne de muhlis mü'minler değil ikiyüzlülerdir."⁹⁵ şeklinde açıklamaktadır.

Nisa Suresi 74-76. ayetlerde ise Müslümanlar savaşa teşvik edilme-
te, Mekke'de baskı altında kalan sahabîleri kurtarmaları için savaşmaları emredilerek, inananların Allah, inanmayanların ise tağut yolunda savaşmaları anlatılmaktadır.⁹⁶ Bu ayetlerle ilgili olarak Kuşeyrî, "Kim kendi benliğinde nefisini öldürmezse nefisle cihadı sahih/doğru olmaz. Bunun için öncelikle rahata olan düşkünlüğü kalpten çıkarması ve sonrada nefsi ölüme teslim etmesi gerekir. Bunu başarır ise bizimle baki olması sırf kendi nefsi için yaşamasından, hayatta olmasından hayırlıdır. Ey Müslümanlar Sizi Allah yolunda savaşmaktan hangi şey uzak tutuyor? Canını Allah için harcamaya seni teşvik etmeyen ne? Allah yolunda, Allah için ruhlarınızı harcasanız ne olur? Allah'ın sizin mükâfatınızı tam vermeyeceğinizden mi korkuyorsunuz? Allah'ın huzurunda toplanacağınızı bilmiyor musunuz? Allah için canınızı verdikten sonra O'nunla/Allah ile birlikte baki olmakla niçin yetinmiyorsunuz?"

Allah için ihlaslı olanlar hiçbir şeyi Allah'a tercih etmezler. Hiçbir şeyi Allah'tan esirgemezler. Onlar daima Allah için nefislerini kontrol ederler. Kâfirler ise mü'minlerin bu hasletlerinin tam aksine bir durum içindedirler.

'Şeytanın taraftarlarıyla savaşın' ayetiyle Allah Teâlâ Müslümanları cesaretlendirip, kuvvetlendirdi ve düşmanlarınıza karşı içinizde korku beslemeyin. Ben velinizim ve düşmanlarınıza karşı siz yeterim buyurdu."⁹⁷ demektir.

⁹⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 215.

⁹⁶ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 241-242.

⁹⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 215-216.

Savaşın kazanılması için askerlerin yerlerini korumaları çok önemli bir husus olduğu için Enfal, 8/45. ayette, “[Ey Müminler!] Herhangi bir düşman birliğiyle savaşmak üzere karşılaştığınızda sağlam ve sıkı durun; Allah’ı da çokça anın ki [bu sayede güçlenecek maneviyatınızla] zafere ulaşın.” buyrulmaktadır.⁹⁸ Bu ayeti Kuşeyrî, “Müslümanlara müşrik bir grupla karşılaştıklarında sabit durup kaçmamaları emredildi. Sebat, yakînin ve kalbin kuvveti ile olur. Bu da ancak basiretin açılması ve bütün olan biten her şeyin O’ndan kaynaklandığını bilmekle olur. Ancak bu durumda kişi Allah’a teslim olarak O’nun hükmüne razı olup O’ndan yardım bekler. Bundan dolayı Allah Teâlâ Müslümanları zikre yönlendirerek ‘Allah’ı çok zikredin’ buyurdu.

Bütün hayırlar kalbin sebat bulmasıyla elde edilir ve insanların değerleri de bununla açığa çıkar. Herhangi bir insanın aklına onu rahatsız eden yanlış bir düşünce veya onu telaşlandıran/etkileyen bir vesvese geldiğinde kim basiret sahibiyse durur ve bu akla gelen düşüncelerin hakikatini anlar. Nefsine hâkim olduğu, (metanetini koruduğu) kalbi sakin olduğu ve özü saf olduğu için gelen vesveselere kapılmaz. Bunlar büyüklerin özellikleridir.”⁹⁹

Al-i İmran, 3/200. ayette düşmanlara karşı sabırlı ve uyanık olmak emredilmektedir.¹⁰⁰ Bu ayeti, “Sabır kulun kendisiyle alakalı tek başına olduğu durumlar için, musâbere ise düşmanla ilgili durumlarda kullanılır. Ribat daha özel bir anlam taşımakla birlikte sabrın bir çeşididir.

Sabrın başlangıcı ilk noktası ‘tasabbur’, sonra sırasıyla ‘sabır’, ‘musâbere’ ve son olarak da ‘istibâr’ gelir denilmektedir. Ayrıca emirleri yerine getirme ve nehiylerden kaçınmada sabredin, hevâ ve şehvetleri terk etmede, isteklerden ve Allah dışındaki şeylerle alakayı terk etmede ‘sâbirû’, her hal ve zamanda sohbe devam konusunda ‘râbitû’ denilmektedir. Nefislerinize sabredin, kalplerinizle ‘sâbirû’, sırlarınızla ‘râbitû’ da denilmiştir.

Kul gaybet anında sabrettiğinde sabrı acı bulur. Fakat ru’yet ve müşahede halinde sabrı yudumlarsa o zaman tadını lezzetli bulur.”¹⁰¹ şeklinde işârî tarzda yorumlamıştır.

⁹⁸ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 463-464.

⁹⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 397.

¹⁰⁰ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III, 561-564.

¹⁰¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 192.

Müşriklerle savaşa girmek istemeyen Müslümanları uyararak Tevbe, 9/13. ve 14. ayetleri, “Allah Teâlâ Müslümanları bu konudaki emirlerini gözeterek, düşmana karşı kine kapılmadan onları savaşa teşvik etti. Kim nefsi için kızıp öfkelenirse yanlış yapmış olur. Kim Allah için gazaplanırsa Allah’ın yardımını ona yakındır.

Allah’tan korkmak O’na kavuşmanın müjdecisidir. Allah’tan başkasından korkmak ise O’ndan ayrılığın habercisidir. Korkmanın aslı ise sırrı silkelemek, onu günahlardan ve Allah’ın emirlerine muhalefet etmekten arındırmaktır. Allah Teâlâ yardım ve zafer va’d ederek Müslümanların kendi yolunda canlarını feda etmelerini kolaylaştırdı. Düşmanın yenilgisini, rezil olmasını görmek de Allah yolunda savaşmayı kolaylaştırdığı gibi zafere ulaşmak da amaca giden yoldaki yorgunlukları yok eder.¹⁰² şeklinde açıklamıştır. Aynı surenin 15. ayetinde Müslümanların kalplerinin kâfirleri yenerek huzura kavuşması anlatılmaktadır. Kuşeyrî ayeti “Müslümanların kalplerinin şifası makam ve derecelerindeki konumlarına göre değişir. Her biri kendi durumuna göre düşmanı kahr-ı perişan edip zafere ulaşarak, umduğuna nail olarak, sevdiklerine kavuşarak ve Allah ile bekâ bularak şifaya kavuşurlar. Aynı şekilde kalplerindeki kinin yok olması da farklı sebeplere, vesilelere bağlıdır.”¹⁰³ şeklinde kalp huzurunun farklı veçhelerini dikkate alarak açıklamıştır.

Ehl-i kitapla cizye verene kadar savaşı emreden¹⁰⁴ Tevbe, 9/29. ayeti “Kim alçaklığı, hor ve hakir olmayı hak etmişse seni onun şerrinden ona hak ettiği zilleti tattırmak kurtarabilir. Kim düşmanına yağcılık yaparsa düşmanınin kötülüğünü tatmayı hak etmiş olur.

En büyük düşmanın ve imana gelme ihtimali en uzak olan kötülüğün kontrolüne girmiş olan nefisidir. Onu ancak mücâhedenin büyük bıçağıyla kurban ederek kökünden sökülebilirsin. Nefis, kendi kendine Allah’ın takdirine iman etmez ve şüpheden soyutlanmaz. Onu ancak her türlü karşı tedbiri alarak dizginleyebilirsin. Bil ki nefis, ancak Allah’ın emirlerinin uygulanmasıyla sakinleşir ve tehditlerle yola gelir.¹⁰⁵

¹⁰² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 410-411.

¹⁰³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 411.

¹⁰⁴ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, II, 489.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 416.

Bakara, 2/191-194. ayetlerde “müşriklerin buldukları yerde öldürülmeleri ve haram aylarda savaş hukukuna dikkat etmeleri” gibi konular açıklanmaktadır.¹⁰⁶ Bu ayetlerin yorumlarında, “Allah Teâlâ Müslümanlara ‘dostlarıma karşı velayeti ve yardımlaşmayı ortaya koymak, bunlara bağlı kalmak nasıl göreviniz ise düşmanlarıma karşı da düşmanlığınızı canlı, güçlü tutmanız da sizin görevinizdir. Aranızda yakın akrabalık bağları düşman olduklarınızı size unutturmasın, onlara şefkat göstermeyin, öncelikle onların sevgilerini ve dostluklarını kalbinizden çıkarın sonra da zilleti tatmaları ve zelil olarak kalmaları için onları İslam beldelerinden sürgün edin.”¹⁰⁷ demektedir şeklinde zâhiri anlama uygun açıklamalar yapan Kuşeyrî, “Fitne insan öldürmekten daha kötüdür.” ayetindeki fitne kelimesinin Müslümanlara yapılan işkence ve şirk olarak değil de *işâreten* diyerek yaygın anlamıyla fitne olarak algılayıp, “Allah’tan uzak kalmanın musibetlerinden dolayı kalbe gelen baskı ve işkenceler nefsin terbiyesi edilmesi sürecindeki mihnetten daha zordur. Çünkü kalbin ölümü, nefsin ölümünden daha zordur. Nefislerin canlılığı sevdikleriyle olurken, kalbin canlılığı ise ancak Allah (c.c.) ile olur. Allah’a iman olmadığında kalp ölmüş olur. Allah’tan uzak durmak rahatından ve hayatından uzak durmaktan daha zor olduğu için ‘Fitne adam öldürmekten daha kötüdür.’ denilmiştir.”¹⁰⁸ demektedir.

Bakara, 2/191 ve 193. ayetlerdeki “Mescidin (Kâbe’nin) yanında kâfirler sizinle savaşmadıkça onlarla savaşmayın” kısmını “Bu bölümden işaret yaptığın nafîle ibadetlerden dolayı da olsa sakın ‘şu kadar farz, nafîle işledim’ gibi düşüncelerle Allah’la olan vaktini bulandırma. Elinden geldiğince seni Allah ile birlikte olmaktan alıkoyan her şeyden bağını kes. Ayetteki ‘haram aylar karşılıklı’ ifadesinden işâreten anlaşılan ‘Allah için olan iki görevle aynı anda muhatap olduğunda içinde bulunduğun durumu dikkate alarak öncelikli olanı yerine getirmen ve az da olsa nefesine pay çıkarma ihtimali olduğu için ikisi arasında tercih yapmaktan sakınmandır. Yoksa Hakkın şuhûdundan perdelenir ve kalbinin basireti kör olur, kapanır. Hevâna ters gelen her şey yapmanın en uygun olanıdır, nefsinin seni cezbetmesi ve ona uymanın ise en kötü şeydir.”¹⁰⁹ şeklinde işâreten lafzını/tenbihini kullanarak açıklamıştır.

¹⁰⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 198-206.

¹⁰⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 92.

¹⁰⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 92-93.

¹⁰⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 93-94.

Kuşeyrî'nin sūfî yorumu "işâreten" kelimesini/uyarısını kullanarak vermesi bu yaptığı yorumların zâhirî anlamın dışında olduğunu bildiğini ve okuyucuyu işârî yorumları zâhirî anlam yerine koymaması konusunda uyardığı şeklinde anlaşılabilir. Onun bu durumu zayıf ve uydurma rivayetleri senetleriyle naklederek okuyucuya, "Ben senediyle naklediyorum, sen senetleri incele, kendi kararını ver" demiş olan muhaddislerin ve diğer ulemanın tavrına benzemektedir.

Bakara, 2/216. ve 217. ayetlerde, "Müslümanların hoşuna gitmese de kendilerine savaşın farz kılındığı ve haram aylarda savaşmanın günah olduğu ancak müşriklerin Müslümanlara işkence etmelerinin, onları Mekke'den çıkarmalarının daha büyük günah olduğu" anlatılmaktadır.¹¹⁰ Bu ayetlerle ilgili olarak Kuşeyrî, "Savaşa girmek, savaşa yüzleşmek nefislere zor gelmektedir." dedikten sonra işârî yorumlara geçerek "Kalplerin rahata/huzura ermesi öncelikli konu olduğu için acele edilmiştir. Mutluluk nefislere muhalefetle elde edilebilir. Kim nefisine uyarsa en yüce muhabbeti kaçırmış olur. Aynı şekilde saadet kalbe uymakla elde edilir. Kim kalbe muhalefet ederse en yüce yoldan sapmış olur. Hakka teslim olana müjdeler olsun... Nefis hazla, kalp ise hakla bâkî kalır." demektedir. Bakara, 2/217. ayette ise haram aylar konusuna hiç değinmeden işâreten lafzını kullanarak, "Gaflet ehli seni kontrol altına almaya güç yetirebilirlerse seni kendi gafletlerine çevirmek/sürüklemek isterler ve senden de ancak bu şekilde razı olurlar. Kim Allah ile olan ahdini fesh ederse kalbi batıla çevrilmiş olur/mesh olur."¹¹¹ yorumunu yapmaktadır.

Kuşeyrî, savaşa ilgili bazı ayetleri ise işârî ağırlıkta yorumlamıştır. Şehitlerin ölü olarak telakki edilmemesini emreden¹¹² Al-i İmran, 3/169. ayeti, "Gerçek hayat, Hakkın rızası uğruna nefsi yendikten sonra Hakkı zikrederek yaşamaktır. Bu hayat, Hak'dan uzak bir şekilde nimetlerle canlı kalmaktan daha üstündür."¹¹³ şeklinde açıklarken; Allah Teâlâ yardım ettiğinde kimsenin Müslümanlara galip gelemeyeceğini anlatan¹¹⁴ Al-i İmran, 3/160. ayeti, "Sadece bedenlerini düşünenler için Allah'ın yardımı, başarılı kılınmaları; ruhlarını düşünenler için ise hakikatlerin yaşanmasıdır. Allah size hem dünyevî işleri-

¹¹⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 113-115.

¹¹¹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 103.

¹¹² Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 513.

¹¹³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 183.

¹¹⁴ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 519.

nizde hem de sırlarınızı istikamete erdirerek yardım eder. İyi bil ki senin en yaman düşmanın içindeki nefsidir. Allah'ın nefse karşı yardımı rahmetiyle onun isteklerinin, şehvetlerin hücumunun hezimete uğratılması ve tüm kontrolün Allah Teâlâ'ya ait olmasıdır. Günahla baş başa bırakılmak ise yardımsız kendi haline bırakılmak demektir.”¹¹⁵ şeklinde açıklamıştır.

Ganimetlerin beşte birinin kimlere ait olduğunu açıklayan¹¹⁶ Enfal, 8/41. ayete farklı bir açıdan yaklaşan Kuşeyrî, “Müslümanların savaşta kâfirlerin mallarından ele geçirdiklerine ganimet, savaşmadan ele geçirdiklerine de fey denir.

Cihadda açıktan kâfirlerle yapılan zâhir ve nefis ve şeytanla yapılan, rivayette de büyük cihad olarak tanımlanan bâtinî olmak üzere iki türdür. Küçük cihadda zafer anında ganimet elde edildiği gibi büyük cihadda da Müslümanın düşmanı olan şeytan ve hevânın elinden zâhiri ve bâtinî olarak günaha batmış, hevâsına kapılmış ve şehvetlere esir olmuş nefsinin kurtarması da onun ganimetidir.

Ganimetin beşte biri Allah ve Rasulü için pay olarak ayrılır. Bu ayette *işâreten* büyük cihadın sonunda elde edilen ganimetten de sadece Allah'a ait olup kulun hiçbir nasibi olmayan bir pay vardır. Bu pay ahiret lütuflarından, Allah'a yakın olma semerelerinden, O'na yönelmenin hususiyetlerinden bir özellik, nasip yoktur. Bu durumda her türlü payın boyunduruğundan, köleliğinden azade olur, sadece Allah için Allah ile birlikte olur ve O'nun dışındaki her şey yok olur.¹¹⁷ demektir.

Bakara 195. ayetteki “İnfak edin, kendinizi tehlikeye atmayın” emri- ni¹¹⁸ ise, “Zenginlerin infakı mallarıyla, âbidlerin infakı nefisleriyle ilgilidir. Bunlar ibadetlerini ve diğer vazifelerini bekletmezler. Ariflerin infakı kalpleriyledir. Kalpleriyle ilgili ahkâmı geciktirmezler. Âşıkların infakı ruhlarıyladır ki sevgilerini geciktirmezler, bekletmezler. Zenginlerin infakı nimetlerden, fakirlerin infakı ise niyetlerindeki kararlılıklarındandır. Zenginlerin infakı keselerinden mallarını çıkarmak, fakirlerin infakı rahata düşkünlükten vazgeçmek, muvahhidlerin

¹¹⁵ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 180-181.

¹¹⁶ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 247-254.

¹¹⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 395-396.

¹¹⁸ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 293-294.

infakı ise sırlarından halkı/yaratılmışları çıkarmaktır.”¹¹⁹ şeklinde açıklarken Müslümanlara müşrikler haram aylarda savaş açtıkları takdirde onlarla topluca savaşmaları emredilen Tevbe, 9/36. ayeti ise, “Avâm için bazı aylar ibadetlerin yoğunlaştırılacağı aylar iken, havâs ehli için bütün aylar Şaban ve Ramazan, tüm günler Cuma ve her yer mescittir. ‘Bu aylarda savaşmayın’ emriyle avâma ‘bu aylarda günah işlemeyin’ buyruluyor. Havas için ise bu yasak bütün aylarda geçerlidir. ‘Topluca savaşın’ emri ise kendisi kadar etkili başka bir silah olmayan düşmandan tebberrî etmendir.”¹²⁰ şeklinde işârî bir tarzda yorumlamaktadır.

Tevbe, 9/60. ayette zekât verileceklerden gruptan birinin de Allah yolunda olanlar oldukları açıklanmaktadır.¹²¹ Bu ayeti de hem zâhiri hem de işârî bir şekilde “Zâhiri ilimlerin diliyle söylersek fikhî meselelerde ayrıntısıyla açıklandığı gibi kim Allah’ın yoluna girerse ona zekâttan bir pay verilmesi gerekir. Bu yolda ise kim Allah yoluna girerse onun bu yolda arzulanan hedeflere ulaşması için önce malını, sonra makamını, sonra nefsinin ve ruhunu harcaması/feda etmesi gerekir. Bu ilke bu yolun ilk adımıdır.” açıklamaktadır.¹²²

Düşmana karşı güç, hazırlamayı, at beslemeyi emreden¹²³ Enfal, 8/60. ayet “Düşmanla savaşmak için gücünüzün nispetinde kuvvet hazırlamayı emretmektedir. Bu güçlerin en hayırlısı kalbin Allah ile güçlenmesidir ki bu konuda herkesin durduğu yer farklıdır. İnsanlar durumlarına göre kalplerini Allah’ın yardım va’di, Hakk Teâlâ’nın halini bilmesi, Rabbinden gelen şahitlik, Rabbinin rızasını nefsinin arzusuna tercih ederek ve Mevlâsının rızası için amelde bulunarak kalbini güçlendirir.

Bu ayetten *işâreten* Müslümanın ganimet için veya düşmanı yenerek günlünü rahatlatmak için değil, sırf Allah’ın davasının en üstü olması için mücâhede etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.”¹²⁴

Kuşeyrî ele aldığımız ayetlerden az bir kısmında ise konuyu seyr-u süluk ve müridin durumuyla bağlantı kurarak açıklamaktadır. Tevbe, 9/42.

¹¹⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 94.

¹²⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 419.

¹²¹ Bkz. Vâhidî, *el-Vasît*, I, 505-506.

¹²² Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 431.

¹²³ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 25.

¹²⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 401-402.

ayette münafıkların ve savaşa katılmamak için mazeret uyduranların kolay ve yakın bir mesafedeki savaş veya ganimet söz konusu olsaydı savaşa iştirak etmek isteyecekleri anlatılmaktadır.¹²⁵ Bu ayeti önce zâhiri anlamına uygun açıklayan Kuşeyrî daha sonra sözü müridin seyr-u sülukuna getirerek, “Müridin ruhsatlara tabi olup, tembelliğe meylettğini ve te'villerle kendine mazeretler uydurduğunu gördüğün zaman onun yoldan çıkmış olduğunu, süluktan geri kaldığını bil. Kim hedefine ulaşmak için gayret ediyorsa o tembellik yurduna uğramaz. Yola koyulur ve çalışmaktan, zorluklardan kaçınmaz, hiçbir şey onu yıldırılmaz.”¹²⁶ demektedir.

Müslümanlara, kâfirlerden kendilerine yakın olanlarıyla savaşmalarını emreden¹²⁷ Tevbe, 9/123. ayeti, “Müslümana en yakın olan kâfir, mücadele etmesi gereken en yaman düşman nefsidir. Kâfirlerle savaşacak kişinin savaş, nefsiyle mücadeleyle başlaması gerekir. Çünkü Rasulullah (a.s.), ‘Küçük cihaddan büyük cihada döndük’ buyurmuştur.

Ayetin ‘sizde bir sertlik ve direnç görsünler’ kısmı kim düşmanına iltimas geçer, ona karşı tedbirini almazsa düşmanı onu kahreder. Aynı şekilde mürid de hakikati talep etmekten vazgeçip bir takım yanlış te'villere yönelirse Allah ile ahdini bozmuş olur ki bu durumda zâhir ehlinin irtidat dediği duruma düşmüş olur.”¹²⁸ diyerek müridin irtidatı gibi tamamen sûflerle ilgili bir konuya geçiş yapmıştır.

4.3. Kuşeyrî'nin Cihad ve Kıtâl Ayetlerini Yorumlarken Kullandığı Kavramlar

Bir düşüncenin, ilmîn sistemleştirilmesinde, ortak zihniyetin oluşma ve sürdürülmesinde temel yapı taşları kavramlardır. Her ilmî yapı gibi tasavvufun da kendine ait bir kavramlar dünyası bulunmaktadır.

Kuşeyrî de ele aldığımız ayetlerde konuları kendi düşünce sistemi içerisinde anlatmak için birçok kavram ve kavram olarak kullanılan tamlamalar kullanmıştır. Bu kavramlardan nefis, hevâ, riya, basîret, cihad, yakîn, infak, zekât, ganimet, vesvese, âbid, kalp ve tebberrî gibi kavramlar Kur'an'da pek

¹²⁵ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, II, 263.

¹²⁶ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 423.

¹²⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 217-516.

¹²⁸ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, I, 454.

çok ayette geçmektedir. Yapılan yorumlarda nefis, zekât, ganimet, âbid, cihad gibi birçok kavramın sûfi düşünce içerisinde anlam değişime uğrayarak yeni anlamlarda kullanıldıkları anlaşılmaktadır.¹²⁹ İnfak konusunu âşıkların infakı, muvahhidlerin infakı, zenginlerin ve fakirlerin infakı diye ayırması; sûfi usulle Allah yolunda gidenin bu yolda her şeyini harcamasını zekât olarak açıklaması; genel anlamda kul anlamının gelen âbid kavramını seyr-i sulûk ehli anlamında kullanması da bu durumu açıklamaktadır.

Kuşeyrî'nin kullandığı zâhir, bâtın, tasabbur, musâbere, ribat, latîfe, gaybet, müşâhede, âşık, avâm, havâs, mücâhede, mücâhede bıçağı, Allah'a kurbiyet tesis etmek, kalbin ölümü, nefsin ölümü, kalbin hakla baki kalması, nefsin hazla baki kalması, seyr-i sülûk, kalp ahkâmı, haz, haz vatani, günah vatani, müridin irtidatı, kalbin huzur hali, zulmetin kalbi örtmesi, kalbin sakini olmak, *el-mücâdeletu lillah*, *el-mücâdeletu fi'llah*, *el-firâru illallah*, *el-firâru maallah*, Allah ile bekâ bulmak gibi kavram ve kullanımlar genel çerçevede İslam düşüncesi içerisinde yer bulmakla birlikte özelde sûfilere ait eleştiriye açık değerlendirmelerdir.

Kuşeyrî eserinin mukaddimesinden ve yorumlarından sûflerin diğer ilim ehlinden daha derin bilgilere ve daha hassas bir yaşantıya sahip olduklarını iddia ettiği anlaşılmaktadır. Avâm ve havâs ayrımı, infak, zekât ve ganimetle ilgili açıklamaları da bu düşüncesini yansıtmaktadır. Ayrıca tarikat adabına uymayan müridi Allah'la ahdinden dönmüş kabul ederek irtidat etmiş olacağını söylemesi de konuları kendi düşünce sistemi içerisinde kavramsallaştırarak sistematize ettiğini göstermektedir.

¹²⁹ Sûflerin kullandıkları kavramların kökenleri ve Kur'an'la ilişkileri konusunda geniş bilgi için bkz. Mahmud Esad Erkaya, "Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Adana, 2015. s. 45-346.

Sonuç

İrfânî ekolün önde gelen isimlerinden olan Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât* adlı eserinde cihad ve kıtâl ile ilgili ayetleri anlama ve yorumlama yöntemiyle ilgili ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz.

1. Kuşeyri eserini *Letâifu'l-İşârât* olarak isimlendirerek ve mukaddimesinde kitabını âriflerin usulüne göre yazacağını açıklayarak kitabının genel anlamda bilindik tefsir eseri olmadığını açıklamıştır. Konuları açıklarken hem zâhirî anlamları hem de işâreten kaydını düşerek keşf ve ilhâma dayalı açıklamalara yer vermesi açıkladığı usule bağlı kaldığını göstermektedir.

2. Kuşeyrî işârî te'vile yönelik diğer âlimler tarafından yapılan eleştirileri bildiğinden birçok ayette işârî yorumlarına "işâreten" kaydını düşerek başlamaktadır. Bu tenbih ile okuyucuya, "Bundan sonra okuyacağın yorumlar kendimize has usul, bilgi ve anlayışımıza göre yazılanlardır. Bu gözle okuman gerekir" demek istemiştir. Bu durum zayıf ve uydurma da olsa rivayetleri eserine senetleriyle alan ve okuyucuya, "Ben sana rivayetleri senetleriyle aktarıyorum, kabul edip etmemek sana kalmış" diyen muhaddislerin ve bilgileri senetleriyle nakleden müfessir v.b. âlimlerin anlayış ve tavırlarıyla benzeşmektedir.

3. Mütakellim, fakîh ve filolog müfessirlerin tefsirlerinde kendi alanlarıyla ilgili oluşturulan kavramları ve hadis istilâhlarını kullandıkları gibi Kuşeyrî eserinde sūfî terminolojiye ait nefis, kalp, sır, ruh, havâtîr, ilham, işâret, müşâhade ve latîfe gibi kavramlara yer vermiştir. Bu kavramların bazıları Kur'an'daki anlamlarıyla kullanılırken, bazılarında da yeni anlamlar yüklenmiştir.

4. Kuşeyrî, eserindeki cihad ve kıtâl ile ilgili yaptığı yorumlarla özelde sūfîleri/mürîdleri genelde ise tüm Müslümanları düşmanla ve nefisle mücadelede hep gayretli, canlı, fedakâr olmaya, zorluklara katlanmaya teşvik etmekte, ruhsatlara ve birtakım yanlış te'villere yönelerek mücadeleden kaçmamaya çağırmaktadır.

5. Eserdeki bazı işârî yorumlarla ayetlerin zâhirî anlamları arasındaki bağın zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Mekkî ve Medenî sureler birbirinin devamı olarak Müslüman şahsiyet ve toplumu inşâ etmiştir. Mekke döneminde mü'min şahsiyetin inşâ edildiğini, Medine'de ise bu inşânın devamı olarak gerekli durumlarda savaşın emredildiğini düşündüğümüzde Mekkî surelerde ele alınan

tevhid, iman, ahlak, dünyevileşmeme ve kalp olgunluğu gibi konuların anlam muhtevalarının işârî yorum şeklinde esere yansıtıldığı söylenilebilir. Kuşeyrî'nin açıklamaları sûfî düşünce açısından tutarlılığa sahip olmakla birlikte gerek usul gerekse muhteva olarak diğer âlimlerin eleştiri ve tartışmalarına açık mülahazalardır.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Matbatu Daru'l-Kütübî'l-Mısıryye, Kahire, 1364.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Muhammed *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbâs*, nşr. Husâmu'd-Din el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kahire, 1351.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, II. Baskı, İstanbul, 1998.
- Ay, Mahmut, "İşari Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, 24, "103-148,"
- Bezzâr, Ahmed b. İbrâhîm, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynulah, Âdil b. Sa'd, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988-2009.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Kitabevi, çev. Burhan Köroğlu ve diğerleri, İstanbul, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1996.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*, nşr. Ahmed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Üçüncü Baskı, Beyrut 1984.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *el-Feyzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Tefsir Usulü, Ankara, 2015.
- Fîruzabâdî, Mecduddin Muhammed b. Ya'kub, *Besâiru Zevî't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, Beyrut, Mektebetü'l-İlmiyye, trs.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf b. Abduddâim es-Semin, *Umdetu'l Huffâz fî Tefsîri Eşrâfi'l-Elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.

- Heysemî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebî Bekr, *Mecme'u'z-Zevâid ve Menbe'ul-Fevâid*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, I-XII, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, th. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân, Kahire, 1999.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin Abdurrahman Ali, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, Beyrut, el-Mektebu'l-İslamî, 1948.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1970.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, th. Heyet, Dâru'l-Maârif, Kahire, trs,
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn eş-Şehrezûrî, *Fetâvâ ve Mesâilü İbnis-Salâh*, nşr. Abdülmu'tî Emîn Kal'acî, Beyrut 1986.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, nşr. Âmir el-Cezzâr, Enver el-Bâz, Dâru'l-Vefâ, III. Baskı, 2005.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halil Aytânî, IV. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *Letâfu'l-İşârât*, th. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000,
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu Vehbe, XI. Baskı, Kahire, 2000
- Maturîdî, Ebû Mansûr, *Te'vilâtu Ehl'i-Sünne*, th. Mecdî Bâslûm, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, I, Baskı, Beyrut, 2005.
- Mevsilî, Ahmed b. Ali Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsilî*, thk. Hüseyin Selîm Esed, I-XIV, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs-Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, Şam-Beyrut 1986-1992.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, I. Baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdurraûf, *Tabakâtu's-Sûfiyye el-Kevâkibu'd-Durriyye fî Terâcimi's-Sâdâti's-Sufiyye et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir, Dâru Sâdir, Beyrut, 1999.
- Özel, Ahmet, "Cihad", *DİA*, İstanbul, 1993, VII.

- Öztürk, Mustafa, *Tefsirin Halleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2013.
- *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2014.
- "Cihad Ayetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları", *İslam Kaynaklarında Geleneğinde ve Günümüzde Cihad Çalıştayı*, Kuramer, İstanbul, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Dördüncü Baskı, Beyrut, 2005.
- Uludağ, Süleyman, "İşârî Tefsir", *DİA*, İstanbul, 2011.
- "Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI.
- Ünsal, Hadiye "Ebû'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı:1, s.135-164.
- Suyuti, Celeleddin Abdurrahman, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2006.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin b. Musa el-Ezdî, *Tefsîru's-Sülemî* (Hakâiku't-Tefsîr), th. Seyyid İmrân, Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, I. Baskı, Beyrut, 2001.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, I. Baskı, Beyrut 1984.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, VII. Baskı, Kahire, 2000.
- Zerkeşî, Bedreddin Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1971.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm *Menâhilu'l-İrfân*, th. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, I. Baskı, Beyrut, 1995.

Isharî Te'wil and Qushayri's Interpretation Method of Jihad and Qital Verses

Citation / ©Kılınçlı, S. (2017). Isharî Te'wil and Qushayri's Interpretation Method of Jihad and Qital Verses, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 119-155.

Abstract- *"Isharî/irfânî" (gnostic) te'wil approach is one of the efforts emerged in Islam history in order to understand the Qur'an. Sufis have produced works in ishari style in order to explain that their understanding has its roots in Qur'an and convey their ideas to humans by establishing links with Qur'an verses. In this vision of Sufis, along with respecting the apparent meanings of verses, signs and inspirations coming from heart have directed the te'wil. Although those works are defined as "ishari tafsir" in the later ages, Sufis have named their works as not tafsir but by names like "haqiq, lataif, kashf" in accordance with their te'wil style. 'Lata'if al-Isharat' by al-Qushayri is one of the most well known of these works. Al-Qushayri, in this work, besides explaining verses related with jihad and qital in accordance with their apparent meanings and historical contexts, he interpreted many verses in ishari way. As the greatest enemy of humankind is the nafs inside according to Sufis, they defined the jihad against nafs as the major jihad, and the jihad against enemy as the minor jihad. For this reason jihad against nafs has standed out in al-Qushayri's te'wils. Al-Qushayri also mentioned terms like qalb (heart), nafs, sir (secret) belonging to sufi thought in his interpretations.*

Keywords- *Islamic sufism, sufi, ta'vil, nafs, jihad*

Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları*

Doç. Dr. Saim YILMAZ**

Furkan ERBAŞ***

Atıf / ©- Yılmaz, S.- Erbaş, F. (2017). Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-185.

Öz- Endülüs Emevîleri'nde ilmî faaliyetler alanındaki en parlak devir, II. Hakem döneminde yaşanmıştır. Kendisi de âlim olan ve "Bilge Halife" olarak isimlendirilen II. Hakem, ülkesindeki ilmî faaliyetlerin artması için büyük bir gayret içerisinde olmuştur. Onun hiçbir ayırım yapmaksızın dönemindeki âlimlere kucak açması ve onlara tanıdığı geniş imkanlar, başkent Kurtuba'nın âlimlerin toplandığı önemli bir ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Aynı zamanda dünyanın dört bir tarafından toplanan kitaplarla, Medinetüzzehra saray kütüphanesi İslam dünyasının üç büyük kütüphanesinden biri haline getirilmiştir. Fakir çocuklara ücretsiz eğitim veren okullar açılarak ülkede okuryazarlık oranında ciddi bir artış sağlanmıştır. İki kısımdan meydana gelen bu makalede öncelikle II. Hakem'in ilmî kişiliği, ardından ülkesindeki ilim hayatına sağladığı katkıları ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler- Endülüs Emevîleri, Hakem b. Abdurrahmân, Kurtuba Medresesi, Medinetüzzehra Saray Kütüphanesi



Makalenin geliş tarihi: 22.12.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu makale, "Endülüs Emevî Halifesi Hakem b. Abdurrahmân ve Dönemi" isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak üretilmiştir.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi Anabilim Dalı, eposta: saimy@sakarya.edu.tr

*** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, eposta: furkan.eras@igdir.edu.tr

Giriş

Hakem b. Abdurrahmân'ın (350-366/961-976) yaklaşık on altı yıl süren halifelik dönemi, Endülüs Emevîleri'nin "altın çağı" olarak kabul edilen ve yaklaşık yüzyıl süren yükseliş döneminin (300-399/912-1009) ortasına tesadüf eder. Bu dönemin ilk elli yılını kapsayan babası III. Abdurrahmân (300-350/912-961) devrinde sağlanan siyasî ve askerî alanlardaki yükseliş ve istikrar dönemini; II. Hakem'in halifeliği döneminde yaşanan ilim, kültür ve medeniyet sahalarındaki parlak devir takip eder. Bu yüzden kaynaklar onun siyasî ve askerî başarılarından daha çok ilim, kültür ve medeniyet alanlarında yaptığı katkılardan söz eder. Nitekim onun döneminde Endülüs Emevîleri'nin başkenti Kurtuba, İslam dünyasındaki üç büyük ilim merkezinden biri haline gelmiştir.

"Bilge Halife" olarak isimlendirilen II. Hakem'in ilmî kişiliğini ve ülkesindeki ilim hayatına sağladığı katkıları ele almayı hedefleyen bu makale, iki kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda Endülüs Emevîleri'ne ilim alanında en parlak devri yaşatan ve âlim sıfatıyla tanınan II. Hakem'in ilmî kişiliği ele alınacaktır. Onun ülkesindeki ilim hayatına sağladığı katkıları ele alan ikinci kısım üç alt başlık altında incelenecektir. Öncelikle onun Kurtuba medresesinde, sarayda veya herhangi bir başka görevde istihdam ettiği veya eser telif etmeye teşvik ettiği âlimlerden Tabakat kitaplarından tespit edebildiğimiz kadarıyla örnekler sunulurken, Kurtuba'nın canlı bir ilim merkezi haline gelmesindeki katkısı tespiti çalışılacaktır. Ardından Medinetüzzehrâ Saray kütüphanesinin İslam dünyasındaki üç büyük kütüphaneden biri haline gelmesini sağlayan kitap koleksiyonu ve bunun için ortaya koyduğu gayret incelenecektir. Son olarak toplumda eğitim ve öğretimi yaygınlaştırmak adına yapmış olduğu düzenlemeler ve onun bu ilmî faaliyetlerinin topluma yansımaları ortaya konacaktır.

I. İlmî Kişiliği

Her idareci ülkesindeki ilmî faaliyetleri ilerletmek adına az veya çok bir takım düzenlemelerde bulunur. Çoğu zaman bu düzenlemeleri, söz konusu alana dışarıdan kanun ve emirlerle yön veren bir idarecinin icraatları şeklinde değerlendirmek mümkündür. Ancak II. Hakem'in bu alana olan ilgisini ve yaptığı düzenlemeleri, olaya dışarıdan yön veren herhangi bir idarecinin icraatları gibi ele almak yeterli ve doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Onun halifelik öncesi ve halifelik sonrası hayatı bir bütün olarak incelendiğinde öncelikli uğraş alanının ilmî faaliyetler olduğu görülür.

II. Hakem'in hayatını anlatan kaynakların vurguladığı en başta gelen özelliği "âlim ve dindar" kişiliğidir. Çocuk yaşta veliaht tayin edilen II. Hakem'in, babası III. Abdurrahmân tarafından özel olarak yetiştirildiği muhakkaktır. Nahiv âlimi Ebû'l-Velîd Hişâm b. Velîd el-Gâfikî (ö. 317/929),¹ Osman b. Nasr b. Abdillâh el-Mushafî (ö. 325/937)² ile nahiv ve mantık âlimi Muhammed b. İsmâil el-Hakîm (ö. 331/943) onun eğitim ve öğretimi ile ilgilenmeleri için özel olarak görevlendirilmiş hocalardandı.³ Çocukluk ve gençlik yıllarını ilim meclislerinde geçiren II. Hakem, pek çok sahada dönemin önde gelen âlimlerinden dersler aldı. Hadis, fıkıh, tarih, dil ve neseb âlimi Kâsım b. Esbağ el-Beyyânî (ö. 340/951),⁴ III. Abdurrahmân zamanında Tuleytula'da kadılık yapmış olan muhaddis Ebû Ömer Ahmed b. Duhaym (ö. 338/950),⁵ muhaddis ve fakih Muhammed b. Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî (ö. 333/945),⁶ Sa'd (veya Sa'îd) b. Câbir el-Kelâî (ö. 325/937),⁷ muhaddis Ebû Yahya Zekeriyâ b. Hattâb (ö. 337/949)⁸ ve Muhammed b. Mervân b. el-Gaşşâ el-Batalyevsî onun ders aldığı âlimlerden bazılarıydı.⁹ Ayrıca hadis, fıkıh, dil ve şiir âlimi

¹ Abdullah b. Muhammed b. Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Beşşâr Avvâd), I-II, Tûnus 2008, II, 217-218.

² İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 397.

³ Muhammed b. Abdillâh b. Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla* (thk. Abdüsselâm Mihrâs), I-IV, Beyrut 1995, I, 226. Ayrıca bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 72; Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem* (nşr. P. Louis Cheikho), Beyrut 1912, s. 65.

⁴ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 467-469; Mehmet Görmez, "Kâsım b. Esbağ", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 540-541.

⁵ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 78-79.

⁶ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 74; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Beşşâr Avvâd), Tûnus 2008, s. 57-58.

⁷ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 234-235; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 330; Ahmed b. Yahyâ b. Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), I-II, Kahire-Beyrut 1989, II, 17; Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (*Sene:321-330*) (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1989, XXIV, 171-172.

⁸ Hayatı hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 211-212.

⁹ Karşılaştırmalı olarak bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 226; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâut), I-XXV, Beyrut 1981-1982; VIII, 269; a.mlf, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 358; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-Râtib* (thk. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut 1988, I, 395.

hocası Sâbit b. Kâsım b. Sâbit b. Hazm'dan (ö. 352/963)¹⁰ "*ed-Delâil fi Garîbi'l-Hadîs*" isimli kitap için icazeti bulunmaktaydı.¹¹

Çocukluk ve gençlik yıllarında dönemin en seçkin hocalarından İslami ilimlerde iyi bir eğitim alan II. Hakem'in, ilerleyen yıllarda belli ilim dallarında daha da uzmanlaştığı bildirilmektedir. Fıkıh, ensâb ve tarih ilimleri onun ilgi duyduğu ve derinleştiği sahalardan başında gelmekteydi. İbnü'l-Hatîb'in (ö. 776/1374-1375) ifadeleriyle o, mezhepleri ve aralarındaki görüş ayrılıklarını bilen bir fakih idi. Neseb ilminde en önde gelenlerdendi. Çok geniş tarih bilgisine sahipti. Kitap aşığıydı ve kitap toplamayı çok severdi. Rical ilminde bir âlimi diğerinden, bir nesildekini diğer nesildekenden ayırabilecek temyiz gücüne sahipti. Bu alana özel bir ilgisi vardı ve bu yüzden bu alanda imam kabul edilirdi.¹² İbnü'l-Hatîb'in anlatımına benzer ifadeleri döneme en yakın tarihçi İbn Hayyân (ö. 469/1076)¹³ başta olmak üzere II. Hakem'in hayatı hakkında bilgi veren kaynakların neredeyse tamamında bulmak mümkündür.¹⁴

II. Hakem çocuk yaşta veliaht tayin edilmiş olmasına rağmen babası III. Abdurrahmân'ın uzun süre hayatta kalması sebebiyle çok geç yaşta halife olabilmıştır. Geçen bu uzun sürenin onun ilimle daha fazla meşgul olmasını sağladığını düşünmek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) bildirdiğine göre o, kütüphanesinde bulunan kitapların neredeyse tamamını okumuş ve incelemiştir. Baş tarafına, sonuna veya ekler ilave etmek suretiyle okuduğu her kitaba kendi el yazısıyla şerhler düşerdi. Bu şerhlerde kitap mü-

¹⁰ Detaylı bilgi için bk. İbrâhîm b. Alî b. Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzheb fi ma'rifeti âyânî ulemâi'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-nûr), I-II, Kahire 1972, II, 147-48. İbn Ferhûn, Sâbit b. Kâsım'ın 302 yılında vefat ettiğini bildirmektedir. Bu bilgi yanlış olmalıdır. Zira kendisinden icâzet alan Halife II. Hakem 302 yılında doğmuştur. Nitekim İbnü'l-Faradî, Sâbit b. Kâsım'ın 352 yılında vefat ettiğini kaydetmektedir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 155.

¹¹ Karşılaştırmalı olarak bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 226; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 269; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 358; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 395.

¹² Muhammed b. Abdillâh b. Hatîb, *A'mâlu'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihlâm min mulûki'l-İslâm* (nşr. Lêvi-Provençal), Beyrut 1956, s. 41; a. mlf., *el-İhâta fi ahbâri Girmâta* (nşr. Muhammed Abdullah İnân), I-IV, Kahire 1974, I, 478. Ayrıca bk. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*, Ankara 2016, s. 143.

¹³ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ*, I, 201.

¹⁴ Müellifi meçhul, *Zikru bilâdi'l-Endülüs* (nşr. Luis Molina), Madrid 1983, s. 169; Alî b. Muhammed b. el-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih* (thk. Ebi'l-Fidâ Abdullah el-Kâdi), I-XI, Beyrut, 1987, VIII, 677; Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Alî, *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer* (nşr. Matbaatu'l Hüseyniyye el-Misriyye), I-IV, Kahire 1286/1869, II, 117; İsmâil b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türki), I-XXI, Riyad 1419/1998, XV, 371.

ellifinin nesebi, doğum ve vefat tarihleri ile müellifi tanıtıcı diğer bilgileri kaydeder; hatta bu kitaptan rivayette bulunan ve bu kitap hakkında görüş belirten ravilerin nesepleri hakkında da bilgiler verirdi. Endülüslü âlimler güvenilir kabul ettikleri II. Hakem'in başka yerde bulunmayan bu bilgilerinden istifade ederek eserlerinde ondan alıntılar yaparlardı.¹⁵ Nitekim *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* isimli eserin müellifi İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013), muhaddis Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Hattâb hakkındaki bir bilgiyi II. Hakem'in şerhinden okuduğunu nakletmektedir.¹⁶ Hatta İbnü'l-Faradî'den iki buçuk asır sonra yaşamış olan İbnü'l-Ebbâr, II. Hakem'in şerh yazdığı eserlerden kendisine de bir cüz ulaştığını ve bundan çokça faydalandığını bildirmektedir.¹⁷

Makkarî'nin (1041/1632) *Nefhu't-tîb* adlı eserinde verilen dolaylı bir bilgidен Halife II. Hakem'in sadece mevcut eserleri okumak, incelemek ve şerh etmekle kalmadığı bizzat kitap telif ettiği anlaşılmaktadır. Makkarî, doğudan Endülüs'e gelen Ali evladına mensup kişiler hakkında verdiği bilgiler kısmında Haşim b. Hüseyin hakkında aktardıklarını Halife II. Hakem'in *Ensâbu't-tâlibiyyîne ve'l-aleviyyîne'l-kâdimîne ilâ'l-Mağrib* isimli eserine dayandırmaktadır.¹⁸ Tespit edebildiğimiz kadarıyla II. Hakem'in telif ettiği bu eser günümüze ulaşmamıştır. Diğer taraftan Endülüs'ün siyasî tarihi hakkında bir eser yazmış olan Muhammed İmamüddin, II. Hakem'in İspanya tarihi üzerine de bir eser kaleme aldığını ancak bu eserin günümüze ulaşmadığını bildirmektedir.¹⁹ Ne var ki incelediğimiz kaynaklarda böyle bir bilgiye tesadüf edemediğimizi belirtmemiz gerekir.

Dönemindeki ilim adamlarının güvenilir âlim olarak kabul ettikleri, şerh veya telif olarak yazmış olduklarından istifade ettikleri Halife II. Hakem, İbnü'l-Faradî ve İbn Beşkuvâl'in (ö. 578/1183) Endülüslü ilim adamlarını tanıtan biyografi eserlerinde yer almaz. İbnü'l-Ebbâr, bu iki müellifin eserlerinde, II. Hakem gibi büyük bir âlimin hayatına dair herhangi bir malumata yer vermelerini haklı bir şekilde hayretle karşılar.²⁰ Doğrusu söz konusu müelliflerin

¹⁵ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 227; a. mlf., *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'* (nşr. Hüseyin Mû'nis), I-II, Kahire 1963, I, 202.

¹⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 212.

¹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 227; a. mlf., *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 202.

¹⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 60.

¹⁹ S. Muhammed İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990, s. 210.

²⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 227. Ayrıca bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 395.

bu tutumlarına, II. Hakem'i halife olarak kabul etmeleri sebebiyle eserlerine almamış olabilecekleri şekilde bir izah getirmek dışında başka bir yorum yapmak mümkün gözükmez.

II. Hakem'in halife olmasıyla birlikte ilmî alandaki faaliyetleri tahmin edilenin aksine daha da artmıştır. Onun halife olmasından sonraki ilmî faaliyetlerine dair en net ifadeleri İbnü'l-Ebbâr'ın eserinde bulmak mümkündür. Onun çocukluğundan vefatına kadar ilimle meşgul olduğunu belirten müellif, ilimle meşgul olmayı krallığın dünyada sağlayacağı bütün lezzetlere tercih ettiğini ve bir an bile bu uğraşından vazgeçmediğinin önemle altını çizer.²¹ Halife oluncaya kadar sürekli kendi ilmî birikimini artırmaya çalışan II. Hakem, makalenin bundan sonraki kısmında genişçe ele alınacağı gibi halife olduktan sonra da sürekli ilim meclislerine katılarak, âlimleri himaye ederek ve büyük bir kitap koleksiyonu oluşturarak kendisiyle birlikte ülkesinin ve halkın bu alandaki seviyesini artırmak adına elinden gelen bütün gayreti ortaya koymuştur.

II. İlim Hayatına Sağladığı Katkılar

1. Âlimleri Himayesi

Endülüs Emevîleri, ilim, kültür ve medeniyet sahalarındaki en parlak dönemini II. Hakem'in halifeliği zamanında yaşamıştır. Babası III. Abdurrahmân'ın uzun süren halifeliği döneminde içeride ve dışarıda sağlamış olduğu sükûn ve istikrar, bu duruma zemin hazırlayan en önemli unsur olmuştur. Siyasî ve askerî alanda sağlanan bu huzur ortamı, âlim kişiliğiyle tanınan II. Hakem'in elinde devletin ilim, kültür ve medeniyet sahalarında büyük bir sıçrama yapmasının önünü açmıştır.

II. Hakem döneminde en fazla ilerlemenin kaydedildiği ilmî alandaki faaliyetlerin iki temel düstura dayandığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi ilmin yeşereceği zemini hazırlamak; ikincisi ise bu faaliyetlerin toplum tarafından benimsenmesinde ön ayak olmaktır. İlmî alanda Endülüs Emevîleri'ne altın çağını yaşatan II. Hakem, bu işi kanun ve emirlerle tanzim etmek yerine ilmin yeşereceği zemini hazırlamak adına ilmin olmazsa olmaz iki unsurunu bir araya getirmenin gayreti içerisinde olmuştur. Bu iki aslî unsurdan biri olan âlimler, onun tarafından daima himaye görmüş ve teşvik edilmişlerdir. Bundan sonraki kısımda ele alınacağı gibi en az âlimler kadar ilgi gören diğer unsur kitaplar olmuştur. Bir taraftan ülkesindeki âlimleri kitap telif etmek için

²¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 226. Ayrıca bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 395.

süreklî teşvik ederken, diğer taraftan da ülkesi dışında yazılan kitapları elde etmek için hiçbir fedakârlıktan kaçınmamıştır.

II. Hakem döneminde yaşamış âlimlerin biyografilerini konu alan tabakat kitapları üzerinde yapılacak hızlı bir tarama, onun âlimleri himaye etme hususundaki gayretlerine şahitlik edecek birçok veriye ulaşmak için yeterli olacaktır. İlme olan düşkünlüğü ile ün salmış olan II. Hakem alanında uzman birçok ilim adamını himaye ederek,²² onları Kurtuba medresesinde, Medinetüzzehrâ sarayında ve daha pek çok önemli görevlerde istihdam etmiştir. Bunlardan pek çoğunu eser telif etmeye teşvik ederken, kaleme aldıkları eserleri kendisine takdim eden âlimleri ise taltif etmeyi ihmal etmemiştir. Kuşkusuz onun âlimlere gösterdiği bu yakın ilgi ve alaka pek çok âlimin Endülüs'e gelmesine ve pek çok yeni eserin telif edilmesine kapı aralamış ve buranın canlı bir ilim merkezine dönüşmesini sağlamıştır.

İbnü's-Saffâr diye bilinen Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Muğîs (ö. 352/963), Halife II. Hakem'in itibar gösterdiği Endülüs'ün meşhur şair ve ediplerindendi. II. Hakem 352 (963) yılında Hristiyan krallıklar üzerine sefere çıkarken İbnü's-Saffâr'a savaşta kendisine eşlik etmesi için haber gönderdi. Ancak İbnü's-Saffâr rahatsızlığı sebebiyle bu sefere gelemeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine Halife II. Hakem, Ebû Bekir es-Sûlî'nin (ö. 335/946)²³ Abbâsî halifelerinin şiirlerini bir araya getirdiği eserine benzeyen doğudaki ve Endülüs'teki Emevî halifelerinin şiirlerini derleyen bir kitap yazması halinde onun bu mazeretini kabul edeceğini bildirdi. İbnü's-Saffâr bu teklifi kabul edince II. Hakem sarayındaki nehire nâzır bir odayı rahat bir şekilde çalışabilmesi için ona tahsis etti. İbnü's-Saffâr'ın, bütün vaktini ayırarak kısa zamanda yazımını tamamladığı bu eser, henüz seferden dönmemiş olan II. Hakem'e Tuleytula'da iken ulaştırılmıştır.²⁴

Arap dili ve edebiyatı alanında belki de II. Hakem'in en fazla ilgisine mazhar olan âlim, Ebû Ali el-Kâlî el-Bağdâdî (ö. 356/967) olmuştur. II. Hakem'in babası III. Abdurrahmân zamanında Bağdat'tan Endülüs'e davet edilen

²² Louis Bertrand, *İspanya Tarihi* (trc. Galip Kemali Söylemezoğlu, Nurullah Ataç), İstanbul 1940, s. 53.

²³ Türk asıllı tarihçi, edip ve aynı zamanda şair olan Ebû Bekir es-Sûlî'nin hayatı hakkında bilgi için bk. Abdülkerim Özaydın, "Sûlî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXVII (İstanbul 2009), s. 492-493.

²⁴ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 363, 364; İbn Beşkuvâl, *es-sıla* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), I-III, Kahire 1990, I, 378; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, II, 431-432; Julian Ribera, *el-Mektebâtu ve hevâtu'l-kutubi fi İspânyâ el-İslâmiyye* (Arapça trc. Cemâl Muhammed Mihraz), I-II, Kahire 1958, I, 89.

Ebû Ali, 330 (941) yılında Kurtuba'ya geldiğinde Halife III. Abdurrahmân ve veliaht II. Hakem tarafından büyük bir törenle karşılanmıştır. II. Hakem halife olduktan sonra da Ebû Ali el-Kâlf'i hiçbir zaman yanından ayırmamış; o daima sevip saydığı ve istifade ettiği âlimlerden birisi olmuştur. Kurtuba medresesinin yanı sıra Medinetüzzehrâ sarayında da dersler vermesi istenen Ebû Ali el-Kâlf, buralarda Arap tarihi, ensâb ilmi, Arap dili, şiiri ve edebiyatı gibi dersler okutmuştur. Arap dili ve edebiyatına dair meşhur "*el-Emâlî*" adlı eserini Endülüs'e geldikten sonra kaleme almıştır. Endülüs'te telif edilen ilk sözlük olma özelliğine sahip "*el-Bâri' fi'l-luga*" isimli eserini ise Halife II. Hakem'in isteği doğrultusunda kaleme almış ve kendisine takdim etmiştir.²⁵ Nitekim İbn Haldûn (ö. 808/1406), II. Hakem'in daima himaye ve desteklerini gören Ebû Ali el-Kâlf'nin Endülüs ilim hayatına kazandırdıklarını ifade ederken "onun ilmi ve birikimleri Endülüs'e miras kalmıştır"²⁶ demektedir.

Ebû Ali el-Kâlf, Endülüs'te Arap Edebiyatı alanında pek çok ilim adamı yetiştirmiş ve bunlar da Halife II. Hakem tarafından himaye edilmişlerdir. Dil ve edebiyat âlimi Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn el-Fihri (ö. 394/1003-1004), Ebû Alî el-Kâlf'nin öğrencisi ve aynı zamanda kâtibiydi. Halife II. Hakem, Ebû Ali el-Kâlf'den, ünlü dil ve edebiyat âlimi Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) meşhur sözlüğü *Kitâbu'l-âyn* gibi bir sözlük telif etmesini istediğinde onu da hocasına yardım etmek üzere görevlendirmiştir. Halife II. Hakem'in isteği üzerine Ebû Alî el-Kâlf tarafından telif edilen "*el-Bâri' fi'l-luga*" isimli bu eserin tertib edilerek temize çekilmesi görevi de Muhammed el-Fihri ile Muhammed b. Ma'mer el-Ceyyânî'ye verilmiştir.²⁷

Ensâb ve tarih ilimlerinin yanı sıra Arap dilinde de yetkin bir kimse olan Muhammed b. Ebân el-Lahmî (ö. 354/965), Ebû Alî el-Kâlf'nin öğrencilerinden olup II. Hakem'in kendisine itibar gösterdiği âlimlerdendi. Şurta kadılığı görevinde bulunan Muhammed b. Ebân'ın pek çok telif kitabı bulunmaktaydı.²⁸

²⁵ Ebû Ali el-Kâlf hakkında bilgi için bk. Ebû Ali İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Kâlf el-Bağdâdî, *el-Emâlî*, (nşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye), I-IV, Beyrut ts. I, 11, 15-16, 17; İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*, (nşr. Halîl Şehâde), I-VII Beyrut 2001, IV, 187; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386; Ebû Sâlih, "Cühûdü'l-Hakem", *Mecelle Dirâsât Endelüsiyye*, VI, 38; Hüseyin Elmalı, "Kâlf", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 259-260.

²⁶ İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 187.

²⁷ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 78-79; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, I, 99; Süleyman Tülücü, "el-Bâri", *DİA*, V (İstanbul 1992), s. 73-74.

²⁸ İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, II, 91; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, XXVI, 111.

Mutarrif b. İsbâ el-Gassânî (ö.356/966) Halife II. Hakem döneminde yaşamış, Arap dili ve edebiyatı alanında önde gelen alimlerden idi. Bu alanda pek çok kıymetli eseri bulunan Mutarrif b. İsbâ, II. Hakem tarafından İlbîre kâdılığına tayin edilmiştir.²⁹ Araştırmacılarından Abdullah İnân onun *Ahbâru kûretu İlbîre* adlı eserini II. Hakem'e takdim ettiğini belirtmekteyse de³⁰ biz kaynaklarda bunu teyit eden bir bilgiye rastlayamadık.

Arap dili ve edebiyat alimi ve aynı zamanda dönemin önde gelen fıkıh ve kelim alimlerinden olan Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî (ö. 358/969), II. Hakem'in babası III. Abdurrahmân döneminde halifenin oğlu Mugîre'nin eğitimi ile görevlendirilmişti. II. Hakem halife olduktan sonra Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî'yi çeşitli divanlarda görevlendirmek suretiyle onun idarede daha iyi bir konum elde etmesine imkan sağlamıştı.³¹

Edebiyat alimi ve şair Ahmed b. Muhammed b. Ferec el-Ceyyânî (ö. 366/976), Halife II. Hakem'in isteği doğrultusunda İbn Dâvûd el-İsfahânî'nin (ö. 297/910) eseri "*Kitâbu'z-zühre*" nin benzeri "*Kitâbu'l-Hadâik*" isimli bir şiir antolojisi derleyerek bu eseri halifeye takdim etmiştir. Kitabını 200 bölüme ayıran İbn Ferec, her bölümde sadece Endülüslü şairlerden seçtiği 200 beyit kaydetmiştir.³²

Arap dili ve edebiyatı âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Hasen ez-Zübeydî (ö. 379/989), memleketi İsbîliye'den bizzat Halife II. Hakem tarafından Kurtuba'ya davet edilmiştir. Burada halifenin oğlu veliaht II. Hişâm'ın (366-399/976-1009) özel hocası olarak görevlendirilmiştir. Halife II. Hakem'in en yakın dostlarından biri haline gelen Ebû Bekir ez-Zübeydî, daha sonra memleketi İsbîliye'ye dönmek istemişse de buna izin verilmemiştir. Halife II. Hakem'in oğlu II. Hişâm döneminde Kurtuba'da kadılık ve şurta görevlerinde bulunan Ebû Bekir ez-Zübeydî, en son kendi isteği üzerine memleketi İsbîliye'ye kadı tayin edilmiş ve bu görevde iken vefat etmiştir. Kurtuba'da bulun-

²⁹ Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 173; Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* (thk. Sa'îd Ahmed A'râb), I-VIII, Rabat 1403/1982, VII, 19; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhâ* (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-II, Beyrut 1399/1979, II, 289.

³⁰ Muhammed Abdullâh 'Inân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, I-II, Kahire 1417/1997, I, 505.

³¹ Muhammed b. Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1954, s. 314; İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 93-94.

³² Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, I, 194; Mehmet Yavuz, "İbn Ferec el-Ceyyânî", *DİA*, XIX (İstanbul 1999), s. 491. Ayrıca bk. İbn Beşkuvâl, *es-sıla*, I, 30.

duğu süre içerisinde birçok Arap dili ve edebiyatı âlimi yetiştiren Ebû Bekir ez-Zübeydî, aynı zamanda bu alanda pek çok kıymetli eser de telif etmiştir.³³ Bunlardan “*Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*” isimli eseri Halife II. Hakem'in isteği doğrultusunda kaleme almıştır. Bu eserin mukaddimesinde kaydettiğine göre II. Hakem, kendisinden başlangıçtan o güne kadar yaşamış olan nahiv, lugat ve edebiyat âlimlerinin doğum, ölüm, nesep, seyahat, mezhap bilgilerini ve ilimdeki derecelerini gösteren bir eser telif etmesini istemiştir. Bunun üzerine eseri telif etmeye başlayan Ebû Bekir ez-Zübeydî, bu süreçte Halife II. Hakem'den maddî-manevî büyük destek gördüğünü belirtir.³⁴

Kudüs'ten 360'lı yıllarda Endülüs'e gelen Ebû Mervân Abdülmelik b. Muhammed, II. Hakem'in itibar gösterdiği ve himaye ettiği dil ve edebiyat âlimlerinden birisiydi.³⁵

Dil ve edebiyata karşı büyük ilgi gösteren Halife II. Hakem'in emri doğrultusunda Endülüslü şairlerin hayatlarını anlatan ve şiirlerini konu alan başka eserlerin de telif edildiği ancak bunlardan bir kısmının günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim II. Hakem döneminde Endülüslü şairlerin biyografilerini kaydeden birçok kitap vücuda getirildiğini zikreden İbn Hazm (ö. 456/1064), bunlardan “*Ahbâru şu'arâi İlbîre*” isimli bir kitabın on cüzlük bölümünü bizzat gördüğünü ifade etmektedir.³⁶ Humeydî'nin (ö. 488/1095) bildirdiğine göre ise Halife II. Hakem'in emriyle Endülüslü şair İbn Abdîrabbih'e (ö. 328/940)³⁷ ait şiirler bir araya toplanmıştır. Humeydî, kendi zamanına ulaşan bu eserin yirmi cüzünden fazlasını bizzat görmüş ve incelemiştir.³⁸

Endülüslü tarihçi Ebû Abdullâh Muhammed b. Yûsuf el-Verrâk, “*Mesâlikü İfrîkiyâ ve memâlikühâ*” isimli eserini II. Hakem'in isteği üzerine telif

³³ Geniş bilgi için bk. Ebû Mervân Halef b. Hayyân, *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs* (nşr. Abdurrahmân Ali el-Haccî), Beyrut 1965, s. 133-34; Alî b. Mûsâ b. Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib* (nşr. Şevkî Dayf), I-II, Kahire 1953-1955, I, 255-56; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 7; Halit Zevalsiz, “Zübeydî, Ebû Bekir”, *DİA*, XLIX (İstanbul 2013), s. 519-520.

³⁴ Zübeydî, *Tabakât*, s. 17-18. Ayrıca bk. Zevalsiz, “Zübeydî, Ebû Bekir”, s. 519-520.

³⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 365.

³⁶ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 174.

³⁷ Hakkında detaylı bilgi için bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 151-154; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, I, 191-193

³⁸ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 151; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, I, 191. Ayrıca bk. Faruk Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999, s. 68-69.

etmiştir.³⁹ Aynı şekilde tarihçi İshâk b. Seleme, II. Hakem'in isteği üzerine yarımada'daki şehirler, kaleler, valiler, savaşlar, fakihler ve şairler ile ilgili bilgilerin yer aldığı bir Endülüs tarihi kaleme almıştı.⁴⁰ Yine edebiyatçı ve tarihçi İsâ b. Ahmed b. Muhammed el-Kinânî de (ö. 379/989) kaynaklarda adı zikredilmeyen bir tarih kitabını II. Hakem'in isteği üzerine telif etmişti.⁴¹

Antakyalı kıraat âlimi Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Antakî (ö. 377/987) Kurtuba'ya II. Hakem'in halifelik dönemine tesadüf eden 352 (963) yılında gelmiştir. Kaynaklar onun buraya gelmesi için Halife II. Hakem tarafından herhangi bir davetin yapıp yapılmadığını zikretmezler. Ancak dönemin en önde gelen kıraat alimine Halife II. Hakem'in büyük bir itibar ve saygı gösterdiğinin önemle altını çizerler.⁴²

Mâlîki fakihlerin şeyhi kabul edilen İshâk b. İbrâhîm b. Meserre (ö. 354/965), II. Hakem'in beraber olduklarında istediği gibi oturmasına müsaade ettiği ve son derece saygı gösterdiği âlimlerden birisiydi.⁴³

Mâlîkî fakih ve biyografi yazarı Ebû Abdullâh Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/971) II. Hakem'in veliahtlığı sırasında Kurtuba'ya gelmişti. II. Hakem'in ona karşı veliahtlığı sırasında gösterdiği yakın ilgi halifeliği döneminde artarak devam etmiştir. Muhammed b. Hâris el-Huşenî, onun halifeliği döneminde Beccâne'de mirasla ilgili kadılık görevine ve Kurtuba'da şûra üyeliğine tayin edilmiştir. Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin başta meşhur eseri "Kudâtu Kurtuba" olmak üzere pek çok eserini II. Hakem için kaleme aldığı kaydedilmektedir.⁴⁴

³⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 145; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 294; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 163.

⁴⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 126. Ayrıca bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 237.

⁴¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Muhammed el-Merrâküşî, *ez-Zeyl ve't-Tekmiletu li kitâbi'l-vusûl ve's-sıla* (nşr. İhsân Abbâs), I-VI, Tunus 2012, III, 408.

⁴² İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 411-412; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVI, 613-614. Ayrıca bk. Sühâ Ba'yûn, *İshâmu'l-ulemâi'l-müslimîn fi'l-ulûmi fi'l-Endelüs*, Beyrut 2008, s. 89.

⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI, s. 79-80, 107-108.

⁴⁴ Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba ve ulemâi İfrikiyye* (thk. Seyyid İzzet Attâr), Kahire 1372/1953, neşredenin mukaddimesi, s. 7; İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 147-148; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, XVI, 165-166; Ahmet Özel, "Huşenî, Muhammed b. Hâris", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 421-422.

Fakih Muhammed b. Abdullâh b. Seyyid (ö. 363/973-974), Halife II. Hakem için “*el-Müstahrece*” adlı eseri tasnif etmiştir.⁴⁵ Endülüslü Mâlikî fakihî Utbî (ö. 255/869) tarafından kaleme alınan ve mezhep içerisinde şöhret bulan eserde, Mâlikî fakihlerin görüşleri derlenmiştir.⁴⁶

Endülüslü fakihlerden Ahmed b. Abdülmelik b. Hâşim el-İşbîlî (ö. 401/1010) ve Ebû Bekr Muhammed b. Ubeydullâh el-Kureşî el-Mu’aytî (ö. 367/978), Halife II. Hakem’in teşvikiyle Mâlikî mezhebi imamı Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) görüşlerini “*el-İstî’ab*” adlı eserde toplayarak II. Hakem’e ithaf etmişlerdir. II. Hakem buna çok sevinmiş ve kendilerini kadılar şûrasına davet ederek oradakilerin kendisinden ilmî hususlarda faydalanmasını sağlamıştır.⁴⁷

Mu’tezile mezhebine mensup akılcı görüşleriyle tanınan fakih ve dil alimi Ahmed b. Abdulvehhâb b. Yûnus (ö. 369/979), II. Hakem’in saraydaki ilim meclislerine katılan alimlerden birisiydi.⁴⁸

Hadis alanında dönemin önde gelen muhaddislerinden Ebû’l-Kasım Hâlid b. Sa’d el-Kurtubî (ö. 352/963) Endülüslü hadis alimlerini anlatan bir ricâl kitabını II. Hakem’in talebi üzerine telif etmişti. Aslen Kurtubalı olan Hâlid b. Sa’d hakkında II. Hakem’in “Doğudakiler bize karşı Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848)⁴⁹ ile övündüklerinde biz de onlara karşı Hâlid b. Sa’d ile övünürüz.” dediği kaydedilmektedir.⁵⁰

Muhaddis Muhammed b. Yahyâ b. Müferric (ö. 380/990), Halife II. Hakem’in kendisine itibar gösterdiği âlimlerdendi. Hadis ilminde ve özellikle hadis ricâlî konusunda derin bilgi sahibi olan İbn Müferric’in fikh’ül-hadîse ve Hasan-ı Basrî ile Zührî’nin görüşlerini derlediği kitapları başta olmak üzere tâbiîn fikhına dair eserler telif etmiştir. Bu eserlerinden bir kısmını Halife II. Hakem’e takdim eden İbn Müferric, yine onun emriyle hocası Kâsım b. Asbağ’ın rivayetlerini “*Müsned*” adı altında bir araya toplamıştır. II. Hakem değer

⁴⁵ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ulemâi’l-Endelüs*, II, 99.

⁴⁶ Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, “Utbî, Muhammed b. Ahmed”, *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 238.

⁴⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, I, 54.

⁴⁸ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ulemâi’l-Endelüs*, I, 93.

⁴⁹ Hayatı hakkında bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, “Yahyâ b. Maîn”, *DİA*, XXXVIII (İstanbul 2013), s. 256-257.

⁵⁰ İbnü’l-Faradî, *Târîhu ulemâi’l-Endelüs*, I, 189-191.

verdiği bu âlimi sırasıyla İstece ve Reygo şehirlerine kadı olarak tayin etmiştir.⁵¹

Muhaddis Ebû Osman Ya'îş b. Sa'îd b. Muhammed el-Verrâk (ö. 394/1003) "*Müsned*" adlı eserini Halife II. Hakem'in isteği doğrultusunda telif etmişti.⁵²

İlimler arasında ayırım gözetmeyen II. Hakem, tıp ilmiyle uğraşan dönemin önde gelen alimlerine de destek olmuş; sarayda doktor olarak veya diğer hizmetlerde onlardan istifade etmiştir. Tabip, şâir ve dilci olan Muhammed b. Temlîh (ö.361/972), Halife III. Abdurrahmân döneminde itibar görmüş bilginlerdendi. Bu özelliğini II. Hakem nezdinde de sürdürmeye devam etmiştir. II. Hakem onu Kurtuba camiinin genişletilmesi ve bir takım ilaveler yapılması aşamasında denetim yapması için vazifelendirmişti. Tarihçi Sâid el-Endelüsî (ö. 462/1070), Kurtuba camii mihrabı duvarında onun isminin altın varakla yazılmış olduğunu bildirmektedir.⁵³ İbnü'l-Kinânî nisbesiyle ünlü Ebû'l-Velîd Muhammed b. Hüseyin (ö 358'den sonra), II. Hakem ve babası tarafından himaye görmüş dönemin önde gelen tıp alimlerinden idi.⁵⁴ İyi bir mantıkçı ve filozof olan Ahmed b. Hakem b. Hafsûn (ö. 372/982), II. Hakem'in himayesi altına aldığı bilginlerdendi. Asıl mesleği tabiplik olan Ahmed b. Hakem, II. Hakem'in himayesi altına girdikten sonra bu mesleğini sarayda da devam ettirmiştir.⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Câbir (ö. 366'dan sonra), II. Hakem ve oğlu II. Hişâm'ın himayesinde Kurtuba'da tabiplik yapmış deneyimli bir şahsiyetti.⁵⁶ Aynı şekilde Ebû Abdülmelik es-Sakafî de Halife II. Hakem ve babası döne-

⁵¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 122-24; Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 61-62; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 218-219; H. Kamil Yaşaroğlu, "İbn Müferric", *DİA*, XX (İstanbul 1999), s. 215. Ayrıca bk. Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), I-LXXX, Beyrut 1415-1421/1995-2001, LI, 114-117; Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, I, 69-70.

⁵² Dabbî, *Bugyetü'l-mültemis*, II, 691.

⁵³ Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân b. Cülcül, *Tabakâtu'l-etibbâ ve'l-hukemâ* (thk. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985 s. 108-109; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s.80; Ahmed b. el-Kâsım b. Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'* (thk. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965, s. 491.

⁵⁴ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etibbâ*, s. 109; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 80; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ'*, s. 491.

⁵⁵ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etibbâ*, s. 110; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 80; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ'*, s. 491.

⁵⁶ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etibbâ*, s. 110; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ'*, s. 492.

minde himaye görmüş bir tabip ve mühendisti.⁵⁷ Tabiplerin pîri olarak kabul edilen Ebû Mûsâ Hârûn el-Eşûnî de II. Hakem'in ve babası III. Abdurrahmân'ın himayesinde bulunan şahsiyetlerdendi.⁵⁸ II. Hakem'in yanında tabiplik görevini yerine getirenlerden birisi de Ebu'l-'Alâ b. Ebû Ca'fer Ahmed b. Hassân'dır.⁵⁹ Ebû Abdullah en-Nedrûmî de aynı şekilde II. Hakem'in yanında tabiplik görevini deruhte etmiş bir zattı.⁶⁰

Yunus b. Ahmed el-Harrânî'nin iki oğlu Ömer (ö. 351'den sonra) ve Ahmed (ö. 366'dan sonra) halife III. Abdurrahmân zamanında ilim tahsil etmek için Bağdat'a gitmişler ve burada kaldıkları on yıl süre zarfında ünlü Yunan filozofu ve tabibi Calinus'un (ö. 200) kitaplarını okumuşlardır. 351 (962) yılında Endülüs'e dönen bu iki kardeşi II. Hakem himayesi altına almış ve onlara tıp alanında çalışmalar yapmaları için destek olmuştur.⁶¹ Muhammed b. Âbdûn el-Cebelî de (ö. 361/972) 347 (958) yılında Mısır ve Basra'ya ilim tahsil etmek için gitmiştir. Buralarda tıp alanında tahsil görerek bu alanda temâyüz etmiştir. 360 (971) yılında Endülüs'e dönen Muhammed, II. Hakem tarafından himaye altına alınmış ve onun oğlu II. Hişâm zamanında da çalışmalarını sürdürmüştür.⁶²

II. Hakem'in alimleri himaye etme konusunda gayri müslim ilim adamlarını da desteklemekten geri kalmadığı anlaşılmaktadır.⁶³ Nitekim Yahudi şeriatı ve tarihi hakkında derin bilgiye sahip olan Yahudi bilginlerinden Hasdây b. İshâk, tıp alanında da temayüz etmiş bir kimseydi. Bu Yahudi alimi Halife II. Hakem'in hizmetinde bulunmaktaydı.⁶⁴

⁵⁷ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etıbbâ*, s. 111; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 80; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 492.

⁵⁸ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etıbbâ*, s. 112; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 492.

⁵⁹ Bilgi için bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 535.

⁶⁰ Bilgi için bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 537.

⁶¹ İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etıbbâ*, s. 112-13; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 80, 81.

⁶² İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-etıbbâ*, s. 115-16; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 81.

⁶³ II. Hakem'in gayri müslim ilim adamlarına verdiği destek hakkında değerlendirme için bk. Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam* (İngilizce trc. F. Griffin Stokes), London 1972, s. 455.

⁶⁴ Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 88-89; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ*, s. 498; Abdülmecîd Na'naî, *Târîhu'd-devleti'i-emeviyye fî Endülüs*, Beyrut 1986, s. 411.

II. Hakem döneminde matematik ve astronomi alanında da önemli ilim adamları yetişmiş ve bunlar da halifenin desteğine muhatap olmuşlardır. Endülüs'te bu bilim dallarının gelişmesinde büyük katkısı bulunan filozof, matematikçi ve astronomi bilgini Ebü'l-Kâsım Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî (ö. 398/1007) II. Hakem zamanında yaşamıştı. Onun usturlab, ticari aritmetik ve Harizmî tablolarının bir özeti hakkında telif ettiği eserler bu alanda özel bir öneme sahipti. Mesleme, Harizmî'nin *Zic*'inde önemli düzenlemeler yapmış ve Arin'in meridyenini değiştirmiştir.⁶⁵ Levî-Provençal Hakem döneminde Mesleme'nin adıyla Endülüs'te bir medrese açıldığını belirtmekteyse de⁶⁶ bu bilgiyi kaynaklardan teyit edemediğimizi belirtmemiz gerekir. Muhtemelen onun bu tespiti, Mecrîfî'nin astronomi ve matematik alanlarında yetiştirmiş olduğu talebelerin kendinden sonraki dönemde bir ekol haline gelmesine işaret ediyor olmalıdır.

II. Hakem'in değer verdiği ve çalışmalarını desteklediği bu alanlardaki âlimlerden birisi de matematik, geometri ve kimya alanlarında âlim, nahivde de üstat bir kimse olan Abdullah b. Muhammed es-Sirrî'dir.⁶⁷ Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ise II. Hakem döneminde matematik, geometri ve astronomi alanlarında dersler veren alimlerden biriydi.⁶⁸

2. Kitap Koleksiyonu: Saray Kütüphanesi

Halife II. Hakem'in Endülüs'te ilmin gelişmesi için yaptığı en önemli katkılardan birisi de Medinetüzzehrâ sarayında büyük bir kütüphane oluşturmasıydı. "Kitap kurdu" olarak nitelenen II. Hakem, önceki kısımda ele alındığı gibi bir taraftan dönemdeki alimleri kitap telif etmeye yönlendirirken, diğer taraftan da Endülüs dışında yazılan kitapları elde etmek için büyük bir gayret içerisine girmiştir. Nitekim İbnü'l-Ebbâr, onun bu özelliğini dile getirirken İslam dünyasında kitap toplamak için Halife II. Hakem kadar gayret gösteren ikinci bir halifenin bulunmadığını ifade eder.⁶⁹

⁶⁵ Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 69; Alî b. Yûsuf b. el-Kiftî, *İhbâru'l-ulemâ' bi ahhârî'l-hükemâ'* (thk. İbrâhim Şemsüddîn), Beyrut 2005, s. 244; İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ'* s. 482-483.

⁶⁶ Lêvi-Provençal, *Târîhu İspanya el-İslâmiyye mine'l-fethi ilâ sükûti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)* (Arapça trc. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr.), I-II, Kahire 2002, II, 441.

⁶⁷ Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 67-68; Ba'yûn, *İshâm*, s. 116.

⁶⁸ Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 68.

⁶⁹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 201.

Halife II. Hakem'in kitap toplama konusundaki çaba ve gayretleri, İslam dünyasındaki üç büyük kütüphaneden biri kabul edilen Medinetüzzehrâ Saray Kütüphanesinin oluşmasını sağlamıştır. Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) bildirdiğine göre İslâm dünyasında üç meşhur kütüphane mevcuttur. Bunlardan birincisi Abbâsîler'in Bağdat'ta kurmuş oldukları kütüphanedir. Sayılamayacak derecede çok kitap barındıran bu kütüphane, 656 (1258) yılındaki Moğol istilası sırasında yıkılmıştır. İkincisi Mısır'da içerisinde pek çok kıymetli eseri barındıran Fâtımîler'e ait kütüphanedir. Üçüncü kütüphane ise Endülüs Emevîleri'ne ait meşhur saray kütüphanesidir.⁷⁰ Kalkaşendî, bu kütüphanenin II. Hakem dönemine ait olduğunu açık bir şekilde ifade etmez. Ancak İbn Haldûn, Endülüs saray kütüphanesinde en fazla kitabın II. Hakem döneminde toplandığını net bir şekilde belirtir.⁷¹

Kaynaklarda II. Hakem'in oluşturduğu kütüphane de 400.000 cilde yakın kitap bulunduğu,⁷² burada bulunan kitapların isimlerinin kaydedildiği katalogların ellişer yapraklık⁷³ kırk dört ciltten oluştuğu bildirilmektedir.⁷⁴ Bu kütüphane, bulunduğu yer dar geldiği için taşınması gerektiğinde yeni yapılan bir binaya altı ay gibi bir süre zarfında ancak taşınabilmiştir.⁷⁵

II. Hakem'in bu denli büyük bir kütüphane oluşturmasında seleflerinin bırakmış oldukları miras önemli bir yer tutmaktaydı. Endülüs Emevî sarayında, devletin kurucusu I. Abdurrahmân zamanında bir kütüphane oluşturulmuştu. Dördüncü Endülüs Emevî emiri II. Abdurrahmân (206-238/822-852) kitap biriktirmeye çok meraklı bir hükümdardı. O, Grekçe ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilmiş eserleri toplamaları için özel memurlar görevlendirmişti.⁷⁶ Beşinci Endülüs Emevî emiri olan I. Muhammed (238-273/852-886) zamanında saray kütüphanesi Kurtuba'daki en büyük kütüphanelerden biri haline gel-

⁷⁰ Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (nşr. Muhammed Abdürresûl İbrâhim), I-XIV, Kahire 1340/1922, I, 466-67.

⁷¹ İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 188; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386.

⁷² Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 395; *Zikru bilâdi'l-Endelüs*, s. 169. Bu rakamın 600.000 olduğu da söylenmiştir. bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Endülüs Emevîleri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XV, İstanbul 1992, IV, 484.

⁷³ Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (nşr. Lêvi-Provençal), Mısır 1948, s. 92. Bu katalogların yirmi yapraktan meydana geldiği hakkında bk. İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 187; İbn Saîd, *el-Muğrib*, I, 186.

⁷⁴ İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*, s. 92.

⁷⁵ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 395; Ribera, *el-Mektebât*, I, 89.

⁷⁶ *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, IV, 482.

mişti.⁷⁷ II. Hakem'in babası III. Abdurrahmân'a Bizans İmparatoru VII. Konstantin'in (295-348/908-959) hediye ettiği kıymetli kitaplarla bu kütüphane daha da zenginleşmişti.⁷⁸ Halife olduktan sonra seleflerinden devraldığı saray kütüphanesine iki önemli koleksiyonu birden ilave eden II. Hakem, mevcut kütüphanenin bir anda zenginleşmesini sağlamış oldu. Bu iki önemli koleksiyondan birisi kitap aşığı olan II. Hakem'in, çocukluğundan beri oluşturduğu kendi şahsî kütüphanesiydi. Diğer önemli koleksiyon ise babasından önce vefat eden kardeşi Abdullah'a ait olan ve onun vefatından sonra kendisine intikal etmiş bulunan kardeşinin özel kütüphanesiydi.⁷⁹

II. Hakem'in Medinetüzzehrâ saray kütüphanesindeki kitap koleksiyonunu çoğaltma çabaları halifeliği boyunca devam etmiştir. Kitap elde etmek için hiçbir masraf ve külfetten kaçınmayan II. Hakem, Kahire, Dimaşk, Bağdat, Mekke, Medine, Kayrevan ve Horasan gibi ilim ve kültür merkezlerinde kitap satın almakla görevli temsilciler buldurmaktaydı. Böylece çok yüksek meblağlara da olsa eski ve yeni kıymetli yazmaları temin edebiliyordu.⁸⁰ Edebiyatçı ve lügatçi Muhammed b. Ebi'l Hüseyin el-Fihri, Ceyyanlı Muhammed b. Ma'mer Bağdat'ta kitap toplamak ile görevli Muhammed b. Tarhân bunlardan sadece birkaçıydı.⁸¹ II. Hakem kitap toplama konusunda Endülüslü olmayan kimseleri de bu görevde istihdam etmiştir. Söz konusu görevlilerden Mısırlı İbn Hayyân, Bağdatlı İbn Yakûb el-Kindî ve yine Bağdatlı Muhammed İbn Fercân'ı sayabiliriz.⁸²

II. Hakem, ilim merkezlerinde bulundurduğu temsilciler vasıtasıyla sadece mevcut kitapları temin etmekle kalmaz, aynı zamanda müelliflerin yazmakta olduğu kitaplardan da haberdar olabilmekteydi. Ardından gönderdiği hediyelerle bu eserlerin ilk olarak kendisine takdim edilmesini sağlayabilmek-

⁷⁷ 'Înân, *Devletü'l-İslâm*, I, 504; Özdemir, *Endülüs Müslümanlar (Siyasî Tarih)*, s. 143.

⁷⁸ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 367; 'Înân, *Devletü'l-İslâm*, I, 505.

⁷⁹ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 201; a.mlf, *et-Tekmile*, I, 227; Na'naî, *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye*, s. 409; Lane-Poole Stanley, *The Moors of Spain*, London 1888, s. 155.

⁸⁰ Karşılaştırmalı olarak bk. Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Düvelü'l-İslâm* (nşr. Hasan İsmâil Merve, Mahmûd el-Arnâût), I-II, Beyrut 1999, I, 334; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 187-88; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386; Mehmet Özdemir, "Hakem II", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 173-174.

⁸¹ Karşılaştırmalı olarak bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 78-79; İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 202; İmamüddin, *Endülüs Siyasi Tarihi*, s. 208; Ribera, *el-Mektebât*, I, 88.

⁸² Ribera, *el-Mektebât*, I, 88.

teydi.⁸³ Nitekim meşhur Emevî tarihçisi ve şair Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin (ö. 356/967) "*el-Eğânî*" adlı meşhur eserini bitirmek üzere olduğunu öğrenince kendisine 1000 dinar göndererek eserin ilk nüshasını kendisine takdim etmesini istemiştir. Bunun üzerine II. Hakem'in isteğini geri çevirmeyen Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, eserin yazımını tamamladıktan sonra ilk olarak bu eseri II. Hakem'e göndermiştir. Hatta Ebu'l-Ferec el-İsfahânî'nin, bu kitaptan başka Benî Ümeyye'yi öven bir kasideyi ve Emevî ailesi mensuplarını tanıtan ve onların menkıbelerini anlatan bir eseri de II. Hakem için kaleme aldığı ve kendisine gönderdiği kaydedilmektedir.⁸⁴ II. Hakem'in kendisiyle irtibata geçtiği âlimlerden biri de Mâlikî fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh el-Ebherî (ö. 375/986) olmuştur. O, İmam Mâlik'in önde gelen talebelerinden Abdullâh İbn Abdilhakem el-Leysî'nin (ö. 214/829) "*el-Muhtasarü's-sağîr*" adlı eserine yazmış olduğu şerhi, II. Hakem'in talebi doğrultusunda ilk olarak Endülüs'e göndermiştir.⁸⁵ İbnü'l-Ebbâr'ın bildirdiğine göre II. Hakem, Mısırlı Mâlikî fakihlerin önde gelenlerinden Ebu İshâk Muhammed b. Kâsım b. Şa'bân ve Ebu Ömer Muhammed b. Yûsuf b. Ya'kûb el-Kindî'ye de çeşitli hediyeler göndermiştir.⁸⁶

Medinetüzzehra saray kütüphanesinde birçok memur çalışmaktaydı. İbn Haldûn oldukça kabiliyetli ve usta olarak nitelediği bu memurların istinsah, tasnif ve ciltleme işleriyle meşgul olduklarını belirtmektedir.⁸⁷ Dışarıdan gelen kitaplar kütüphanedeki görevliler tarafından istinsah edilerek en güzel şekilde ciltlemeleri yapılmaktaydı.⁸⁸ Ebü'l-Fazl Âbbâs b. Âmr el-Kinânî (ö.379/989),⁸⁹ Ebû Yahya Zekeriyya b. Abdullah,⁹⁰ Yûsuf el-Bellûtî ve Zafer el-Bağdâdî,⁹¹ Dilci Ebû Ca'fer Ahmed b. Sa'îd b. Makdes,⁹² kitap istinsah eden ve ciltleyen

⁸³ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul 1997, III, 473; Hasan İbrâhim Hasan, *Siyasi-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), I-VI, İstanbul 1992, IV, 87.

⁸⁴ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 201-202; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 188; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386; Reinhart Dozy, *el-Müslimûn fî Endelüs* (Arapça trc: Hasan Habeşî), I-III, Kahire 1994, II, 67.

⁸⁵ İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 188; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386.

⁸⁶ İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbu'l-hulleti's-siyerâ'*, I, 201.

⁸⁷ İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 188.

⁸⁸ Lêvi-Provençal Êvariste, *el-Hadâratü'l-'Arabiyye fî İspanya* (Arapça trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1414/1994, s. 89-90.

⁸⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 390.

⁹⁰ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 264.

⁹¹ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 264.

⁹² İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 96.

görevlilerdendi.⁹³ Kurtubalı meşhur edip, şair ve tarihçilerden biri olan Arîb b. Sa'd'da (ö.369/979-80) II. Hakem'in hizmetindeki kâtiplerindendi.⁹⁴ Kütüphanede istihdam edilen görevliler arasında bayanlar da yer almaktaydı. Doksan dört yaşında vefat etmiş olan Fâtımâ bnt. Zekeriyâ b. Abdullâh babası gibi II. Hakem'in kâtipliğini yapan deneyimli bir kimseydi.⁹⁵ Yine bayanlardan II. Hakem'in kütüphanesinde kâtiplik görevinde bulunanlardan birisi de şâir, hattat ve dilci olan Kurtubalı Lübnâ (ö. 374/984) idi.⁹⁶

Kütüphanenin kataloglarından Telid isimli bir genç sorumluydu.⁹⁷ II. Hakem, kütüphanenin genel idaresini kardeşi Abdülazîz'e tevdi etmişti. Diğer kardeşi Münzir ise Kurtuba medresesinin idaresinden sorumlu idi.⁹⁸

Bazı tarihçilerin "kitapların dar gelmeye başladığı kütüphane" olarak tanımladıkları II. Hakem'in büyük emeklerle oluşturduğu Medinetüzzehra saray kütüphanesinde⁹⁹ bulunan kitapların pek çoğu kendisinden kısa bir süre sonra yok edilmiştir. Ne yazık ki bu kütüphanedeki kitapların çoğu oğlu II. Hişâm'ın halifeliliği döneminde idareyi elinde bulunduran Hâcib Mansûr İbn Ebû Âmir tarafından bir kısmı satılmış ve geriye kalan kısmı ise yine onun teşvikleri ile Berberîler tarafından yağmalanmıştır.¹⁰⁰

⁹³ İmâmuddîn, *Endülüs Siyasi Tarihi*, s. 208; Ribera, *el-Mektebât*, I, 87. Ayrıca bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb*, III, 111.

⁹⁴ Watt W. Montgomery-Pierre Cachia, *Endülüs Tarihi* (trc. Cumhur Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov), İstanbul 2011, s. 85; Mehmet Aykaç "Arîb b. Sa'd", *DİA*, III (İstanbul 1991) s. 359-360.

⁹⁵ İbn Beşkuvâl, *es-sıla*, III, 994; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 264; Ribera, *el-Mektebât*, I, 87.

⁹⁶ İbn Beşkuvâl, *es-sıla*, III, 992; Ribera, *el-Mektebât*, I, 87.

⁹⁷ İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li kitâbi's-sıla*, I, 190; Ribera, *el-Mektebât*, I, 87.

⁹⁸ 'İnân, *Devletü'l-İslâm*, I, 506; Halîl İbrâhîm Sâmirâî, *Târîhu'l-Ârab ve hadâratuhum fî'l- Endelüs*, Beyrut 2000, s. 191; Ba'yûn, *İshâm*, s. 80.

⁹⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, VIII, 269; Abdülhayy b. Ahmed b. İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir el-Arnâût, Muhammed el-Arnâût), I-X, Beyrut 1989, IV, 352.

¹⁰⁰ İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 188; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 386.

3. Toplumda Eğitim-Öğretim Faaliyetlerini Yaygınlaştırması

Çocukluğundan beri ilmi faaliyetler içerisinde bulunan ve dönemin alimleri arasında kabul edilen II. Hakem, halife olduktan sonra kendisiyle birlikte devletin ve halkının bu alandaki seviyesini artırmak adına elinden gelen bütün gayreti ortaya koymuştur. Onun dönemindeki alimleri himaye etmesi ve onları çeşitli alanlarda istihdam etmesinin yanı sıra, çeşitli bölgelerden getirttiği kitaplarla sarayında büyük bir kütüphane oluşturması devletin merkezi Kurtuba'nın önemli bir ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır. Bununla birlikte onun bu alandaki en büyük başarısı yapmış olduğu bu faaliyetlere halkın katılımını sağlamış olmasıdır. Bu husustaki en açık tespit, II. Hakem'den kısa bir süre sonra yaşayan ve Tuleytula şehrinde kadılık görevinde bulunan Sâid el-Endelüsî'ye aittir. Onun tespitlerine göre II. Hakem'in ilme karşı olan düşkünlüğü ve bu yönde yapmış olduğu çalışmalar, Endülüs halkına ilim öğrenme hususunda ilham kaynağı olmuştur. Halifenin bu çabalarını gören halktan birçok kimse bu uğurda çalışmalar yapmakla kendilerini sorumlu hissetmişlerdir.¹⁰¹

Başkent Kurtuba'da II. Hakem'in kütüphanesinden başka çok değerli şahsi kütüphaneler de bulunuyordu. Kurtuba'da saray kütüphanesinden sonra en büyük kütüphanelerden birisi İbn Futays ailesine aitti. Daha sonra bu kütüphanenin içerisindeki binlerce kitap iç karışıklıklar sırasında kırk bin Kâsimî dinarına satılmıştır.¹⁰² Ayrıca daha önce adı geçen Aişe bnt. Ahmed e-Kurtubî'nin (ö. 400/1009) ise Kurtuba'daki en gözde kütüphanelerinden birine sahip olduğu bilinmektedir.¹⁰³

Hiç şüphesiz kütüphaneler ve kitap çarşıları sadece başkent Kurtuba'da değildi. Endülüs'ün muhtelif bölgelerinde de birçok kütüphane ve sahaf bulunmaktaydı. Ancak bunlar Kurtuba'dakiler ile zenginlik ve çeşitlilik yönünden asla yarışamazdı. İnsanlar arasında Kurtuba'da bir şarkıcı ölse, çalgı aletleri İşbiliye'de satılır; buna karşılık İşbiliye'de bir âlim ölse, kitapları hemen Kurtuba'da müşteri buluverirdi sözü darb-ı mesel haline gelmişti.¹⁰⁴

¹⁰¹ Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, s. 66.

¹⁰² İbn-i Beşkuvâl, *es-Sıla*, II, 468; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Ankara 2013, s. 159.

¹⁰³ İbn-i Beşkuvâl, *es-Sıla*, III, 992-993; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, s. 159.

¹⁰⁴ Makkarî, *Nefh*, I, 155.

II. Hakem dönemi, erkekler kadar kadınların da ilimle meşgul oldukları bir dönem olmuştur.¹⁰⁵ Bu dönemde Endülüs'te ilme merak duyan ve bu konuda ciddi gayretleri ile şöhet bulmuş olan hanımlara da rastlamak mümkündür.¹⁰⁶ II. Hakem'in kütüphanesinde çalışanlar listesinde daha önceden isimlerini zikrettiğimiz Lübnâ (ö. 374/984) ve Fâtıma bnt. Zekeriyâ b. Abdullâh (ö. 417/1026) gibi hanımlar bu dönemde şiir ve nesir türü yazılar yazma, hitabet ve hesap ilimlerinde uzmanlaşmıştı.¹⁰⁷ Yine bu dönemde Safiyye bnt. Abdillâh er-Reyyî (ö. 387/997), Aişe bnt. Ahmed el-Kurtubî (ö. 400/1009), II. Hakem'in babası III. Abdurrahmân'ın cariyesi Râziye (ö. 423/1032) ve Hatîce bnt. Ca'fer et-Temîmî ve gibi bayanlar kendilerini özellikle şiirde ve hitabette yetiştirmişlerdi.¹⁰⁸ Kuvvetle muhtemel bu hanımlardan bazıları ilimle meşguliyetleri sebebiyle evlenememişlerdi.¹⁰⁹ Aynı zamanda kitap istinsah etme, ciltleme ve süsleme konularında oldukça mahir olan bu hanımlar, Endülüs'te yaşanan ilmi canlılığa katkıda bulunmaktaydılar.¹¹⁰

II. Hakem'in eğitim-öğretim faaliyetlerinin toplumda yaygınlık kazanabilmesi adına gerçekleştirdiği en önemli icraat, fakir ve yetim çocukların ücretsiz eğitim alabilecekleri kurumlar açmasıydı. Onun talimatıyla 356 (967) yılında Kurtuba camininin batı tarafında daru's-sadaka adı verilen fakir ve kimsesiz çocukların Kur'an'ı Kerimi öğrenebilecekleri ve sarf, nahiv, hadis gibi dersler alabilecekleri bir okul açıldı. Öğrencilerden ücret alınmadan eğitim verilen bu kurumda görevli hocaların maaşları II. Hakem'in hususi hazinesinden karşılanmaktaydı. Daha sonraki süreç içerisinde Kurtuba ve çevresindeki çocukların ücretsiz eğitim gördüğü bu okulların sayısı hızla arttı. Kurtuba camisinin etrafında üç, diğer mahallelerde yirmi dört olmak üzere toplamda yirmi yedi adet bu türden okul açılmıştır. Bu okullar hakkında en detaylı bilgileri aktaran İbn İzârî (ö. 712/1312'den sonra), II. Hakem'in ön ayak olduğu bu uygulamayı onun gerçekleştirdiği en hayırlı işlerden biri olarak nitelemektedir.¹¹¹ İbn

¹⁰⁵ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, IV, 166.

¹⁰⁶ Ziyâ Paşa *Endülüs Tarihi* (nşr. Yasemin Ödük, Kâzım Masumi, Fatma Şahin), I-IV, İstanbul 2007, I, 120.

¹⁰⁷ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, III, 992, 994.

¹⁰⁸ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, III, 992-994,

¹⁰⁹ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, III, 993-994,

¹¹⁰ Na'naî, *Târîhu'd-devleti'l-Emeviyye*, s. 410.

¹¹¹ Ahmed b. Muhammed b. İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib fi ihtisârî'l-ahbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Mahmud Beşşar Avvad), I-IV, Tunus 2013, II, 226; Muhammed Abdülhamîd İsâ, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*, Kahire 1982, s. 207-208; Ebû Sâlih, "Cühûdü'l-Hakem", VI, 32-33.

Hayyân'ın (ö. 469/1076) vermiş olduğu bilgiye göre II. Hakem, vefatından kısa bir süre öncesine tesadüf eden 364 yılı Cemâziyelevvel ayında (Ocak-Şubat 975) Kurtuba çarşısında kendisine ait "Serrâcîn" dükkânlarının gelirlerini bu okullarda ders veren hocaların maaşlarının karşılanması için tahsis etti.¹¹² Böylece o, başlatmış olduğu bu uygulamanın devamlılığını sağlamak adına önemli bir adım atmış oldu.

İnsanların ilim talep etmelerini sürekli teşvik eden ve birçok kimsenin çocuğunun ücretsiz eğitim almasına olanak sağlayan Halife II. Hakem, haklı bir şekilde şâirlerin şiirinde övgüye mazhar olmuştur. Endülüslü şâir Ebû Abdullâh Muhammed b. Şuhays'ın şiirinde bunu net bir şekilde görmek mümkündür.

Ulu camiinin etrafında yetimler için taçlandırılmış okullar mevcuttur,
Eğer Kur'an sûrelerine konuşma imkânı verilseydi,

Ey sûreleri okuyan ve kavrayanların hayırlısı diye seni çağırırlardı.¹¹³

Hollandalı şarkiyatçı Dozy, Endülüs Emevileri'ne ilmî anlamda en parlak devrini yaşatan II. Hakem dönemini değerlendirirken haklı olarak pek çok övgü cümlelerine yer vermektedir. Ona göre II. Hakem gibi münevver bir sultanın kanatları altında Endülüs'te ilmin her alanında büyük gelişmeler yaşanmıştır. Bu dönemde pek çok okulun açıldığına dikkat çeken Dozy, bu hususta Müslümanların idaresi altında bulunan Endülüs ile Hıristiyanların idaresi altında bulunan Avrupa'yı mukayese eder. Bu dönemde Hıristiyanların idaresi altında bulunan Avrupa'da ruhban sınıfına mensup olmayan pek çok insan okuma yazma bilmezken, Endülüs'te neredeyse herkesin okuryazar olduğuna dikkat çeker. Bu durumun ortaya çıkmasında fakir ve kimsesiz çocukların ücretsiz eğitim almalarını sağlamak için II. Hakem'in açmış olduğu okulların önemini vurgular. Bu okullarda ders veren hocaların maaşlarının bizzat II. Hakem'in özel hazinesinden karşılandığını belirtir.¹¹⁴

İspanyol araştırmacı Modesto Lafuente'nin, II. Hakem döneminde yaşanan ilmî gelişmelerle ilgili yaptığı değerlendirmeler tam bir hayranlık ifade eder. II. Hakem'in babası III. Abdurrahmân dönemini azamet ve görkem dönemi olarak nitelerken, II. Hakem dönemini ise, edebiyat ve medeniyet dönemi olarak tanımlar. Arap kaynakların övgüyle bahsettikleri aydınlanmacı Halife

¹¹² İbn Hayyân, *el-Muktebes*, s. 207; İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, II, 237; Ebû Sâlih, "Cühûdü'l-Hakem", VI, 33.

¹¹³ İbn İzârî, *el-Beyânu'l-Muğrib*, II, 226.

¹¹⁴ Dozy, *Spanish Islam*, s. 455; a.mlf, *el-Müslimûn fî Endelüs*, II, 67.

II. Hakem'in yapmış olduğu güzel icraatları zikretmekten sırf Hristiyan olmadığı için geri kalınmayacağını vurgular. Aksi halde bunun büyük bir haksızlık olacağına dikkat çeker. Ona göre Octavius'un Roma dönemi İspanya'sında tesis ettiği sulhu II. Hakem, Arap İspanya'sında tesis etmiştir. II. Hakem, savaş ve zaferden anlamadığı için değil, aksine Octavius'un yaptığı gibi vicdanının sesine kulak verdiği için kitapları silah depolarına, üniversitelerin taçlarını kanlı savaşların taçlarına tercih etmiştir. II. Hakem ile birlikte İspanya'da Augustos asrı bin sene sonra yeniden diriltirmiştir. Onun döneminde Kurtuba sarayı büyük bir akademiye dönüştürülmüştür. Bu akademiden birçok zeki ve kabiliyetli bilgin yetişmiştir. Büyük çaba ve harcamalar neticesinde 400.000 ila 600.000 cilt kitabın bir araya getirildiği muazzam kütüphane, şüphesiz takdire şayan bir gayretin ve sabrın göstergesidir. Döneminde herkesi barış içerisinde yaşamaktan memnun kaldığı bu meşhur hükümdar tam bir edebiyat aşığıdır. Endülüs'te ondan önce medenileşme tohumu ekilmişti. Onun döneminde artık ekilen tohum büyümüş, bol yağmurların ve güneş ışınlarının ardından bir fidan olarak filizlenmişti.¹¹⁵

Sonuç

Çocuk yaşta veliaht tayin edilen II. Hakem, babası III. Abdurrahmân tarafından özel olarak yetiştirilmiş ve İslamî ilimlerde dönemin önde gelen âlimlerinden dersler almıştır. İlerleyen yıllarda daha fazla ilgi duyduğu fıkıh, ensâb ve tarih ilimlerinde uzmanlaşmıştır. Babası III. Abdurrahmân'ın uzun süre hayatta kalması sebebiyle çok geç yaşta halife olan ve bu uzun süreç içerisinde ilimle meşguliyetini daha da artıran II. Hakem, okuduğu kitaplara kendi el yazısıyla ilave ettiği şerhlerle dönemindeki ve kendinden sonraki âlimlere kaynaklık etmiştir. Hatta onun, *Ensâbu't-tâlibiyyîne ve'l-aleviyyîne'l-kâdimîne ilâ'l-Mağrib* isimli Endülüs'e gelen Ali evladının neseplerini inceleyen ve diğeri ise İspanya tarihi hakkında olmak üzere iki eser telif ettiği bildirilmektedir. Halife olduktan sonra ilmî alandaki faaliyetlerini daha da yoğunlaştıran II. Hakem, bundan sonraki süreç içerisinde kendisiyle birlikte ülkesinin ve halkın bu alandaki seviyesini artırmak adına elinden gelen bütün gayreti ortaya koymuştur.

Babası III. Abdurrahmân'dan siyasî ve askerî bakımdan sükun ve istikrar sağlanmış bir iktidar devralan II. Hakem dönemi ilmî anlamda en parlak devrin yaşandığı bir dönem olmuştur. İslamî ilimlerde ve müspet bilimlerde

¹¹⁵ İnân, *Devletü'l-İslâm*, I, 508-509; Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Siyasî Tarih)*, s. 145.

faaliyet gösteren âlimlere ayırım yapmaksızın kucak açması ve teşvikte bulunması, Endülüs Emevîleri'nin başkenti Kurtuba'nın kısa zamanda canlı bir ilim merkezine dönüşmesini sağlamıştır. Onun teşvikleri ve sağladığı imkanlar sayesinde pek çok yeni kitap telif edilmiştir. Kaynaklarda "kitap kurdu" ve "kitapların dar geldiği bir kütüphaneye" sahip hükümdar olarak tanımlanan II. Hakem'in Kahire, Dımaşk, Bağdat, Mekke, Medine ve Kayrevan gibi önemli merkezlerde kitap toplamak üzere görevlendirdiği özel kimseler bulunmaktaydı. Doğu'da telif edilen kitaplar, onun ilgi ve gayretleri neticesinde piyasaya çıkmadan önce onun kütüphanesine gelirdi. Medinetüzzehrâ saray kütüphanesinde 400.000'e yakın kitap bulunmaktaydı ve bu kitapların isimlerini gösteren ellişer sayfadan oluşan kataloglar kırk dört ciltten oluşmaktaydı. Onun ilme düşkünlüğü ve kitap toplama merakının halk üzerinde meydana getirdiği etki sonucunda Kurtuba önemli bir kitap satış merkezi haline gelmişti. Eğitim alanında fakir ve kimsesiz çocuklara ücretsiz eğitim vermek üzere kurduğu okullarla, Kurtuba'da bu türden yirmi yedi okulun açılmasına öncülük etmişti. Onun bu uygulaması, Avrupa'da çok az kimsenin okuma yazma bildiği bu dönemde, ülkesinde okur-yazarlık oranında ciddi bir artışın meydana gelmesini sağlamıştır. Bununla birlikte II. Hakem'den sonra iktidara gelen idarecilerin başta Medinetüzzehrâ saray kütüphanesi olmak üzere kütüphanelerdeki özellikle felsefe içerikli kitapların yakılmasını emretmeleri, onun zamanında yaşanan ilmî canlılığın kısa zamanda sona ermesine neden olmuştur.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç, "Yahyâ b. Maîn", *DİA*, XXXIII (İstanbul 2013), s. 256-257.
- Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, I-IV, İstanbul 1997.
- Aykaç, Mehmet, "Arîb b. Sa'd", *DİA*, III (İstanbul 1991) s. 359-360.
- Bâ'yûn, Sühâ, *İshâmu'l-ulemâi'l-müslimîn fi'l-ulûmi fi'l-Endelüs*, Beyrut 2008.
- Bertrand, Louis, *İspanya Tarihi* (trc. Galip Kemali Söylemezoğlu-Nurullah Ataç), İstanbul 1940.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Utbî, Muhammed b. Ahmed", *DİA*, XLII (İstanbul 2012), s. 237-239.
- Çiftçi, Faruk, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1999.
- ed-Dabbî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre (ö. 599/1203), *Bugyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), I-II, Kahire-Beyrut 1989.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne, *Histoire des Musulmans d'Espagne 'Spanish Islam'* (İngilizce trc. F. Griffin Stokes), London 1972.
- _____, *el-Müslimûn fi Endelüs* (Arapça trc. Hasan Habeşî), I-III, Kahire 1994
- Düveydâr, Hüseyin Yûsuf, *el-Mucteme'u el-Endelüsî fi'l-'asrî'l-Ümevî (138/755-422/1030)*, İskenderiye 1414/1994.
- Ebû Sâlih, Vâil, "*Cuhûdu'l-Hakem el-Mustansır fi tetavvuri'l-hareketi'l-ilmîyye fi'l-Endelüs*", *Mecelle Dirâsât Endelüsiyye*, VI, Tunus, 1411/1991.
- Ebû'l-Fidâ, Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331), *el-Muhtasar fi-ahbârî'l-beşer* (nşr. Matbaatu'l Hüseyiniyye el-Mısriyye), I-IV, Kahire 1286/1869.
- Elmalı, Hüseyin, "Kâlf", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 259-260.
- Görmez, Mehmet, "Kâsım b. Esbağ", *DİA*, XXIV (İstanbul 2001), s. 540-541.
- Hasan İbrahim Hasan, *Siyasi-Dînî-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi* (trc. İsmail Yiğit-Sadrettin Gümüş), I-VI, İstanbul 1992.
- el-Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh (Fettûh) b. Abdillâh (ö. 488/1095), *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l (fi târihi ulemâi)-Endelüs* (nşr. Muhammed Beşşâr Avvâd), Tûnus 2008.
- el-Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Kayrevânî (ö. 361/971), *Kudâtu Kurtuba ve ulemâi İfrikiyye* (thk. Seyyid İzzet Attâr), Kahire 1372/1953.
- İbn Asâkir, Ali b. Hasan (ö. 571/1176), *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Ömer b. Garâme el-Amrî), I-LXXX, Beyrut 1415-1421/1995-2001.

- İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdümelik el-Endelüsî (ö. 578/1183), *es-Sıla* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), I-III, Kahire 1990.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân (ö. 384/994), *Tabakâtu'l-etibbâ ve'l-hukemâ* (thk. Fuâd Seyyid), Beyrut 1985.
- İbn Ebî Usaybia, Ahmed b. el-Kâsım (ö. 668/1269), *Uyûnu'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'* (thk. Nizâr Rızâ), Beyrut 1965.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî, el-Mâlikî (ö. 799/1397), *ed-Dibâcu'l-müzehheb fi ma'rifeti âyâni ulemâi'l-mezheb* (nşr. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-nûr), I-II, Kahire 1972.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed (ö. 808/1406), *Kitâbu'l-İber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber*, (nşr. Halîl Şehâde), I-VII Beyrut 2001.
- İbn Hayyân, Ebû Mervân Hayyân Halef b. Hüseyin b. Muhammed b. Hayyân el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 469/1076), *el-Muktebes min enbâi ehli'l-Endelüs* (nşr. Abdurrahmân Ali el-Haccî), Beyrut 1965.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (nşr. Lêvi-Provençal), Mısır 1948.
- İbn İzârî, Ahmed b. Muhammed, (ö. 712/1312'den sonra), *el-Beyânu'l-Muğrib fi ihtisâri'l-ahbâri mulûki'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Mahmud Beşşar Avvad), I-IV, Tunus 2013.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhşin et-Türkî), I-XXI, Riyad 1419/1998.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik (ö. 685/1286), *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib* (nşr. Şevkî Dayf), I-II, Kahire 1953-1955.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Abdillâh b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudaî (ö. 658/1260), *et-Tekmile li kitâbi's-sıla* (thk. Abdüsselâm Mihrâs), I-IV, Beyrut 1995.
- _____, *Kitâbu'l-hulleti's-siyarâ'* (nşr. Hüseyin Mû'nis), I-II, Kahire 1963.
- İbnü'l-Esîr, Alî b. Muhammed (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîh* (thk. Ebî'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), I-XI, Beyrut, 1987.
- İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî (ö. 403/1013), *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (nşr. Beşşar Avvâd), I-II, Tûnus 2008.

- İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdillâh Zü'l-vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd (ö. 776/1374-75), *el-İhâta fi ahbâri Gırnâta* (nşr. Muhammed Abdullah İnân), I-IV, Kahire 1974.
- _____, *A'mâlu'l-A'lâm fi men büyi'a kable'l-ihtilâm min mulûki'l-İslâm* (nşr. Lêvi-Provençal), Beyrut 1956.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî (ö. 1089/1679), *Şezerâtu'z-zeheb fi ahbâri men zeheb* (nşr. Abdülkâdir el-Arnâût, Muhammed el-Arnâût), I-X, Beyrut 1989.
- İbnü'l-Kiftî, Alî b. Yûsuf (ö. 646/1248), *İhbâru'l-ulemâ' bi ahbâri'l-hükemâ'* (thk. İbrâhim Şemsüddîn), Beyrut 2005.
- İmâmuddîn, S. M., *Endülüs Siyasi Târîhi* (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1990.
- İnân, Muhammed Abdullâh, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, I-II, Kahire 1417/1997.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* (thk. Sa'îd Ahmed A'râb), I-VIII, Rabat 1403/1982.
- el-Kâlî, Ebû Alî İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn el-Bağdâdî (ö. 356/967), *el-Emâlî* (nşr. Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye), I-IV, Beyrut ts.
- el-Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî (ö. 821/1418), *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ* (nşr. Muhammed Abdürresûl İbrâhim), I-XIV, Kahire 1340/1922.
- el-Makkarî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî (ö. 1041/1632), *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsü'r-Râtib* (thk. İhsân Abbâs), I-VIII, Beyrut 1988.
- el-Merrâküşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Abdîmelik b. Muhammed b. Saîd el-Evsî el-Ensârî (ö. 703/1303), *ez-Zeyl ve't-tekmiletu li-kitâbi'l-vusûl ve's-sıla* (nşr. İhsân Abbâs), I-VI, Tunus 2012.
- Müellifi Meçhul, *Zikru bilâdi'l-Endülüs* (nşr. Luis Molina), Madrid 1983.
- Na'naî, Abdülmecîd, *Târîhu'd-devleti'î-emeviyye fi Endülüs*, Beyrut 1986.
- Özaydın, Abdülkerim, "Sûlî, Ebû Bekir", *DİA*, XXXVII (İstanbul 2009), s. 492-493.
- Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları (Siyasi Tarih)*, Ankara 2016.
- _____, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Ankara 2013.
- _____, "Hakem II", *DİA*, XV (İstanbul 1997), s. 173-174.
- Özel, Ahmet, "Huşenî, Muhammed b. Hâris", *DİA*, XVIII (İstanbul 1998), s. 421-422.
- Provençal, Lêvi, *el-Hadâratü'l-'Arabiyye fi İspanya* (Arapça trc. Tâhir Ahmed Mekkî), Kahire 1414/1994.

- _____, *Târîhu İspanya el-İslâmiyye mine'l-fethi ilâ sükûti'l-hilâfeti'l-Kurtubiyye (711-1031)* (Arapça trc. Ali Abdürraûf el-Bembî ve dğr.), I-II, Kahire 2002.
- Ribera, Julian, *el-mektebâtu ve hevâtu'l-kutubi fî İspânyâ el-İslâmiyye* (Arapça trc. Cemâl Muhammed Mihraz), I-II, Kahire 1958.
- Sâid el-Endelüsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed (ö. 462/1070), *Kitâbu tabakâtu'l-ümem* (nşr. P. Louis Cheikho), Beyrut 1912.
- Sâmirâî, Halîl İbrâhîm, *Târîhu'l-Ârab ve hadâratuhum fi'l- Endelüs*, Beyrut 2000.
- Stanley, Lane-Poole, *The Moors of Spain*, London 1888.
- es-Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakati'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât* (thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim), I-II, Beyrut 1399/1979.
- Tülücü, Süleyman, "el-Bâri", *DİA*, V (İstanbul 1992), s. 73-74.
- Watt, W. Montgomery-CACHIA, Pierre, *Endülüs Tarihi* (trc. Cumhur Ersin Adıgüzel, Qiyas Şükürov), İstanbul 2011.
- Yaşaroğlu, H. Kamil, "İbn Müferric", *DİA*, XX (İstanbul 1999), s. 215.
- Yavuz, Mehmet, "İbn Ferec el-Ceyyânî", *DİA*, XIX (İstanbul 1999), s. 491.
- Yıldız, Hakkı Dursun, (Redaktör), "Endülüs Emevileri", *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, I-XV, İstanbul 1992.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnâut), I-XXV, Beyrut 1981-1982.
- _____, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-LIII, Beyrut 1989.
- _____, *Düvelü'l-İslâm* (nşr. Hasan İsmâil Merve, Mahmûd el-Arnâut), I-II, Beyrut 1999.
- Zevalsiz, Halit, "Zübeydî, Ebû Bekir", *DİA*, XLIX (İstanbul 2013), s. 519-520.
- Ziya Paşa (ö. 1297/1880), *Endülüs Tarihi* (nşr. Yasemin Ödük, Kâzım Masumi, Fatma Şahin), I-IV, İstanbul 2007.
- ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Abdillâh b. Mezhic (ö. 379/989), *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1954.

Hakam II, Caliph of Andalusian Umayyads, as a Scholar and His Contributions to the Scholarly Activities of His Time

Citation / ©-Yılmaz, S.- Erbaş, F. (2017). Hakam II, Caliph of Andalusian Umayyads, as a Scholar and His Contributions to the Scholarly Activities of His Time, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 157-185.

Abstract- *The most brilliant era of the Caliphate of Andalusian Umayyads in terms of scientific activities is under reign of the Hakam II, who is also a scholar and therefore is called "Wise Caliph", made great efforts to increase the scientific activities in his country. The fact that he embraced scholars of his time without making any distinction and provided many possibilities for scholars helped the capital Cordoba to become an important scientific center. At the same time, the imperial library of the Palace of Madinat al Zahra which contained many valuables collections of manuscripts collected from all over the world has become one of the three largest libraries of Islamic world. Schools offering free education to poor children have been opened, resulting in a significant increase in the literacy rate in the country. This article which consists of two parts, will focus in the first part on his scholarship in traditional Islamic sciences, and in the second part on the contributions he made to the scientific activities in Cordoba.*

Keywords- *The Caliphate of Andalusian Umayyads, Hakam b. Abdurrahman, Madrasah of Cordoba, The Library of the Palace of Madinat al Zahra*

Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi

Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ*

Atıf / ©- Tunagöz, T. (2017). Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Üzerine Çalışmalar: Bir Kaynakça Denemesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 187-225.

Öz- Bu makalede, İslâm felsefesi tarihinin önemli temsilcilerinden birisi olan Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) üzerine yapılan akademik çalışmalar hakkında bir kaynakça oluşturulmuştur. Çalışmada, öncelikle Bağdâdî'nin ilmî kişiliği hakkında bilgi verilmiş, ardından kaynakçanın yöntemi açıklanmıştır. Bunları takiben, Bağdâdî'nin kendi eserlerinin yazmaları, neşirleri ve çevirileri; filozofun hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren klasik ve muasır kaynaklar; onun hakkında yayımlanmış kitap, kitap bölümü, makale ve ansiklopedi maddesi, bildiri düzeyinde eserler listelenmiştir. Çalışma, değerlendirme ve sonuç bölümü ile tamamlanmıştır. Bağdâdî hakkında yapılan çalışmaların son zamanlarda hız kazandığı ve onun fizik, metafizik teorileri ile felsefesindeki eleştireliliğe odaklanmış olduğu çalışmanın temel bulguları arasındadır. Bununla birlikte, filozofun bazı eserlerinin henüz neşredilmediği ve onun düşünce dünyasındaki meselelerin önemli bir kısmının henüz incelenmediği görülmektedir. Yine, Bağdâdî'nin fikrî kaynakları ve etkileri araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Anahtar sözcükler- Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî, kaynakça, İslâm Felsefesi Tarihi, İslâm Bilim Tarihi, İslâm Tıp Tarihi

§§§

Makalenin geliş tarihi: 22.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı, e-posta: ttunagoz@cu.edu.tr. Bu çalışma, Çukurova Üniversitesi BAP Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen 8485 numaralı Bireysel Araştırma Projesi kapsamında hazırlanmıştır.

Giriş

Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Bağdâdî (ö. 547/1152), metafizik, mantık, fizik, psikoloji, tıp, gökbilim ve eczacılık sahaslarında eserler vermiş bir filozoftur. Bağdâdî ile aynı dönemde yaşayan ilahiyat âlimi ve tarihçi Zâhîru'd-Dîn el-Beyhakî (ö. 565/1169), bazılarının onu Aristoteles'e (ö. m.ö. 384) denk bir filozof olarak değerlendirdiğini aktarır.¹ Bu değerlendirmenin mübalağalı olduğu söylenebilir; fakat Bağdâdî'nin yaygın biçimde "Evhadu'z-Zamân" (*Çağın Eşsizi*) lakabıyla anılmış olması² döneminde kazandığı ilmi saygınlığın açık bir ifadesidir.

Filozof, şöhretini öncelikli olarak tıptaki uzmanlığına borçludur. Klasik dönem kültür tarihçisi Kıfî (ö. 646/1248), çağdaşı tabiplerin çeşitli meseleleri ona sorduğu ve onun verdiği cevaplardan oluşan notların elden ele dolaştığı bilgisini vermektedir.³ Kayıp durumdaki *İhtisâru't-Teşrih* (Anatomi Özeti) ve *el-Akrâbâzîn* (İlaç Formülleri Kitapçığı) ile günümüze ulaşan *Berşe'aşâ* (Hızla İyileştiren Formül) ve *Emînu'l-Ervâh* (Ruhların Dayanağı) onun tıp sahasındaki eserleridir.

Yetkin bir tabip olmakla birlikte, Bağdâdî adını daha çok Meşşâî felsefeye yönelttiği eleştiriler ve özgün bir felsefî sistem kurma teşebbüsüyle duyurmuştur. Kıfî onun mantık, fizik ve ilahiyat bahislerinden oluşan başeseri *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*'yi (Felsefî Değerlendirmeler Kitabı), "bu devirde bu sahada yazılmış en güzel eser"⁴ olarak nitелеmektedir. Yine onun *Risâle fi'l-'Aql ve Mâhiyyetih* (Akıl ve Mahiyeti Hakkında Risale) isimli eseri, Meşşâîlere alternatif bir akıl anlayışı teklif etmektedir. Sadece bazı parçalarına sahip olduğumuz *Kitâbu'n-Nefs* (Nefs Kitabı) ise özgün nefis kuramının ilk adımlarını temsil etmektedir.

Filozofun ayrıca *Risâle fi Mâhiyyeti'l-Melâl* (Usancın Mahiyeti Hakkında Risale) isimli psikoloji sahasında ve *Risâle fi Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran* (Yıldızların Yalnızca Geceleri Görülüp Gündüzleri Görülmemesi Hakkında Risale) isimli gökbilim sahasında bir eseri mevcuttur.

Bağımsız filozof Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin İslâm düşünce tarihinin başat temsilcilerinden birisi olduğu söylenemez. Fakat özellikle yaşadığı dö-

¹ Beyhakî, *Tetimmetu Şivâni'l-Hikme*, s. 152. Dipnotlardaki eserlerin künyeleri çalışma içindeki listelerde yer almaktadır.

² İbn Ebî Uşaybî'a, *'Uyûnu'l-Enbâ'*, s. 349.

³ Kıfî, *İhbâru'l-'Ulemâ'*, s. 226.

⁴ Kıfî, *İhbâru'l-'Ulemâ'*, s. 224.

nemde egemen felsefî sistem olan Yeni Eflatuncu Aristoculuğa yönelttiği tenkitler bağlamında kendisinden sonraki pek çok düşünüre etki etmiştir:

Felsefî kelâmın en büyük temsilcilerinden birisi olan Fahru'd-Dîn er-Râzî (ö. 606/1210), Bağdâdî'den, kelâmî değerler dizisine yaklaştığı tabiat, nefis ve ilahiyat bahislerinde oldukça faydalanmıştır. İşrâkî filozof Şehrazûrî (ö. 687/1288 sonrası), onun filozoflara yönelttiği eleştirilerin çoğunluğunu Bağdâdî kanalından elde ettiğini ifade etmektedir.⁵

Çok yönlü âlim ve felsefe eleştirmeni İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Bağdâdî'yi Meşşâî düşünceyi taklit etmeyen ve nübüvvet ışığıyla aydınlanan bir düşünür olarak takdim etmiştir. İbn Teymiyye, Bağdâdî'nin, ilâhî sıfatlar, zat-sıfat ilişkisi, Allah'ın tikelleri bilmesi gibi meselelerdeki yorumlarını saygı ve takdirle anmış ve yer yer onun düşüncelerinden istifade etmiştir.⁶

Bu düşünürlerin dışında İşrâkî felsefenin kurucusu Suhreverdi (ö. 587/1191), onun takipçisi ve şârihi Şehrazûrî (ö. 687/1288 sonrası), Ekberî mutasavvıf ve filozof Dâvûd el-Çayserî (ö. 751/1350), muhakkik felsefî kelâmcılar 'Açudu'd-Dîn el-Îcî (ö. 756/1355), Seyyid Şerîf el-Curcânî (ö. 816/1413) ve Celâlu'd-Dîn ed-Devvânî (ö. 908/1502) Bağdâdî'nin düşüncelerinden yararlanmışlardır.⁷

Bağdâdî'nin fikirleri, ayrıca Ortaçağ Yahudi filozofları Abraham bar Hiyya (ö. ykl. 1136), İbn Kemmûne (ö. 683/1284)⁸, Gersonides (ö. 1344) ve Hasday Kreskas (ö. ykl. 1411) ile Ortaçağ Hristiyan filozofları Johannes Buridanus (ö. 1358'ten sonra) ve Saksonyalı Albertus'ta (ö. 1390) yankı bulmuştur.⁹

Bu makale, yukarıda ilmî kişiliği tasvir edilen Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin eserleri ve onun düşünce sistemi üzerine yapılan çalışmalara dair bir kaynakça niteliğindedir. Çalışmanın hedefi, Bağdâdî üzerine inceleme yapacak bir araştırmacıya hangi yayınlarla ilgilenmesi ve hangi araştırma konularına yönelmesi gerektiği hususunda rehberlik yapmaktır. Çalışma, Bağdâdî ile ilgili yapılmış tüm eserleri eksiksiz biçimde tespit ettiği iddiasında de-

⁵ Şehrazûrî, *Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, s. 915.

⁶ Çağrırcı, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", s. 307-308.

⁷ Çağrırcı, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", s. 307.

⁸ Langermann, "Al-Baghdadi, Abu 'l-Barakat (fl. c.1200-50)", s. 637-638.

⁹ [Roth], "Hibat Allah", s. 462; Pines, "Studies in Abu'l-Barakât Al-Baghdâdî's Poetics and Metaphysics", s. 169-170. Bağdâdî'nin hayatı, eserleri ve etkisi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tunagöz, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, s. 24-55.

ğildir. Lakin bu hedefe yaklaşılabilmek için elden geldiğince gayret göstermiş durumdadır.

Çalışmada öncelikle Bağdâdî'nin eserlerinin yazmaları listelenmiştir. Yazmaları bulunan eserler alt başlıklara ayrılmış ve mevcut yazmaların her birisi elden geldiğince ayrıntılı biçimde tasvir edilmiştir. Bu kısmı Bağdâdî'nin eserlerinin neşir ve çevirilerine ayrılan bölüm takip etmiştir. Neşirler ve çeviriler ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. Bu bapta yapılan çalışmaların bir kısmı tez ve makaleler içerisinde yer almaktadır. Bahsedilen türdeki eserlere dair açıklamalar yapılmış ve onlar tekrardan kaçınma düşüncesiyle tez ve makale bölümleri içerisinde yeniden zikredilmemiştir. Aynı gerekçeyle, herhangi bir çalışma sadece ilk kez ele alındığı yerde anılmış; bir eserin yeni baskısı ve tıpkıbasımı tespit edilmişse buna yönelik bilgiler dipnotta ifade edilmiş, ayrı başlık açılmamıştır. Fakat başka bir yayın türüyle tekrarlanan çalışmalar, makale sonundaki değerlendirme ve sonuç kısmında dikkate alınmıştır.

Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili açıklama yapan kaynaklar klasik ve muasır alt başlıklarına ayrılmıştır. Bu eserlerin Bağdâdî'ye yönelik bölümlerinin başlıkları tırnak içinde belirtilmiştir. Kitap bölümleri başlığı altındaki çalışmaların büyük kısmı doğrudan Bağdâdî için ayrılmış bölümlerdir. Hangi bir yayın türünde Bağdâdî'nin isminin geçmediği girdiler okuyucuyu yanıltmamalıdır. Zira bunların tümü Bağdâdî'nin düşüncelerine yönelik incelemeler içerdiği için listeye dâhil edilmiştir. Bilimsel toplantılarda sunulan çalışmalar bölümünde basılı olanlar ve olmayanlar bir arada zikredilmiştir. Hazırlık veya baskı aşamasında olan eserlere dipnotlarda dikkat çekilmiştir.

Yazarların isimleri alfabetik olarak sıralanmış ve sıralamada “el/al” takıları dikkate alınmamıştır. Bir kaynakça çalışmasının hitap edeceği kitlenin genel olabileceği düşüncesiyle, Arapça ve Farsça sözcüklerin imlasında Türkiye’de yaygın olan usule değil, o sözcüklerin ait olduğu dildeki aslına sadık kalınmıştır. Kullanılan kaynaklardaki Arapça ve Farsça harflerin çevriyazımları şu şekildedir:

أ (‘) | ب (b) | پ (p) | ت (t) | ث (s) | ج (c) | چ (ç) | ح (h) | خ (h) | د (d) | ذ (z) | ر (r) | ز (z) | ژ (j) | س (s) | ش (ş) | ص (ş) | ض (d/ž) | ط (t) | ظ (z) | ع (‘) | غ (ğ) | ف (f) | ق (k) | ك (k) | گ (g) | ل (l) | م (m) | ن (n) | ه (h) | و (v) | ي (y) | ا... (â) | ي... (î) | و... (û)

Çalışmada aşağıda listelenen kısaltmalar kullanılmıştır:

b.: bin/ibn | b.b.: basımevî belirtilmemiş | c.: cilt/volume/mucelled | çev.: çeviren/translator/el-mutercim | Dânişgâh: Kitâbhâne-i Merkezî-i Dânişgâh-i Tahrân | Dânişgede: Kitâbhâne-i Dânişgede-i İlâhiyyât-i Dânişgâh-i Tahrân | ist.: istinsah | Mar‘aşî: Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazret-i Âyetullâhi'l-

‘Uzmâ Mar’aşî-i Necefî | Melik: Mu’essese-i Kitâbhâne ve Mûze-i Millî-i Melik | muk.: mukabele | m.ö.: milattan önce | müst.: müstensih | nr.: numara | nşr.: neşreden | Rażavî: Kitâbhâne, Sâzmân-ı Kitâbhânehâ, Mûzehâ ve Merkez-i Esnâd-i Âstân-i Kuds-i Rażavî | ö.: ölümü | s.: sayfa/page/ şafha | Sipehsâlâr: Kitâbhâne-i Medrese-i ‘Âli-i Şehîd Muṭahharî-i Sipehsâlâr | Şûrâ-yı İslâmî: Kitâbhâne, Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî | Şûrâ-yı Millî: Mûze ve Merkez-i Esnâd-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî | t.y.: tarih yok/no date/dûne târîh | y.: yaprak/folio/varak | YEK: Yazma Eser Kütüphanesi | v.dğr.: ve diğerleri/and others/ve'l-âḥârûn | ykl.: yaklaşık | yy.: yüzyıl.

I. Eserlerinin Yazmaları

1. *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Fâtih, nr. 3224, 194 y., müst. Hibetullâh b. Muḥammed b. ‘Alî b. el-Ḥasen el-Ḳuraşî, Zû'l-ka'de 595/Ağustos 1199.¹⁰

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, İstanbul, Köprülü YEK, Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 919, 252 y.¹¹

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Fâtih, nr. 3225, 209 y.¹²

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Fâtih, nr. 3226, 212 y.¹³

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Es'ad Efendi, nr. 1931, 332 y., müst. Muḥammed b. ez-Zahîr b. Mes'ûd b. Evḥad b. Mes'ûd b. Aḥmed el-Ḳârî (el-'Alâ' el-Ebîverdi), ist. Gürgenç

¹⁰ Nüsha, Bağdâdî'nin *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'i öğrencisine imlâ ettirdiği nüshadan istinsah edilen nüshadan istinsah edilmiştir. Eser bu yolla telif edildiğinden, bu nüshanın soyağacının asıl nüshaya dayandığı söylenebilir. Müstensih kitabı dört cilt olarak istinsah etmiştir; fakat elimizdeki nüsha yalnızca ilahiyat bölümünü ihtiva eden dördüncü cilttir. Mantık ve fizik bölümlerine karşılık gelen ilk üç cilt kayıp durumdadır.

¹¹ Müstensih kitabı dört cilt olarak istinsah etmiştir; fakat elimizdeki nüsha kitabın yalnızca mantık bölümünü ihtiva eden birinci cilttir. Nüshanın üçüncü cildi Fâtih 3225'te, dördüncü cildi Fâtih 3226'da kayıtlıdır.

¹² Bir önceki nüsha ile aynı kalemden çıkan nüsha, kitabın fizik bölümünün son iki cüz'ünü (nebat, hayevan ve nefis) ihtiva eden üçüncü cilttir. Kayıp olan ikinci ciltte fizik bölümünün ilk dört cüz'ünün yer aldığı anlaşılmaktadır.

¹³ Önceki iki nüsha ile aynı kalemden çıkan nüsha, kitabın ilahiyat bölümünü ihtiva eden dördüncü cilttir.

(Curcâniyye), 12 Zû'l-ka'de 742/19 Nisan 1342; muk. Kırım, Azak, 25 Cumâdâ'l-ûlâ 744/15 Ekim 1343.¹⁴

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Lâleli, nr. 2553, Ramazân 564/Ağustos 1169.¹⁵

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, İstanbul, Topkapı Müzesi YEK, III. Ahmed, nr. 3222, 225 y.¹⁶

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Şam, el-Mektebetu'z-Zâhiriyye, nr. 6789, 250 y.¹⁷

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Nəcəf, Mektebetu'r-Ravdati'l-Haydariyye, nr. 576, müst. Ebû Sa'd b. Nefis b. Mubârak, Bağdat, Şevvâl 538/Nisan 1144.¹⁸

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Meşhed, Rażavî, nr. 5666, 444 y.¹⁹

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Tahran, Dânişgâh, nr. 1993/2, y. 255b-331a.²⁰

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Tahran, Melik, nr. 5678, 76 y., 12./18. yy.²¹

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Tahran, Sipehsâlâr, nr. 8375, 197 y., müst. Edîb Pişvârî, 14./20. yy.²²

¹⁴ Müstensih, kitabın üç bölümünü tek cilt içerisinde istinsah etmiştir. Kitabın tüm bölümlerini içeren nüsha, bu yönüyle diğerlerinden ayrılmaktadır.

¹⁵ Müstensih kitabı dört cilt olarak istinsah etmiştir; fakat elimizdeki nüsha kitabın mantık ve ilahiyat bölümlerini ihtiva eden birinci ve dördüncü cilttir.

¹⁶ Müstensih kitabı dört cilt olarak istinsah etmiştir; fakat elimizdeki nüsha kitabın fizik bölümünün ilk kısımlarını ihtiva eden ikinci cilttir.

¹⁷ Nüshada kitabın fizik ve ilahiyat bölümleri yer almaktadır.

¹⁸ Bu nüsha eldekiler içerisinde en eski olanıdır. Bağdâdî hayatta iken, kendisi gibi Yahudi iken ihtida eden öğrencisi İshâk b. İbrâhîm b. 'Azrâ için istinsah edilmiştir.

¹⁹ Nüsha kitabın ilk bölümü olan mantığın üçüncü makalesi kıyas ile başlayıp ilahiyatın son faslıyla bitmektedir. İlahiyatın sonundaki "ta'lik" kısmı mevcut değildir.

²⁰ Nüshada fizik bölümünün hareket ve zaman konularına ait beş faslı yer almaktadır.

²¹ Nüshada "Sem'u'l-Kiyân" ve "es-Semâ' ve'l-Âlem" bahisleri yer almaktadır.

²² Nüshada nefis bahsinin ikinci faslından başlayıp on birinci faslına kadar devam etmektedir.

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Tahran, Şûrâ-yı İslâmî, nr. 10612, müst. Muhammed b. Ebî'l-Fevâris b. Ebî Sa'd, 13 Rabî'u'l-âhîr 599/30 Aralık 1202.²³

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Kazvin, Kitâbhâne-i Hânedân-i Mîr Huseynâ-yı Kâzvinî, nr. 174.²⁴

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme*, Kum, Kitâbhâne-i Merkez-i İhyâ-i Mîrâs-ı İslâmî, nr. 3457, 135 y., 11./17. yy.²⁵

———, *Hâzihî'l-Kerâris min Kitâbi'l-Mu'teber min Tabî'iyâtı Evhadi'z-Zamân*, Konya Bölge YEK, Yusuf Ağa, nr. 4690/6, y. 1a-72a, 6./12. yy.²⁶

2. Kitâbu'n-Nefs

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Min Kitâb li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî 'İlmi'n-Nefs*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 4855, y. 104a-109b, 713-721/1313-1321.

———, “Kâle fî Kitâbi'n-Nefs ellezî Şannefehû Kadîmen fî Faşlin minh: (...)”, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Hikme: en-Nefs* sonunda, Meşhed, Rażavî, nr. 5666, y. 327b-328a.²⁷

²³ Nüsha kitabın ilk bölümü olan mantığın üçüncü makalesi “kıyas” ile başlayıp fizik kitabının “nefs” bahsine kadar devam etmektedir (Merâğî, *Fihrist-i Nuşahâ-i Haftî-i Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî*, c. 33/1, s. 131). Kitâbhâne-i Huseyn Miftâh, nr. 1321 kaydı altında, aynı özelliklere sahip bir nüshadan bahsedilmektedir (Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destneveştâ-i İrân*, c. 9, s. 838). Bahsedilen nüshanın bu şahsî kütüphaneden Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî'ye aktarıldığını, her iki kaydın aynı metinden bahsettiğini sanıyorum.

²⁴ Nüsha, fizik bölümünün başından nefis bahsine kadardır.

²⁵ Nüsha, fizik bölümünün bir kısmını ihtiva etmektedir.

²⁶ Nüsha, kitabın fizik bölümünün son kısmı olan nefis bahsinin ikinci ve on dokuzuncu fasılları ile ilahiyatın birkaç faslını ihtiva etmektedir. *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in tespit edebildiğim yazmaları yukarıdakilerle sınırlıdır. Bununla birlikte, eserin ilk neşrini gerçekleştiren muhakkiklerden Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî, Şerafettin Yaltkaya'nın yardımıyla İstanbul'dan, müellif nüshasıyla mukabele edilmiş, yazısı iyi, kadim ve sıhhatli bir nüsha satın aldıklarını ve bu nüshanın Haydarabad'daki Âsafiyye Kütüphanesi'ne nakledildiğini ifade etmektedir (c. 1, s. 278-279; c. 3, s. 253). Tahkikte “صف” harfleriyle simgelenen bu nüshanın kaynağının Yahyâ b. Vefâ' tarafından müellif metninden çoğaltılan nüsha olduğu ve istinsahın el-Muzaffer b. 'Umer b. Muhammed b. 'Alî el-Meyyâfârikî tarafından Raceb 556/Haziran-Temmuz 1161 tarihinde tamamlandığı tahkik içindeki bilgilerden anlaşılmaktadır (c. 1, s. 282; c. 2, s. 451). Eğer kaybomamışsa nüshanın hâlâ Âsafiyye Kütüphanesi'nde olması gerekir. Fakat tüm araştırmalarıma rağmen elimizdeki en eski tarihli bu tam nüshanın izine rastlayamadım.

3. *Risâle fî'l-'Aql ve Mâhiyyetih*

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Risâle fî'l-'Aql ve Mâhiyyetih*, Leipzig, Universitätsbibliothek, Vollers, nr. 882/1, y. 1a-17a.

4. *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Tahran, Şûrâ-yı Millî, nr. 3923/22, s. 200-203, 8./14. yy.

———, *Risâle fî Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Berlin, Staatsbibliothek, Petermann II, nr. 466/8, y. 47a-48b, müst. Muḥammed b. Aḥmed es-Sâvî, ykl. 890/1485.

———, *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Tahran, Dânişgâh, nr. 2783/1, s. 1-5, 14./20. yy.

———, *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Meşhed, Rażavî, nr. 6012, Mordâd 1311/Ağustos 1932.

———, *Risâle fî Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Tahran, Dânişgâh, nr. 6710/19, y. 65a-65b, müst. Naşîru'd-Dîn Muḥammed er-Rażavî.

[el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât], *Zuhûru'l-Kevâkib Leylen ve İhtifâ'ihâ Nehâran*, Tahran, Melik, nr. 2412/2, s. 25-31, müst. Muḥammed b. 'Alî ed-Dâmiğânî, 659/1260-61.²⁸

———, *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Meşhed, Kitâbhâne, Rażavî, nr. 11452/16, 3 y., müst. Şihâbu'd-Dîn 'Alî eṭ-Ṭabaṭabâ'î, 27 Zû'l-ka'de 1019/10 Şubat 1611.

———, *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*, Tahran, Dânişgâh, nr. 4732/2, s. 27-31, 12./18. yy.

———, [*Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'ihâ Nehâran*], Krakow, Jagiellońska Biblioteka, Ms. or. fol. 218/34, y. 440b-443a, 1061/1651.

²⁷ Her iki yazma Bağdâdî'nin *Kitâbu'n-Nefs* isimli eserden pasajlar içermektedir. Bağdâdî'nin bu eseri değerlendirme, neşir ve İngilizce tercüme olarak yayıma hazırlanmaktadır: Wan Abdullah, Wan Suhaimi, *An Analysis, Annotated English Translation and Critical Edition of Abū al-Barakāt el-Bağhdādî's Treatise on Soul: Kitâb fî 'Ilm al-Nafs*,

<http://www.kalamresearch.com/~kalamres/article.php?artID=48> (Erişim: 01.04.2017).

²⁸ Bu nüsha ve takip eden üç nüshada müellif ismi yer almamaktadır.

İbn Sînâ, Ebû 'Alî, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib bi'l-Leyl lâ bi'n-Nehâr*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 4832/13, y. 57a-57b, 700/1300-01.²⁹

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib bi'l-Leyl lâ bi'n-Nehâr*, Meşhed, Rażavî, nr. 5295/1, s. 1-2, müst. Muḥammed Ḥuseyn b. Ḥalef et-Tebrizî, 1041/1631-32.

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib bi'l-Leyl ve'n-Nehâr*, Meşhed, Rażavî, nr. 5590/3, s. 146-149, 12./18. yy.

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib bi'l-Leyl lâ bi'n-Nehâr*, Meşhed, Rażavî, nr. 12124/10, 1 y., müst. Esedullâh b. Muneccim el-Mâzenderânî, 1308/1890-91.

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib fî'l-Leyl lâ bi'n-Nehâr*, Tahran, Kitâbhâne-i Asgar Mehdevî, nr. 282/6, s. 84, müst. Muḥammed Ṭâhir el-Meşhedî, 1309/1891-92.

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib fî'l-Leyl lâ fi'n-Nehâr*, Meşhed, Rażavî, nr. 12297/27, s. 363-364, müst. Muḥammed Ṭâhir el-Meşhedî, 1309/1891-92.

———, *Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib fî'l-Leyl*, Tahran, Dânişgede, nr. 709/2, y. 27b-28b, müst. Ḥabîb es-Simnânî, 29 Mordâd 1312/20 Ağustos 1933.

5. Risâle fî Mâhiyyeti'l-Melâl

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Risâle li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî fî Mâhiyyeti'l-Melâl*, Tahran, Melik, nr. 6188/20, s.136-143, 11./17. yy.

———, *Hâzihî Risâletun fî'l-Melâl li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Kum, Mar'aşî, nr. 12388/6, y. 201a-203b, 9./15. yy.

²⁹ Bu nüsha ve takip eden altı nüsha, daha önceki nüshalarla aynı metne sahip olmakla birlikte, risaleyi farklı isimle İbn Sînâ'ya atfetmiştir. Nüshalar gerçekte Bağdâdî külliyyatına dâhildir. Bahsedilen karışıklığın nedeni, eserin Bağdâdî'ye aidiyetine yönelik kanıtlar ve tüm nüshalar hakkında bilgi için bkz. Tunagöz, "İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkib leylen ve hafâiha nehâran*", s. 41-49, 51-54. Bu nüshanın yer aldığı mecmua tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır: İbn Sînâ, "*Risâle fî Ru'yeti'l-Kevâkib bi'l-Leyl lâ bi'n-Nehâr*", *Mecmû'u Ayâşûfyâ 4832: Makâlât fî'r-Riyâdiyyât ve'l-Felsefe ve'l-Âsârî'l-'Ulviyye ve'l-Felek=Codex Ayasofya 4832: A Collection of Mathematical, Philosophical, Meteorological, and Astromical Treatises*, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 2010, s. 117-118.

———, *Risâle fi'l-Kelâl li-Evhadi'z-Zamân Ebî'l-Berakât eṭ-Ṭabîb*, Tahran, Şûrâ-yı Millî, nr. 706/2, s.162-163, müst. Abdu'l-Ġanî b. Vecîhi'd-Dîn, Dâru's-Salṭana-Kazvin, Raceb 1006/1598.

———, *Risâle fi'l-Melâl li-Evhadi'z-Zamân Ebî'l-Berakât eṭ-Ṭabîb*, Meşhed, Rażavî, nr. 13134, y. 68b-69a, müst. Muḥammed Rızâ, Şa'bân 1065/Haziran-Temmuz 1655.

6. Berşe 'aşâ

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Berşe 'aşâ el-Mucerreb li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Ayasofya, nr. 3555/2, y. 39a.

———, *Sıfatu Tiryâki Berşe 'aşâ li-Evhadi'z-Zamân Ebî'l-Berakât*, İstanbul, Köprülü YEK, Fâzil Ahmed Paşa, nr. 985/2, y. 74b, müst. Necmu'd-Dîn el-Kerhîni, 10 Şa'bân 787/16 Eylül 1385.

———, *Sıfatu Berşe 'aşâ el-Mensûb ilâ Evhadi'z-Zamân Ebî'l-Berakât*, Manisa YEK, nr. 1781/6, y. 152b-156a, müst. Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâğî, Bağdat, Raceb 617/Eylül 1220.

———, *Berşe 'aşâ el-Mucerreb li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Tokyo, Institute of Oriental Culture, Daiber Collection, nr. 113/23, y. 207a-208a, müst. Muḥammed Naşîr b. Şâh Huseyn es-Seyyâf et-Tebrîzî, 1062/1652.

———, *Şerbetu Berşe 'aşâ*, Tahran, Dânişgâh, nr. 4217/1, y. 1a-2a, 12./18. yy.

———, *Tiryâku Berşe 'aşâ*, Tahran, Melik, nr. 4218/1, s. 1-5, 846/1442-43.

———, *Tiryâku Berşe 'aşâ*, Tahran, Kitâbhâne-i Huseyn Miftâh, Muḥammed Huseyn, nr. 328/5, 3 s., müst. Muḥammed el-Mutaṭabbib, 19 Şevvâl 1246/2 Nisan 1831.

———, *Tiryâku Berşeğşâ li-Evhadi'z-Zamân*, Kahire, Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Teymûriyye, nr. 191/4, y. 122a-123a.

———, *Sıfatu Berşe 'aşâ*, Konya Bölge YEK, Yusuf Ağa, nr. 4983, y. 154b-157a, 723/1323.³⁰

³⁰ Nüsha, sayısal çekimi yapılmadan kütüphaneden çalındığı için kayıp durumdadır. Kayıtlı bu yazmaların dışında, *Berşe 'aşâ'nın*, birisi Osmanlı Türkçesinde kaleme alınmış, diğeri ise Farsça manzum tasvirî çevirileri bulunmaktadır: (1) [Meçhul], *Sıfatu Tiryâki Beriş 'işâ*, İstanbul, Süleymaniye YEK, Ayasofya, 3595/2, y. 174b-177a. (2) [Meçhul], [*Berşe 'aşâ-yı Manzûm*], Tahran, Şûrâ-yı İslâmî, nr. 6264, y. 3b.

7. *Emînu'l-Ervâh*

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *Emînu'l-Ervâh*, Manisa YEK, nr. 1781/7, y. 156a-157a, müst. Zekeriyâ b. Bilâl el-Merâğî, Bağdat, Raceb 617/Eylül 1220.

———, *Emînu'l-Ervâh*, Konya Bölge YEK, Yusuf Ağa, nr. 4983, y. 157b-159a.³¹

8. [*Tefsîru Kitâbi Kôhele*]

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, Oxford, Bodleian Library, Pococke, nr. 274, 177 y.

———, Sankt Peterburg, Rossiyskaya Natsionalnaya Biblioteka, nr. 1767.

II. Eserlerinin Neşirleri ve Çevirileri

1. Neşirler

el-Bağdâdî, Ebû'l-Berakât, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, 3 cilt, nşr. Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî v.dğr., Haydarâbâd: İdâretu Cem'iyeti Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-Uşmâniyye, 1357-58/1938-39.³²

———, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye*, 3 cilt, nşr. Yûsuf Maḥmûd, Doha [Katar]: Dâru'l-Hikme, 1432/2012.³³

³¹ Nüsha, sayısal çekimi yapılmadan kütüphaneden alındığı için kayıp durumdadır.

³² *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in bu ilk neşrinde İstanbul'dan Haydarabad Âsafiyeye Kütüphanesi'ne nakledilen nüsha (صف) esas alınmış; ayrıca Fâzıl Ahmed Paşa 919 (كو), Es'ad Efendi 1931 (سع), Lâleli 2553 (لا) nüshaları kullanılmıştır. Eserin neşiri olarak pek çok kaynaktan Suleymân en-Nedvî ve Şerafettin Yaltekaya gösterilmektedir. Bu yaygın hatanın muhtemel nedeni, neşrin iç kapağında muhakkiklerin isimlerinin anılmaması; bununla birlikte, Nedvî'nin tahkikli metnin sonuna bir makale eklemesi ve tahkik için İstanbul'dan bir nüsha temin eden Yaltekaya'nın isminin tahkik içinde anılması olabilir. Fakat eserin mantık ve ilahiyat ciltlerinin sonuna eklenen açıklamalardan (c. 1, s. 279; c. 3, s. 253), neşri Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî, Abdullâh b. Ahmed el-Alevî, Ahmed b. Muhammed el-Yemânî ve Muhammed Âdil el-Ḳuddûsî'nin gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır. Eserin tıpkıbasımları şöyledir: (1) el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, 3 cilt, nşr. Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî v.dğr., İsfahan: İntişârât-i Dânişgâh-i İsfahân, 1415/1995. (2) el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye*, 1 cilt içinde 3 cilt, nşr. Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî v.dğr., Cubeyl: Dâr ve Mektebetu Bîblûn, 2005. Yeni dizgi: el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikmeti'l-İlâhiyye*, 1 cilt içinde 3 cilt, nşr. Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî v.dğr., Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2012.

³³ Bu neşir Haydarabad baskısını ve III. Ahmed nr. 3222'de kayıtlı nüshanın mikrofilmünü kullanmıştır. Bu neşrin kaynağına katkısı, daha iyi bir dizgi ve imla sunmaktan ibarettir.

———, *Kitābu'l-Mu'teber fī'l-Hikme*, 2 cilt, nşr. Muḥammed 'Uşmān, Kahire: Mektebetu's-Şekāfeti'd-Dīniyye, 2015.³⁴

Langermann, Yitzhak Tzvi, "A fragment of Abū'l-Barakāt al-Bağhdādī's *al-Kitāb al-Mu'tabar*", *Kiryat Sefer*, 61 (1986-87), s. 361-362 [İbranca].³⁵

Pines, Shelomo, "Le-Heḩer Peruşo şel Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī 'al Sefer Kōhelet: Arba'ah Tekstīm", *Tarbiz*, 33:2 (1963), s.198-213.³⁶

Poznanski, Samuel, "Mitteilungen aus Handschriftlichen Bibelkommentaren: Aus Abu-l-Barakāt Hibat-Allah's arabischem Kommentar zu Kohelet", *Zeitschrift für hebraeische Bibliographie*, 16 (1913), s. 32-36.³⁷

eḩ-Ṭayyib, Aḩmed Muḥammed, "Un traité d'Abū l-Barakāt al-Bağdādī sur l'intellect: *Kitāb Şahīh Adillat al-Naql fī Māhiyyat al-'Aql*", *Annales Islamologiques*, 16 (1980), s. 127-147.³⁸

Tunagöz, Tuna, "Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī'nin *Risāle fī Māhiyyeti'l-Melāl* Adlı Eseri: İnceleme, Eleştirel Metin ve Çeviri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57:2 (2016), s. 1-45.

³⁴ Bu neşir metin olarak Haydarabad baskısını kullanmış, herhangi bir yazmayı esas almamıştır. Naşirin dayandığı metne katkısı, yer yer dipnotlarda açıklamalar yapmak, daha iyi bir dizgi ve imla sunmaktan ibarettir.

³⁵ Bu makalede *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in İbrani harfleriyle yazılmış Arapça metninin birkaç pasajı neşredilmiştir. Tıpkıbasım: Langermann, Y. Tzvi, "A fragment of Abū al-Barakāt al-Bağhdādī's *al-Kitāb al-Mu'tabar*", *Mi-ginze ha-Makhon le-tatsume kitve ha-yad ha-'Ivriyim*, ed. Avraham David, Kudüs: Bet ha-sefarim ha-le'umi veba-universita'i, 1995, s. 50-51.

³⁶ Makale, Bağdādī'nin *Kōhelet Şerhi*'nin dört seçme metni ve bu metinler üzerine bir incelemedir. Tıpkıbasım: Pines, Shlomo, "Le-Heḩer Peruşo şel Ebū'l-Berakāt el-Bağdādī 'al Sefer Kōhelet: Arba'ah Tekstīm", *Beyn Maḩşevet Yisra'el li-Maḩşevet ha-Amim: Meḩkarim be-Toldot ha-filosofyah ha-Yehudit*, Kudüs: Mosad Bialik, 1977, s. 68-83. Bağdādī'nin bu eserinin tenkitli tam metninin ve İngilizce tercümesinin yayıma hazırlandığı ifade edilmektedir: Robinson, James T., *Abū al-Barakāt al-Bağhdādī's Commentary on Qohelet: Edition of the Judeo-Arabic Text with English Translation and Introduction*,

<https://divinity.uchicago.edu/sites/default/files/imce/pdfs/CVs/james%20robinson%252c%20cv%202015.pdf> (Erişim: 06.03.2017).

³⁷ Makale, Bağdādī'nin *Kōhelet Şerhi*'nde yer alan birkaç pasajın neşridir.

³⁸ Makalede, Bağdādī'nin akıl risalesi hakkında bilgilere yer verilmiş ve bilinen tek nüshasının (Leipzig, Vollers, nr. 882/1) tahkiki yapılmıştır. Muhakkikin isim tercihi, mecmuanın iç kapak sayfasındaki ibareye dayanmaktadır (y. 1a). Metnin girişinde ise eser *Risāle fī'l-'Aql* ve *Māhiyyetih* adıyla anılmaktadır (y. 1b).

———, “İslam Bilim Tarihinden Bir Sayfa: *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevakib leylen ve hafâiha nehâran* (İnceleme, Tenkitli Metin ve Çeviri)”, *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 20:38 (2015/1), s. 39-82.

Wan Abdullah, Wan Suhaimi, “The Arabic Text”, *Abû al-Barakât's Psychology: Critical Edition of the Section on Soul (al-Nafs) from al-Mu'tabar fî al-Hikmah with Analysis and Translation of Selected Texts*, Doktora Tezi, Kuala Lumpur: International Islamic University, International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2007, s. 178-510.³⁹

———, “Naşsu'l-Mu'teber fî'l-Hikme: Kısmu'l-İlmî'l-İlâhî”, *el-İlâhiyyât mine'l-Mu'teber li-Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî: Taḥkîk ve Dirâse*, Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Câmî'atu'l-Ḳâhira, 1998, s. 202-550.

2. Çeviriler

Binti Muhammad, Zarina, *The Heavenly Phenomena: A Study of Abû'l-Barakât al-Bağdâdî's Kitâb al-Mu'tabar*, Yüksek Lisans Tezi, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2003, s. 14-42.⁴⁰

Gökmen, Fatin, “Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görünmemesi Hakkında Şeyhürreis İbni Ali Sina'nın Risâlesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1937, s. 1-4.⁴¹

³⁹ Tezin ilk bölümünde Bağdâdî'nin nefis teorisi incelenmiştir (s. 11-122). İkinci bölümde *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in nefis bahsinin birinci, ikinci, altıncı, onuncu ve on beşinci fasılları İngilizceye çevrilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise nefis bahsinin tümü tahkik edilmiştir. Bu tezin ve Bağdâdî'nin nefis anlayışı ile ilgili bir çalışmanın iki ayrı kitap olarak yayıma hazırlandığı ifade edilmektedir: Wan Abdullah, W. S., *Abû al-Barakât on Soul: A Critical Edition of Section on Soul from al-Mu'tabar fî al-Hikmah with an Annotated Summary; Abû al-Barakât el-Bağdâdî's Psychology*, <http://www.kalamresearch.com/~kalamres/article.php?artID=48> (Erişim: 01.04.2017).

⁴⁰ Tezin dört bölümünde, *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in fizik bölümünün ikinci cüz'ünün dört faslının (3-5, 8) İngilizce çevirisine yer verilmiştir.

⁴¹ Daha önce bahsedildiği üzere, Bağdâdî'nin *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Zevâkib Leylen ve Hafâ'iha Nehâran* isimli eseri, çeşitli nüshalarda farklı isimle İbn Sînâ'ya atfedilmiştir. Kullandığı nüshalara binaen eseri İbn Sînâ'ya atfeden Gökmen'in çevirisi, yazar ve eser ismindeki yanlışlığa rağmen, gerçekte Bağdâdî külliyyatına dâhildir. Çalışmanın yeni bir baskısı bulunmaktadır: Gökmen, Fatin, “Yıldızların Gece Görünüp de Gündüz Görünmemesi Hakkında Şeyhürreis İbni Ali Sina'nın Risalesi”, *Büyük Türk Filozof ve Tıp Üstadı İbni Sina: Şahsiyeti ve Eserleri Hakkında Tetkikler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014, s. 861-865.

Nasir, Ahmad Malki, *Some Aspects of Abū al-Barakāt al-Baghdādī's Metaphysics: A Partial Translation of Kitāb al-Mu'tabar with Introduction*, Doktora Tezi, Kuala Lumpur: Islamic Thought and Civilization, International Islamic University Malaysia, 2011.⁴²

Nony, Sylvie, "Traduction de la *Physique* du *Kitāb al-Mu'tabar*", *Abū l-Barakāt al-Baghdādī: une théorie physique de la variation du mouvement au XIIIe siècle, à Bagdad* içinde, Doktora Tezi, Paris: Université Paris-Diderot, Histoire et Philosophie des Sciences, 2010, s. 389-498.⁴³

Özpilavcı, Ferruh, "Ebū'l-Berekāt el-Bağdadi: Sahîhi Edilleti'n-Nakl fi Mâhiyyeti'l-Akl: Akıl Riselesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5:2 (2010), s. 247-261.⁴⁴

Rashed, Roshdi, "Fragment of *al-Mu'tabar fî al-ḥikma* of Abū al-Barakāt al-Baghdādī", *Geometry and Dioptrics in Classical Islam*, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1426/2005, s. 990.⁴⁵

Rosenthal, Franz, "Die Naturwissenschaft", *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich: Artemis Verlag, 1965, s. 224-242.⁴⁶

Ünver, Ahmet Süheyl, "Avicenna Explains Why Stars Are Visible at Night and Not During the Day", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1:2 (1946), s. 330-334.⁴⁷

⁴² Bu tezi temin edemedim; fakat isminden *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in ilahiyat bölümünün kısmî çevirisine yer verdiği anlaşılmaktadır.

⁴³ Bağdādî'nin hareket kuramını inceleyen tezin dokuzuncu ve sonuncu bölümünde, *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in fizik bölümünün birinci cüz'ündeki on altı faslın (4, 10-18, 23-28) Fransızca tercümesine yer verilmiştir.

⁴⁴ Makale Ahmed M. eṭ-Ṭayyib tarafından neşredilen akıl risalesinin Türkçe çevirisidir.

⁴⁵ Kitapta, *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in fizik bölümündeki küçük bir pasajın (1939: c. 2, s. 97) Arapça metnine ve İngilizce çevirisine yer verilmiştir.

⁴⁶ Kitapta, *el-Kitābu'l-Mu'teber*'in fizik bölümünün birinci cüz'ünün birinci faslının ikinci yarısı ile (fiziğin konusu), dokuzuncu (hareket) ve on üçüncü (boşluk) fasıllarının tamamı Almancaya çevrilmiştir. Kitabın İngilizce çevirisi de bulunmaktadır: Rosenthal, Franz, "Natural Science", *The Classical Heritage in Islam*, çev. Emile & Jenny Marmorstein, New York: Routledge, 1992, s. 163-176.

⁴⁷ Gökmen'in çalışmasında olduğu gibi, kullandığı nüshaya (Ayasofya 4832/13) binaen eseri İbn Sînâ'ya atfeden Ünver, öncelikle risale hakkında kısa bilgiler vermiş; ardından eseri serbest ve tasvirî biçimde İngilizceye çevirmiştir. Yazar ve eser ismindeki yanlışlığa rağmen, bu çalışma da Bağdādî külliyyatına dâhildir. Yazar daha sonra aynı çalışmayı Türkçe yayımlamıştır: Ünver, A. Süheyl, "İbni Sinanın, Yıldızların Gece Görünüp Gündüz Görülmemeleri Hakkındaki Makalesi", *İbni Sina: Hayatı ve Eserleri Hakkında Çalışmalar*, İstanbul: Bürhaneddin Erenler Matbaası, 1955, s. 106-110.

Wiedemann, E[ilhard], "Ueber den Grund, aus dem die Sterne bei Nacht sichtbar und bei Tage verborgen sind, von Hibbat Allâh Ibn Malkâ al Jehûdî al Bagdâdî", *Jahrbuch der Photographie und Reproduktionstechnik*, 23 (1909), s. 49-54.⁴⁸

[Yaltkaya], M. Şerefeddin, *İlâhiyat: (Bağdat) İ Ebulberekât Namındaki Feylesofun [Kitabülmuteber] inin Üçüncü Kısımının Tercemesini Muhtevidir*, İstanbul: Bürhanettin Matbaası, 1932.⁴⁹

III. Hayatını ve Eserlerini Konu Edinen Eserler

1. Klasik Eserler

el-Beyhaqî, Zâhîru'd-Dîn, "el-Feylesûf Evhâdu'z-Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkâ(n) eṭ-Ṭabîb", *Târîhu Hukemâ'î'l-İslâm*, nşr. Muḥammed Kurd 'Alî, Şam: Matba'atu't-Terakki bi-Dimeşk, 1365/1946, s. 152-154.⁵⁰

⁴⁸ Bağdâdî'nin *Risâle fî Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib Leylen ve Hafâ'îha Nehâran* isimli eserinin Berlin Milli Kütüphanesi'ndeki nüshasına (nr. 466/8) dayanan makale, giriş mahiyetinde bazı bilgilerle risalenin serbest ve özet bir biçimde Almancaya çevirisini ihtiva etmektedir. Makalenin tıpkıbasımları: (1) Wiedemann, Eilhard, "Ueber den Grund, aus dem die Sterne bei Nacht sichtbar und bei Tage verborgen sind, von Hibbat Allâh Ibn Malkâ al Jehûdî al Bagdâdî", *Gesammelte Schriften zur arabisch-islamischen Wissenschaftsgeschichte*, ed. Dorothea Girke, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1984, c. 1, s. 348-353. (2) Wiedemann, Eilhard, "Ueber den Grund, aus dem die Sterne bei Nacht sichtbar und bei Tage verborgen sind, von Hibbat Allâh Ibn Malkâ al Jehûdî al Bagdâdî", *Natural Sciences in Islam, Optics: Texts and Studies III*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 2001, s. 113-118.

⁴⁹ Kitapta öncelikle Bağdâdî'nin hayatına ve eserlerine yönelik bilgiler verilmiş, ardından *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in ilahiyat cildinin önemli bir kısmı tasvirî biçimde tercüme edilmiştir. Kitap, Yaltkaya'nın farklı zamanlarda ve farklı isimlerle yayımlanan altı ayrı makalesinin birleştirilmiş halidir: (1) Şerefeddin, M., "Ebu al-Berekât al-Bağdâdî: Hayatı, İlâhiyat", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 4:17 (1930), s. 25-41. (2) Şerefeddin, M., "[Başlıksız]", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 5:18 (1931), s. 1-15. (3) [M. Şerefeddin], "Kitbu'l-Mu'teber", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 5:19 (1931), s. 1-16. (4) Şerefeddin, M., "Kitâb al-Mu'teber", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 5:20 (1931), s. 1-16. (5) Şerefeddin, M., "Kitap al-muteber", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 5:21 (1931), s. 1-16. (6) Şerefeddin, M., "Kitap-al-muteber", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İctimaî, Dinî, Felsefî*, 5:22 (1931), s. 14-26.

⁵⁰ Diğer baskılar: (1) el-Beyhaqî, Zâhîru'd-Dîn, "el-Feylesûf Evhâdu'z-Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkâ eṭ-Ṭabîb", *Kitâbu Tetimmeti Şivâni'l-Hikme*, nşr. Muḥammed Şeffî, Lahor: b.b., 1351/1932, s. 150-153. (2) el-Beyhaqî, Zâhîru'd-Dîn, "Evhâdu'z-

Ebû'l-Fidâ', 'Îmâdu'd-Dîn, "Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. Melkân el-Hakîm", *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, nşr. Maḥmûd Deyyûb, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1197, c. 2, s. 118.⁵¹

el-Ğazzûlî, 'Alâ'u'd-Dîn, "Evhadu'z-Zamân Hibetullâh Ebû'l-Berakât", *Meḥâli'u'l-Budûr fî Menâzili's-Surûr*, [Kahire]: Maḥba'atu İdâratî'l-Vaḥan, 1299-1300, c. 2, s. 105-106.

İbn Ebî Uşaybi'a, "Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ", *'Uyûnu'l-Enbâ' fî Ṭabakâti'l-Eṭṭibbâ'*, nşr. Nizâr Rıdâ, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, t.y., s. 374-376.⁵²

İbn Ḥallikân, "Hibetullâh b. 'Alî b. Melkân", *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'iz-Zamân*, nşr. İhsân 'Abbâs, Beyrut: Dâru Şâdir, 1397/1977, c. 6, s. 74-75.

İbnu'l-İbrî, Ebû'l-Ferac, *Târîhu Muhtasari'd-Duvel*, nşr. Anṭûn Şâlihânî el-Yesû'î, Beyrut: Dâru'r-Râ'idî'l-Lubnânî, 1403/1983, s. 360-366.

Kâtib Çelebî, "el-Mu'teber fî'l-Mantık", *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn*, nşr. Şerefeddin Yaitkaya & Kilisli Muallim Rifat, İstanbul: Maârif Matbaası, 1941, c. 2, s. 1731.⁵³

el-Kıfṭî, Cemâlu'd-Dîn, "Hibetullâh b. Melkâ", *İhbâru'l-'Ulemâ' bi-Ahbâri'l-Hukemâ'*, nşr. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005, s. 256-259.⁵⁴

Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkâ el-Bağdâdî", *Tetimmetu Şivânî'l-Hikme*, nşr. Rafîk el-'Acem, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî, 1994, s. 125-127. (3) el-Beyhakî, Zahîru'd-Dîn, "el-Feylesûf Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkân eṭ-Ṭabîb", *Târîhu Hukemâ'î'l-İslâm*, nşr. Memdûh Ḥasen Muḥammed, Kahire: Mektebetu's-Şekâfeti'd-Dîniyye, 1417/1996, s. 171-172. Eserin 14. yüzyılda yapılmış bir Farsça tercümesi de bulunmaktadır: el-Beyhakî, Zahîru'd-Dîn, "el-Feylesûf Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkâ el-Bağdâdî", *Durretu'l-Ahbâr ve Lem'atu'l-Envâr*, çev. Nâşîru'd-Dîn b. 'Umdeti'l-Mulk el-Yezdî, nşr. 'Alî Evcubî, Tahran: Mu'essesesi-İntişârat-ı Hikmet, 1388 hş./2009-10, s. 91-93.

⁵¹ Diğer baskı: Ebû'l-Fidâ', 'Îmâdu'd-Dîn, "Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. Melkân el-Hakîm", *el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer*, [Kahire]: el-Maḥba'atu'l-Huseyniyetu'l-Mışriyye, t.y., c. 3, s. 43.

⁵² Diğer baskı: (1) İbn Ebî Uşaybi'a, "Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ", *Kitâbu 'uyûnu'l-Enbâ' fî Ṭabakâti'l-Eṭṭibbâ'*, nşr. İmri'u'l-Kays eṭ-Ṭahḥân (August Müller), [Kahire]: el-Maḥba'atu'l-Vehbiyye, 1299/1883, s. 278-280.

⁵³ Diğer baskı: Kâtib Çelebî, "Mu'teber fî'l-Mantık", *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kutub ve'l-Funûn: Lexicon Bibliographicum et Encyclopaedicum*, nşr. Gustavus Fluegel, Leipzig: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1850, c. 5, s. 620.

⁵⁴ Diğer baskılar: (1) el-Kıfṭî, Cemâlu'd-Dîn, "Hibetullâh b. Melkâ Ebû'l-Berakât", *Ibn al-Qıfṭî's Ta'rîḥ al-Hukamâ'*, nşr. Julius Lippert, Leipzig: Dieterich'sche

[Meçhul], “el-Feylesûf Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât b. Melkâ el-Bağdâdî”, *Muhtasar fî Zikri'l-Hukemâ'î'l-Yûnâniyyîn ve'l-Milliyîyn*, Madrid, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, Arabes, nr. 635, y. 61a.

el-'Umerî, İbn Fağlullâh, “Evhadu'z-Zamân, Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Beledî”, *Mesâliku'l-Ebşâr fî Memâlikî'l-Emşâr*, nşr. Kâmil Selmân el-Cubûrî, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2010, c. 9, s. 247-250.⁵⁵

eş-Şafedî, Halîl b. Aybek, “Evhadu'z-Zamân eş-Tabîb”, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, nşr. Aḥmed el-Arna'ût & Turkî Muştafâ, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1420/2000, c. 27, s. 178.⁵⁶

———, “Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ Ebû'l-Berakât Evhadu'z-Zamân”, *Neksu'l-Himyân fî Nuketî'l-'Umyân*, nşr. Muştafâ 'Abdu'l-Kâdir 'Aḫâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1428/2007, s. 289-290.⁵⁷

eş-Şehrazûrî, Şemsu'd-Dîn, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî”, *Nuzhetu'l-Ervâh: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri*, nşr. ve çev. Eşref Altaş, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 794-797.⁵⁸

el-Vaṭvât, Raşîdu'd-Dîn, “Kitâb ilâ'l-Hakîm el-'Âlim Ebî'l-Berakât eş-Tabîb el-Bağdâdî mine'l-Hadıratî'l-Hârizmşâhiyye”, *Mecmû'atu Rasâ'ili Raşîdi'd-Dîn el-Vaṭvât*, nşr. Muḥammed Efendî Fehmî, [Kahire]: Matba'atu'l-Ma'ârif, 1315, c. 1, s. 64-65.

ez-Zehbî, Şemsu'd-Dîn, “Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Beledî”, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût v.dğr., Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985, c. 20, s. 419.⁵⁹

Verlagsbuchhandlung, 1903, s. 343-346. (2) Kıfî, Cemâlu'd-Dîn, “Hibetullâh b. Melkâ”, *Kitâbu İhbâru'l-'Ulemâ' bi-Aḫbârî'l-Hukemâ'*, nşr. Muḥammed Emîn el-Ḥâncî, Mısır: Matba'atu's-Sa'âde, 1326/1908-09, s. 224-227.

⁵⁵ Diğer baskı: el-'Umerî, İbn Fağlullâh, “Evhadu'z-Zamân, Ebû'l-Berakât Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ el-Beledî”, *Mesâliku'l-Ebşâr fî Memâlikî'l-Emşâr*, Abu Dabi: el-Mecma'u's-Şekâfi, 1423/2003, c. 9, s. 452-456.

⁵⁶ Diğer baskı: eş-Şafedî, Halîl b. Aybek, “Evhadu'z-Zamân eş-Tabîb”, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, nşr. Otfried Weintritt, Beyrut: Matba'atu's-Şeriketi'l-Muttaḫide li't-Tevzî', 1418/1997, c. 6/27, s. 300-302.

⁵⁷ Diğer baskı: eş-Şafedî, Halîl b. Aybek, “Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ' Ebû'l-Berakât [Evhadu'z-Zamân] eş-Tabîb el-Fağıl”, *Nektu'l-Himyân fî Nuketî'l-'Umyân*, Mısır: el-Matba'atu'l-Cemâliyye, 1329/1911, s. 304.

⁵⁸ Diğer baskı: eş-Şehrazûrî, Şemsu'd-Dîn, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî”, *Târîhu'l-Hukemâ': Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravḍatu'l-Efrâh*, nşr. 'Abdu'l-Kerîm Ebû Şuveyrib, Trablus: Cem'iyetu'd-Da'veti'l-İslâmiyyeti'l-'Âlemiyye, 1398/1988, s. 343-344.

⁵⁹ Diğer baskı: ez-Zehbî, Şemsu'd-Dîn, “Ebû'l-Berakât”, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, Kahire: Dâru'l-Ḥadıṣ, 1427/2006, c. 15, s. 168.

———, “Ebû'l-Berakât”, *Tehzîbu Siyeri A'lâmi'n-Nubelâ'*, nşr. Şu'ayb el-Arna'ût v.dğr., Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1412/1991, c. 3, s. 55.

———, “Evhadu'z-Zamân eṭ-Ṭabîb”, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, nşr. 'Umer 'Abdu's-Selâm Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993, c. 38, s. 340-342.

2. Muasır Kaynaklar

Ağırakça, Ahmet, “Evhadü'z-zaman Ebu'l-Berekât”, *İslâm Tıp Tarihi (Başlangıçtan VII./XIII. Yüzyıla Kadar)*, İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri, 2004, s. 234-237.

'Akkâvî, Ruḥâb Hıdır, “İbn Melkâ el-Beledî (t.560 h./1172 m.)”, *el-Mûcez fî Târîhi't-Ṭıbb 'inde'l-'Arab*, Beyrut: Dâru'l-Menâhil, t.y., s. 228-231. 'Atıyyetullâh, Ahmed, “Evhadu'z-Zamân”, *el-Ḳâmûsu'l-İslâmî*, Kahire: Mektebetu'n-Nahḍati'l-Mışriyye, 1963, c. 1, s. 212.

el-Bağdâdî, İsmâ'îl Bâşâ, “İbn Melkâ el-Beledî”, *Hedıyyetu'l-Ârifîn: Esmâ' u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*, nşr. Rifat Bilge v.dğr., Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1955, c. 2, s. 505-506.⁶⁰

Brockelmann, Carl, “Auḥadazzamân Hibatallâh 'A. b. Malkâ a'l-Barakât al-Bağdâdî al-Baladî”, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden: E. J. Brill, 1943, c. 1, s. 602.

———, “Auḥadazzamân Hibatallâh 'A. b. Malkâ a'l-Barakât al-Bağdâdî al-Baladî”, *Geschichte der arabischen Litteratur: Supplementband*, Leiden: E. J. Brill, 1943, c. 1, s. 831.

———, “Hibatallâh b. Malka abû 'l Barakât al Bağdâdî”, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Weimar: Verlag von Emil Felber, 1898, c. 1, s. 460.

el-Cezzâr, Fikrî, “Evhadu'z-Zamân”, *Medâḥilu'l-Mu'ellifin ve'l-A'lâm el-'Arab hattâ 'Âm 1215 h.=1800 m.*, Riyad: Mektebetu'l-Melik Fehd el-Vaṭaniyye, 1411/1991, c. 1, s. 117-118.

Daiber, Hans, “Abû l-Barakât al-Bağdâdî”, *Bibliography of Islamic Philosophy, II: Index of Names, Terms and Topics*, Leiden & Boston & Köln: Brill, 1999, s. 9.

⁶⁰ Tıpkıbasım: el-Bağdâdî, İsmâ'îl Bâşâ, “İbn Melkâ el-Beledî”, *Hedıyyetu'l-Ârifîn: Esmâ' u'l-Mu'ellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*, nşr. Rifat Bilge v.dğr., Lübnan: Dâru İhyâ' i't-Turâşî'l-'Arabî, t.y., c. 2, s. 505-506.

ed-Deffâ', 'Alî 'Abdullâh, "Hibetullâh b. Melkâ el-Bağdâdî", *A'lâmu'l-'Arab ve'l-Muslimîn fî't-Tıbb*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1983, s. 168-176.

Dirâyetî, Muştâfâ, "el-Mu'teber", *Fihristvâre-i Destneveştâ-i Îrân (Denâ)*, Tahran: İntişârât-ı Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslâmî, 1389 hş./2010, c. 9, s. 838.

Dirâyetî, Muştâfâ & Dirâyetî, Muctebâ, "Tiryâku Berşe'aşâ", *Fihristgân-i Nusşahâ-i Haftî-i Îrân (Feñnâ)*, Tahran: Sâzmân-ı Esnâd ve Kitâbhâne-i Millî-i Cumhûrî-i İslâmî-i Îrân, 1390 hş./2011, c. 8, s. 162-163.

Fernini, Ilias, "Barakât (Abû'l-Barakât)", *A Bibliography of Scholars in Medieval Islam: 150-1000 A.H. (750-1600 A.D.)*, Abu Dabi: Cultural Foundation, 1998, s. 34-35.

İhsanoğlu, Ekmeleddin & Rosenfeld, Boris A., "Hibatallah al-Baladi al-Baghdadi", *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Islamic Civilization and Their Works (7th-19th c.)*, İstanbul: Ircica Publications, 2003, s. 184.

Karabulut, Ali Rıza & Karabulut, Ahmet Turan, "Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ", *Mu'cemu't-Târîhi't-Turâşi'l-İslâmî fî Mektebâti'l-Âlem: el-Mahtûât ve'l-Mahtû'ât*, Kayseri: Mektebe Yayınları, t.y., c. 5, s. 3874.

Karabulut, Ali Rıza, "Hibetullâh b. 'Alî b. Melkâ", *Mu'cemu'l-Mahtûâtî'l-Mevcûde fî Mektebâti İstânbûl ve Anâûlî*, Kayseri: Akabe Kitabevi, t.y., c. 3, s. 1630-1631.

Kehhâle, 'Umer Rıdâ, "Hibetullâh Evhadu'z-Zamân", *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1414/1993, c. 4, s. 59.⁶¹

Leclerc, Lucien, "Aboul Barakat Aouhad Ezzeman", *Histoire de la médecine arabe: Exposé complet des traductions du grec; les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines*, Paris: Ernest Ledoux, 1876, c. 2, s. 29-31.

Pines, Shlomo, "Abu'l-Barakât al-Baghdâdî, Hibat Allah", *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillispie, New York: Charles Scribner's Sons, 1970, c. 1, s. 26-28.

es-Sâmerrâ'î, Kemâl, "Ebû'l-Berekât b. Melkâ al-Beledî", *Muhtaşaru Târîhi't-Tıbbi'l-'Arabî*, Beyrut: Dâru'n-Niğâl, 1409/1989, c. 1, s. 527-530.

⁶¹ Diğer baskı: Kehhâle, 'Umer Rıdâ, "Hibetullâh Evhadu'z-Zamân", *Mu'cemu'l-Mu'ellifin*, Beyrut: Mektebetu'l-Muşennâ & Dâru İhyâ'it-Turâşi'l-'Arabî, t.y., c. 13, s. 142-143.

Sarton, George Alfred Leon, "Hibatallāh ibn Malkā", *Introduction to the History of Science: From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*, Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1931, c. 2/1, s. 382.⁶²

Sezgin, Fuat, "Abu l-Barakāt Hibatallāh b. 'Alī b. Malkā al-Bağdādī", *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Leiden: E. J. Brill, 1979, c. 7, s. 215.

Steinschneider, Moritz, "Abu'l-Barakat Hibat Allah b. Ali (Eli?) b. Malka (od. Malkan) al-Baladi", *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt: J. Kauffmann, 1902, s. 182-186.

Suter, Heinrich, "Hibetallāh b. 'Alī b. Melkâ, Abû'l-Barakât, el-Beledî", *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*, Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1900, s. 123.⁶³

Şeşen, Ramazan v.dğr., "İbn Melkâ, Evhadu'z-Zamân Ebû'l-Berakât Hibetullāh b. 'Alī el-Bağdādî", *Fihrisu Maḥṭûṭati't-Ṭıbbi'l-İslâmî bi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve't-Turkiyye ve'l-Fârisiyye fî Mektebâti Turkiyâ*, İstanbul: IRCICA, 1404/1984, s. 90-91.

Şeşen, Ramazan, "Kitâbu'l-Mu'teber fî'l-Ḥikme", *Nevâdiru'l-Maḥṭûṭâti'l-'Arabiyye fî Mektebâti Turkiyâ*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Cedîd, 1975, c. 1, s. 187.

Ṭarâbîşî, Cûrc, "Ebû'l-Berakât el-Bağdādî", *Mu'cemu'l-Felâsife: el-Felâsife, el-Menâṭıka, el-Mutekellimûn, el-Lâhûtiyyûn, el-Mutaşavvifûn*, Beyrut: Dâru't-Ṭalî'a li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 2006, s. 36.

Wüstenfeld, Ferdinand, "Abul-Berakât Hibetallah Ben Ali Melkân Au had el-Zamân el-Beldî", *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1840, s. 98-99.

ez-Ziriklî, Ḥayru'd-Dîn, "Evhadu'z-Zamân", *el-A'lâm: Kâmûsu Terâcîm li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ' mine'l-'Arab ve'l-Musta'ribîn ve'l-Musteşrikin*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c. 8, s. 74-75.

⁶² Tıpkıbasım: Sarton, George Alfred Leon, "Hibatallāh ibn Malkā", *Introduction to the History of Science: From Rabbi ben Ezra to Roger Bacon*, Baltimore: The Williams & Wilkins Company, 1962, c. 2/1, s. 382.

⁶³ Tıpkıbasım: Suter, Heinrich, "Hibetallāh b. 'Alī b. Melkâ, Abû'l-Barakât, el-Beledî", *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*, London & New York: Johnson Reprint Corporation, 1972, s. 123.

IV. Tezler

Ahmed, Muhammed Seyyid Muhammed, *el-İtticâhu'l-İşrâkî fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Doktora Tezi, Asyût: Câmi'atu Asyût, 2014.

Alaca, Cengiz, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Metafizik Düşünceleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

Çakır Baş, Derya, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Din Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1995.

Dağ, Mehmet, *The Philosophy of Abû'l-Barakât al-Bağhdādî with Special Reference to His Concept of Time*, Doktora Tezi, Durham: University of Durham, 1970.

Haron, Mohd Fadhil, *Teori kejadian alam menurut Abū al-Barakāt al-Bağhdādī*, Yüksek Lisans Tezi, Selangor [Malezya]: Universiti Kebangsaan Malaysia, Fakulti Pengajian Islam, 2009.

Hasen, Şabrî 'Uşmân Muhammed, *el-Felsefetu't-Tabî'iyye ve'l-İlâhiyye 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Doktora Tezi, Kahire: Câmi'atu'l-Kâhira, 1982.

Hasâneyn, Rabî' Hasâneyn Muhammed, *el-Cânibu'l-İlâhî beyne Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî (t: 547h.) ve İbn Ruşd (t: 595h.): Dirâse Mukârene*, Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Câmi'atu'l-Ezher, 2015.

Ğazzâl, 'Abdu'r-Ra'ûf 'Aydârûs 'Alî, *Nazariyyetu's-Sa'âde ve 'Alâkatuhâ bi'l-Fi'lî'l-İnsânî 'inde Kullin min: Ebû'l-Barakât el-Bağdâdî ve Fahru'd-Dîn er-Râzî*, Doktora Tezi, Zekâzîk [Mısır]: Câmi'atu'z-Zekâzîk, 1999.

İbrâhîm, Ni'me Muhammed, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû't-Tabî'iyye*, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat: Câmi'atu Bağdâd, 1981.

———, *İlmu Mâ-ba'de't-tabî'a fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Doktora Tezi, Kufe: Câmi'atu'l-Kûfe, 1995.

Al-Khelaifi, Abd al-Hakeem, *The Psychology of Abū al-Barakāt al-Bağhdādī*, Doktora Tezi, Manchester: University of Manchester, 1995.

Lameer, Joep, *De Aristotelische Théorie van het Syllogisme in de Logica van Abū I-Barakāt Al-Bağdādī*, Yüksek Lisans Tezi, Leiden: [Universiteit Leiden], 1986.⁶⁴

⁶⁴ Bu teze yönelik bilgi için bkz. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, c. 1, s. 14.

Mâlullâh, Şalâh 'Uşmân Şâlih, *el-Kıyâs ve'l-Burhân: Dirâse fî Mantıki Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Doktora Tezi, Kahire: Câmî'atu'l-Kâhira, 2002.

Mirzâ, İhsân bint 'Abdu'l-Ğaffâr 'Abdullâh, *Ârâ'u Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî el-İ'tikâdiyye fî'l-İlâhiyyât: Dirâse ve Naqd 'alâ Dav'i 'Akdeti Ehli's-Sunne ve'l-Cemâ'a*, Yüksek Lisans Tezi, Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1415/1994.

Nasrat, Haidar Ali, *La théorie de l'émanation chez Avicenne, Al-Baghdadi et Sohrawardi*, Doktora Tezi, Paris: Université Paris-Sorbonne, 1973.

Okan, Kutlu, *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Bilgi Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Özkan, Yakup, *Ebu'l-Berekat el-Bağdadi'nin Tanrı Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Özpilavcı, Ferruh, *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'de Nefs Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2000.

———, *Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'de Tabiat Felsefesi*, Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

Pavlov, Moshe M., *Abū'l-Barakāt al-Baghdādī: An Introduction to his Metaphysics in the Conception of Existent Being and its Nexus to the Notion of God*, Yüksek Lisans Tezi, Kudüs: Hebrew University, 2003.

———, *The Epistemological and Logical Foundations of the Metaphysics of the Kitâb al-Mu'tabar fî'l-Hikma of Abū'l-Barakāt al-Baghdādī*, Doktora Tezi, Kudüs: Hebrew University, 2011.

Er-Rabî'î, Nebe' 'Abdu's-Settâr Câbir, *el-Mantıq 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî: Dirâse Tahlîliyye*, Yüksek Lisans Tezi, Kufe: Câmî'atu'l-Kûfe, 2012.

Rızkullâh, İzîs Eyyûb, *Muşkiletu'n-Nefsi'l-İnsâniyye fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî (İbn Melkâ) ve Maşâdiruhû'l-Yûnâniyye*, Yüksek Lisans Tezi, Kahire: Câmî'atu'l-Kâhira, 1987.

Sâlim, Ahmed b. Ahmed, *Muşkiletu Kıdemi'l-Âlem ve Hudûsih 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî ve Fahri'd-Dîn er-Râzî*, Doktora Tezi, Asyût: Câmî'atu Asyût, 2005.

Şehîd, Huseyn Hamze, *el-Mevkıfu'n-Nağdî 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî: Nazariyyetu'l-Ma'rife Enmûzecen*, Doktora Tezi, Kufe: Câmî'atu'l-Kûfe, 2012.

eṭ-Ṭayyib, Aḥmed Muḥammed, *Mevkıfu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî mine'l-Felsefeti'l-Meşşâ'iyye*, Doktora Tezi, Kahire: Câmî'atu'l-Ezher, 1990.

Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'de Tanrı Düşüncesi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.⁶⁵

V. Kitaplar

Ebû Sa'de, Muḥammed Huseynî, *el-Vucûd ve'l-Hulûd fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Kahire: Mektebetu'l-Usra, 1993.

Echer, Abdu'l-Ḥakîm, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî: Binâ'u'l-Âlem 'alâ Mesâ'ilî'd-Dîn ve'd-Ders fî'l-Huviyye*, Beyrut: el-Merkezu's-Şekâfiyyu'l-'Arabî, 2011.

Ḥasen, Şabrî 'Uşmân Muḥammed, *el-Felsefetu't-Ṭabî'iyye ve'l-İlâhiyye 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, İskenderiye: Dâru'd-Da've li't-Ṭab' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1982.

İbrâhîm, Ni'me Muḥammed, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetu-hû't-Ṭabî'iyye*, Necef: Dâru'd-Dıyâ', 2007.⁶⁶

———, *İlmu Mâ-ba'de't-ṭabî'a fî Felsefeti Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî*, Necef: Dâru'd-Dıyâ', 2007.⁶⁷

Îdî, Ḥamîd, *Naqd-ı 'Akâyid: Berresî Nazarât-ı İntikâdî-i Ebû'l-Berakât Bağdâdî ber Ârâ ve 'Akâyid-i Felsefî-i Şeyhî'r-Re'îs Ebû 'Alî Sînâ*, Hürremâbâd: Eflâk, 1382 hş./2003.

Nony, Sylvie, *Les variations du mouvement: Abū al-Barakāt, un physicien à Bagdad (VI^e/XII^e siècle)*, Kahire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2016.⁶⁸

Pavlov, Moshe M., *Abū'l-Barakāt al-Bağdâdî's Scientific Philosophy: The Kitāb al-Mu'tabar*, New York: Routledge, 2017.

⁶⁵ İSAM'ın İlahiyat Fakülteleri tezler kataloğu veri tabanında Bağdâdî felsefesine yönelik iki ayrı tezin hazırlık aşamasında olduğu ifade edilmektedir: (1) Yeşil, Mustafa, *Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'de Eleştiri*, Doktora Tezi, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; (2) Sağlam, Masum, *Ebu'l-Berakât el-Bağdâdî'de İlliyet Teorisi*, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (<http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>; erişim: 24.03.2017)

⁶⁶ Çalışma yazarın yüksek lisans tezine dayanmaktadır.

⁶⁷ Çalışma yazarın doktora tezine dayanmaktadır.

⁶⁸ Çalışma yazarın doktora tezine dayanmaktadır.

———, *Abû'l-Barakât al-Baghdâdî's Metaphysical Philosophy: The Kitâb al-Mu'tabar*, New York: Routledge, 2017.

Pines, Shlomo, *Nouvelles etudes sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî*, Paris: Librairie Durlacher, 1955.⁶⁹

Seydebî, Cemâl Raceb, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve Felsefetuhû'l-İlâhiyye: Dirâse li-Mevkıfihî'n-Nakdî min Felsefeti İbn Sînâ*, Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996.

eṭ-Ṭayyib, Aḥmed Muḥammed, *el-Cânibu'n-Nakdî fî Felsefeti Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî*, Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2004.⁷⁰

Tunagöz, Tuna, *Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî Felsefesinde Tanrı*, Ankara: İSAM Yayınları, 2017.⁷¹

VI. Kitap Bölümleri

Adamson, Peter, "All Things Considered: Abû l-Barakât al-Baghdâdî", *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy without any Gaps III*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 302-308.

el-Âlûsî, Ḥusâm, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *ez-Zamân fî'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefî el-kadîm*, Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1400/1980, s. 81-86.⁷²

Cohn-Sherbok, Dan, "Abu Al-Barakat", *Medieval Jewish Philosophy: An Introduction*, London: Routledge, 1996, s. 75-79.

Corbin, Henry, "Abû'l-Barakât al-Baghdâdî", *Histoire de la philosophie islamique*, [Paris]: Gallimard, 1986, s. 249-253.⁷³

⁶⁹ Tıpkıbasım: Pines, Shlomo, "Nouvelles etudes sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakât al-Baghdâdî", *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 96-173.

⁷⁰ Çalışma yazarın doktora tezine dayanmaktadır.

⁷¹ Çalışma yazarın doktora tezine dayanmaktadır.

⁷² Yeni Baskı: el-Âlûsî, Ḥusâm, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *ez-Zamân fî'l-Fikri'd-Dînî ve'l-Felsefî ve Felsefeti'l-İlm*, Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2005, s. 108-113.

⁷³ Çeviriler: (1) Türkçe: Corbin, Henry, "Ebul-Berakât-ul-Bağdadi", *İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, c. 1, s. 315-319. (2) İngilizce: Corbin, Henry, "Abu al-Barakat al-Baghdadi", *History of Islamic Philosophy*, çev. Liadain Sherrard & Philip Sherrard, London & New York: Kegan Paul International, t.y., s. 177-179. (3) Arapça: Corbin,

Ebû Rayyân, Muhammed 'Alî, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *Târîhu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1990, s. 377-406.

Gil, Moshe, "Jewish Figures in the Twelfth and the Thirteenth Centuries: Abû'l-Barakât Hibat Allah b. 'Alî b. Malkâ", *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*, çev. David Strassler, Leiden: Brill, 2004, s. 469-475.

Hasnawi, Ahmad, "Taxinomie topique: La classification thémistéenne des lieux chez Boèce, Averroès et Abû l-Barakât al-Baghdâdî", *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science*, ed. Rüdiger Arnzen & Jörn Thielmann, Leuven: Peeters Publishers, 2004, s. 245-257.

Huveydî, Yahyâ, "Nağdu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî li-Nazariyyeti İbn Sînâ fî'n-Nefs ve'l-'Akî", *Muğâdarât fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Mektebetu'n-Nahđati'l-Mişriyye, 1965, s. 191-259.⁷⁴

Kaukua, Jari, "Self, Agent, Soul: Abû al-Barakât al-Baghdâdî's Critical Reception of Avicennian Psychology", *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*, ed. Jari Kaukua & Tomas Ekenberg, Switzerland: Springer, 2016, s. 75-89.

———, "Self-awareness without substance: from Abû al-Barakât al-Baghdâdî to Suhrawardî", *Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, s. 104-123.

Luţf, Sâmî Naşr, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *Nemâzic min Felsefeti'l-İslâmiyyîn*, Kahire: Mektebetu Sa'îd Ra'fet, 1977.

Murâd, Sa'îd, "Nazariyyetu's-Sa'âde 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî", *ed-Duktûr Tefvîk eţ-Ṭavîl Mufekkirân 'Arabiyyen ve Râ'iden li'l-Felsefeti'l-Ḥulukıyye: Buhûs 'anh ve Dirâsât Muhdât İleyh*, ed. 'Âţif el-'İrâkî, Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şekâfe, 1995, s. 281-290.

Nony, Sylvie, "La dynamique d'Abû l-Barakât: faire le vide pour penser le changement du changement", *In the Age of Averroes: Arabic Philo-*

Henry, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *Târîhu'l-Felsefeti'l-'Arabiyye*, çev. Naşîr Muruvve & Ḥasen Kabîsî, Beyrut: 'Uveydât li'n-Neşr ve't-Ṭibâ'a, 1998, s. 268-271.

⁷⁴ Bu çalışma başka bir eser içerisinde de yayımlanmıştır: Huveydî, Yahyâ, "Nağdu Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî li-Nazariyyeti İbn Sînâ fî'n-Nefs ve'l-'Akî", *Dirâsât fi 'İlmi'l-Kelâm ve'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru's-Şekâfe li't-Ṭibâ'a ve'n-Neşr, 1977, s. 239-307.

sophy in the Sixth/Twelfth Century, ed. Peter Adamson, London: The Warburg Institute, 2011, s. 93-116.

———, “Two Arabic Theories of Impetus”, çev. Peter E. Pormann, *Islamic Medical and Scientific Tradition, III: The Physical Sciences: Physics, Astronomy, Geodesy*, ed. Peter E. Pormann, London: Routledge, 2011, s. 3-32.

Pachniak, Katarzyna, “Abū al-Barakāt al-Baghdādī”, *Filozofia polityki muzułmańskiej: na podstawie dzieł Abū Ḥāmida al-Ġazālęgo*, Varşova: Dialog, 2001.

Pines, Shlomo, “Concluding Remarks”, *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 335-338.

———, “Note on Abu'l-Barakāt's Celestial Physics”, *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 175-180.

———, “Studies in Abu'l-Barakāt Al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics”, *Scripta Hierosolymitana, VI: Studies in Philosophy*, ed. Samuel H. Bergman, Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1960, s. 120-198.⁷⁵

Sirat, Colette, “Judah Halevi and Abu-l-Barakāt”, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 113-140.

Street, Tony, “Arabic Logic: Abū-l-Barakāt al-Bağdādī's Logic”, *Handbook of the History of Logic, I: Greek, Indian and Arabic Logic*, ed. Dov N. Gabbay & John Woods, Amsterdam: Elsevier, 2004, s. 569-571.⁷⁶

Stroumsa, Sarah, “Abū'l-Barakāt al-Baghdādī”, *The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity*, ed. Daniel Frank, Leiden: Brill, 1995, s. 186-189.

⁷⁵ Tıpkıbasım: Pines, Shlomo, “Studies in Abu'l-Barakāt Al-Baghdādī's Poetics and Metaphysics”, *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakāt al-Baghdādī: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 259-334.

⁷⁶ Türkçe Çeviri: Street, Tony, “Arapça Mantık: Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Mantiğı”, *İslam Mantık Tarihi*, der. ve çev. Harun Kuşlu, İstanbul: Klasik, 2013, s. 77-80.

———, “On the Maimonidean Controversy in the East: The Role of Abû'l-Barakât al-Bağdâdî”, *Hebrew and Arabic Studies in Honour of Joshua Blau*, Kudüs: Hebrew University, 1993, s. 415-422 [İbranca].

Şeraf, Muhammed Celâl Ebû'l-Futûh, *el-Mezhebu'l-İşrâkî beyne'l-Felsefe ve'd-Dîn fi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1972.

Taylan, Necip, “Ebu'l-Berekât Bağdâdî (1076-1166)”, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011, s. 275-278.

et-Tikrîfî, Nâcî, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî”, *el-Felsefetu'l-Ahlâkıyyetu'l-'Arabiyye 'inde Mufekkirî'l-İslâm*, Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1402/1982, s. 336-342.

Ülken, Hilmi Ziya, “Ebu'l Berekat Bağdadi”, *İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Tesirleri*, [İstanbul]: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1967, s. 220-227.⁷⁷

Wan Abdullah, Wan Suhaimi, “Kreativiti dan imaginasi dalam pengamatan al- Bağhdâdî”, *Kreativiti dan Imaginasi Dalam Psikologi Islami: Pengamatan al-Ghazzâlî, al-Bağhdâdî dan al-Râzî*, ed. Mohd Z. Ismail, Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), 2011, s. 29-53.⁷⁸

VII. Makaleler

‘Abduh, Muştafâ Muhammed Yaḥyâ, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve'l-‘İlmu'l-İlâhî”, *el-Mecelletu'l-‘İlmiyye li-Kulliyeti Uşûli'd-Dîn ve'd-Da‘ve bi'z-Zeḳâzîḳ*, 21 (2008-09), s. 3777-3822.

el-Âlûsî, Ḥusâm, “Dirâse Nakḍiyye li-Nazariyyeti'l-Feyd el-Fârâbiyye ve Nâkîdihâ min Vicheti Nazar Mu‘âsıra”, *el-Mevrid*, 7:2 (1978), s. 157-176.

⁷⁷ Yeni Baskı: Ülken, Hilmi Ziya, “Ebu'l-Berekât Bağdâdî (1076-1166)”, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1998, s. 198-204.

⁷⁸ Yayımlanan bu çalışmaların dışında, Bağdâdî'nin akıl anlayışını konu edinen kitap bölümü düzeyinde bir çalışmanın yayım sürecinde olduğu ifade edilmektedir: Marcotte, Roxanne D., “L'intellect chez Abû al-Barakât al-Bağhdadî (mort vers 547/1152)”, *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabo-musulmane des IXe-XVIIe siècles*, ed. Henrik Lagerlund, Paris: Vrin, 2017. https://religions.uqam.ca/component/savrepertoireprofesseurs/cv?mld=e814k4r10vQ_ (Erişim: 20.04.2017).

Arnaldez, Roger, "La doctrine de l'âme dans la philosophie d'Abû I-Barakât al-Baghdâdî", *Studia Islamica*, 66 (1987), s. 105-112.

el-Bizri, Nader, "In Defence of the Sovereignty of Philosophy: Al-Baghdâdî's Critique of Ibn al-Haytham's Geometrisation of Place", *Arabic Sciences and Philosophy*, 17:1 (2007), s. 57-80.

Cihan, Ahmet Kamil, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadî'nin Akıl Görüşü", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28 (2010/1), s. 1-17.

———, "Ebu'l-Berekat el-Bağdadî'nin Mantık İlimine Bakışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5:2 (2010), s. 35-45.

Dinanî, Gulam Huseyin İbrahim, "Ebu'l-Berekat'ın Akıl Yorumunun Değerlendirilmesi", *Misbah: İslami Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 4:10 (2015), s. 75-96.

Ebû Rayyân, Muhammed 'Alî, "Nağdu Eb'l-Berakât el-Bağdâdî li-Felsefeti İbn Sînâ", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb, Câmi'atu'l-İskenderiyye*, 12 (1958), s. 19-46.

Freudenthal, Gad & Zonta, Mauro, "Avicenna among Medieval Jews: The Reception of Avicenna's Philosophical, Scientific and Medical Writings in Jewish Cultures, East And West", *Arabic Sciences and Philosophy*, 22 (2012), s. 217-287.

Griffel, Frank, "Between al-Ghazâlî and Abû I-Barakât al-Baghdâdî: The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the Sixth/Twelfth Century", *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson, London: The Warburg Institute, 2011, s. 45-75.

Hâdimî, 'Aynullâh, "Nağd u Berresî-i Dîdegâh-i Ebû'l-Berakât Bağdâdî der-bâre-i Çekûnegî-i Peydâyîş-i Keşîr ez Vâhid", *Mecelle-i Felsefe ve Kelâm-ı İslâmî*, 43:2 (1389 hş./2011), s. 39-57.

el-Halîfî, Abdu'l-Hakîm, "Nağdu Eb'l-Berakât el-Bağdâdî li-Nazariyyeti's-Şûra ledâ'l-Meşşâ'iyye ve Eşeruhû fî'l-Medreseti'l-İşrâkiyye", *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 9 (2008), s. 185-222.

Hasnawi, Ahmad, "Boèce, Averroès et Abû al-Barakât al-Bağdâdî, témoins des écrits de Thémistius sur les *Topiques* d'Aristote", *Arabic Sciences and Philosophy*, 17:2 (2007), s. 203-265.

İzmirli, İsmail Hakkı, "İslamda Felsefe Cereyanı-6", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası: Tarihî, İçtimaî, Dinî, Felsefî*, 4:17 (1930), s. 9-24.

Janssens, Jules, "Abū al-Barakāt al-Bağhdādī and His Use of Ibn Sīnā's al-Ḥikma al-'Arūḍiyya (or another work closely related to it) in the Logical Part of His *Kitāb al-Mu'tabar*", *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 3:1 (2016), s. 1-22.⁷⁹

Marcotte, Roxanne D., "La conversion tardive d'un philosophe: Abū al-Barakāt al-Bağhdādī (mort vers 545/1150) sur 'L'intellect et sa quiddité (al-'Aql wa māhiyyatu-hu)", *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 15 (2004), s. 201-226.

Mohamad, Ismail, "Abū al-Barakāt al-Bağhdādī: Pengkritik Ibnu Sīnā", *Dakwah*, 259:20 (1998), s. 23-27.

Mucâhid, Muntaşır Maḥmūd, "Nazariyyetu'l-Ḥareke fi't-Turâsi'l-İslâmî", *Mecelletu Âfâki's-Sekâfe ve't-Turâş*, 3:11, s. 76-80.

en-Nedvî, Suleymân, "*Kitâbu'l-Mu'teber* ve Şâhibuh", *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Ḥikme* sonunda, nşr. Zeynu'l-Âbidîn el-Mûsevî v.dğr., Haydarâbâd: İdâretu Cem'iyeti Dâ'ireti'l-Ma'ârifî'l-'Uşmâniyye, 1357-58/1938-39, c. 3, s. 230-252.

Nony, Sylvie, "Les audaces de la physique arabe du XIIe siècle: Dans la synthèse d'Abū l-Barakāt al-Bağhdādī (m.1152)", *MIDEO: Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 29 (2012), s. 27-50.

Özpilavcı, Ferruh, "Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi", *İslâmî İlimler Dergisi*, 5:2 (2010), s. 75-106.

———, "Nedensellik Bağlamında Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Meşşâî Gelenek İçindeki Yeri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10:1 (2010), s. 53-78.

Pinès, Salomon, "Études sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakāt al-Bağhdādî", *Revue des Études Juives*, 103 (1938), s. 3-64.

———, "Études sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakāt al-Bağhdādî", *Revue des Études Juives*, 104 (1938), s. 1-33.⁸⁰

⁷⁹ Türkçesi: Janssens, Jules, "Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Mu'teber*'inin Mantık Kısmında İbn Sīnâ'nın *el-Hikmetü'l-Arûziyye*'sini (veya onunla yakından ilişkili diğer bir eseri) Kullanımı", çev. Muhammet F. Kılıç, *Nazariyat: İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3:1 (2016), s. 1-22.

⁸⁰ Pines'in yukarıdaki iki makalesi, birleştirilmiş ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır: Pines, Shlomo, "Études sur Awḥad al-Zamân Abu'l-Barakāt al-Bağhdādî", *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakāt al-Bağhdādî: Physics*

———, “La conception de la conscience de soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât el-Baghdâdî”, *Archives D'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen age*, 21 (1954), s. 21-98.⁸¹

Rûsân, Zâhid Hâlef, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî ve İbn Sînâ fî Şelâs Mesâ'il Mîtâfizîkiyye”, *Mu'te li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsât*, 6:3 (2001), s. 139-164.

Shihadeh, Ayman, “Avicenna's Corporeal Form and Proof of Prime Matter in Twelfth-Century Critical Philosophy: Abū l-Barakât, al-Mas'ūdī and al-Râzī”, *Oriens*, 42 (2014), s. 364-396.

Sözen, Kemal, “Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Zaman Teorisi”, *Dînî Araştırmalar*, 4:10 (2000), s. 161-186.

Stroumsa, Sarah, “On Jewish Intellectual Converts to Islam in the Early Middle Ages”, *Pe'amin*, 42 (1990), s. 61-75 [İbranca].

eṭ-Ṭayyib, Aḥmed Muḥammed, “el-İtticâhu'l-Felsefî 'inde Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî”, *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 4 (2003), s. 203-250.

Tunagöz, Tuna, “Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Hudûs Deliline Yönelik Eleştirileri”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12:1 (2012), s. 171-203.

———, “İslâm Felsefesinin Klâsik Çağında Özgürlükçü Bir Teori: Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî'nin Kader Anlayışı”, *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, 25 (2014), s. 165-193.

———, “Tanrı'nın Cüz'ilere Dair Bilgisi Tartışmasında Gazzâlî'ye Felsefe Cephesinden Bir Destek”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 11:1 (2013), s. 393-424.

Üçer, İbrahim Halil, “Ebu'l-Berekat el-Bağdadi Metafiziği”, *İLEM Yıllık*, 3:3 (2008), s. 117-132.

Ülken, Hilmi Ziya, “Ebu-l-Bereqât Bagdadî (1076-1166)”, *Felsefe Arki-vi*, 2:3 (1949), s. 119-127.

and Metaphysics, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 1-95.

⁸¹ Tıpkıbasımlar: (1) Pines, Shlomo, “La Conception de Soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî”, *Abū 'Alī ibn Sīnā (d. 428/1037): Texts and Studies*, Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1999, c. 3, s. 289-366. (2) Pines, Shlomo, “La Conception de Soi chez Avicenne et chez Abu'l-Barakât al-Baghdâdî”, *The Collected Works of Shlomo Pines, I: Studies in Abu'l-Barakât al-Baghdâdî: Physics and Metaphysics*, Kudüs: Magnes Press, Hebrew University & Leiden: Brill, 1979, s. 181-258.

Wan Abdullah, Wan Suhaimi, "Abu Al-Barakat Al-Baghdadi (467-547H): Suatu Biografi", *Jurnal Usuluddin*, 9 (1999), s. 73-96.

———, "el-Edille 'alâ Vucûdillâhi Te'âlâ 'inde Ebî'l-Berakât el-Bağdâdî", *Jurnal Usuluddin*, 23-24 (2006), s. 255-280.⁸²

———, "Ibn Sînâ and Abû al-Barakât al-Bağhdâdî on the origination of the soul (*Hudûth al-nafs*) and the invalidation of its transmigration (*Ibtâl al-tanâsukh*)", *Islam & Science*, 5 (2007), s. 151-164.⁸³

———, "Konsep Ilmu Dan Pembelajarannya Mengikut Pandangan Abu Al-Barakat al-Baghdadi (547H)", *Jurnal Usuluddin*, 8 (1998), s. 97-106.⁸⁴

———, "Kajian manuskrip *al-Mu'tabar fî al-ḥikmah (Kitâb al-Nafs)* ka-rangan Abû al-Barakât al-Bağhdâdî (547H./1152M.): ke arah suatu kaedah suntingan ilmiah warisan manuskrip Melayu-Islam", *Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, 6 (2005), s. 273-304.

VII. Ansiklopedi Maddeleri

Arnaldez, Roger, "Abû I-Barakât", *Encyclopédie philosophique universelle: Les oeuvres philosophiques*, ed. Jean-François Mattéi, Paris: Presses universitaires de France, 1992, c. 3/1, s. 363-367.

Ebû Zeyd, Munâ, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *Mevsû'atu A'lâmi'l-Fikri'l-İslâmî*, Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1425/2004, s. 137-140.

⁸² Yayımlanan bu çalışmaların dışında, Bağdâdî ile Şehristânî'nin varoluş açıklamalarını konu edinen bir makalenin yayım sürecinde olduğu ifade edilmektedir: Lammer, Andreas, "Two Twelfth-Century Hardliners on Creation and Divine Eternity: al-Şahrastânî and Abû I-Barakât on God's Priority over the World." <https://imu-munich.academia.edu/AndreasLammer> (Erişim: 05.03. 2017).

⁸³ Tıpkıbasım: Wan Abdullah, W. S., "Ibn Sînâ and Abû al-Barakât al-Bağhdâdî on the origination of the soul (*Hudûth al-nafs*) and the invalidation of its transmigration (*Ibtâl al-tanâsukh*)", *Islam and Science: Historic and Contemporary Perspectives II: Contemporary Issues in Islam and Science*, ed. Muzaffar Iqbal, New York: Routledge, 2012, s. 111-124.

⁸⁴ Genişletilmiş İngilizce baskı: Wan Abdullah, W. S., "Abû al-Barakât al-Bağhdâdî's Concept of Knowledge and its Acquisition", 2nd Workshop on Kalam Epistemology Paper Presentations,

<http://www.issimalaysia.org.my/home/wp-content/uploads/2016/03/Abu-al-Barakats-Concept-of-Knowledge-and-its-Acquisition.pdf>. (Erişim: 05.03.2017).

Alfâ, Rûnî İlfî, "İbn Melkâ, Hibetullâh b. 'Alî el-Beledî", *Mevsû'atu A'lâmî'l-Felsefe: el-'Arab ve'l-Ecânib*, Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1412/1992, c. 1, s. 38-39.

Bedevî, Abdu'r-Rahmân, "Ebû'l-Berakât", *Mevsû'atu'l-Felsefe*, Beyrut: el-Mu'essesetu'l-'Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1984, c. 1, s. 78-79.

Çağrıçı, Mustafa, "Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1994, c. 10, s. 300-309.

Ebû Rayyân, Muhammed 'Alî, "Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî", *Mevsû'atu'l-Ḥağârati'l-İslâmiyye*, Amman: Menşûrâtu'l-Mecma'î'l-Melikî li-Buḥûsi'l-Ḥağârati'l-İslâmiyye, 1993, c. 1, 42-45.

Hayyir, Muḥsin, "İbn Melkâ (Hibetullâh b. 'Alî)", *el-Mevsû'atu'l-'Arabiyye*, Şam: Hey'etu'l-Mevsû'ati'l-'Arabiyye, 2007, c. 19, s. 440-441.

Langermann, Yitzhak Tzvi, "Abū 'l-Barakāt", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, [New York]: Springer Science+Business Media, B. V., 1997, s. 6-7.⁸⁵

———, "Al-Baghdadi, Abu 'l-Barakat (fl. c.1200-50)", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London: Routledge, 1998, c. 1, s. 636-638.

———, "Al-Baghdadi, Abu 'l-Barakat (fl. c.1200-50)", *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, London & New York: Routledge, 2000, s. 74.

Madelung, Wilferd, "Abu'l-Barakât al-Bağdâdî, Awḥad-al-Zamân Hebatallâh b. 'Alî b. Malkâ Baladî", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater, London: Routledge and Kegan Paul, 1983, c. 1, s. 266-268.

Marcotte, Roxanne D., "Abū l-Barakāt al-Baghdādî", *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy Between 500 and 1500*, ed. Henrik Lagerlund, New York: Springer, 2011, s. 10-12.

Muvaḥḥid, Şamed, "Ebû'l-Berakât, Hibetullâh b. 'Alî (Elî) b. Melkâ (Melkân) Bağdâdî", *Dâ'iretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî*, ed. Muhammed Kâzım

⁸⁵ Diğer baskılar: (1) Langermann, Y. Tzvi, "Abū 'l-Barakāt", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, Berlin & New York: Springer, 2008, s. 8-9. (2) Langermann, Y. Tzvi, "Abū 'l-Barakāt", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures*, ed. Helaine Selin, Berlin & New York: Springer, 2016, s. 8-9.

Mûsevî Bûcnûrdî, Tahran, Merkez-i Dâ'iretu'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, 1372 hş./1993-94, c. 5, s. 202-209.⁸⁶

Pines, Shlomo, "Abu 'l-Barakât Hibat Allâh b. Malkâ al-Bağhdadi al-Baladî", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden: E. J. Brill, 1960, c. 1, s. 111-113.⁸⁷

Schloessinger, Max, "Hibat Allah Abu al-Barakat b. 'Ali b. Malka (Malkan) al-Baladi", *The Jewish Encyclopedia*, New York: Funk and Wagnalls, 1904, c. 6, s. 384.

Stillman, Norman Arthur & Pines, Shlomo, "Abû'l-Barakât al-Bağhdâdî", *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, ed. Norman A. Stillman, Leiden: Brill, 2010, c. 1, s. 31-34.

eş-Şebîbî, Muḥammed Rızâ, "el-Felsefetu'l-İslâmiyye fî Edvârihâ'l-Muhtelife", *Dâ'iretu'l-Ma'ârif-i-İslâmiyyeti's-Şî'iyye*, ed. Ḥasen el-Emîn, Beyrut: Daru't-Te'âruf li'l-Maḥbû'ât, 1422/2002, c. 17, s. 179-193.

Zobel, Moshe Nahum, "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Bağhdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, Berlin: Verlag Eschkol A.-G., 1931, c. 8.⁸⁸

VIII. Bilimsel Toplantılarda Sunulan Çalışmalar

Muehlethaler, Lukas, "Abû l-Barakât al-Bağhdâdî's *Kitâb al-Mu'tabar* and the Avicennan Tradition", AJS 42nd Annual Conference, Boston, 19-21 Aralık 2010.

———, "Bare self-awareness as cognitive basis in the epistemology of Abû l-Barakât al-Bağhdâdî", The 3rd SSALT Workshop, Between Selfhood

⁸⁶ İngilizce Çeviri: Mowahhed, Samad, "Abû al-Barakât, Hibat Allâh b. 'Alî b. Malkâ (Eli ben Malkân) al-Bağhdâdî", çev. Maryam Rezaee & Jawad Qasemi, *Encyclopaedia Islamica*, ed. Wilferd Madelung & Farhad Daftary, Leiden: E. J. Brill, 2008, c. 1, s. 632-644.

⁸⁷ Fransızca Çeviri: Pines, Shlomo, "Abu'l-Barakât Hibat Allâh b. Malkâ al-Bağhdâdî al-Baladî", *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle édition, Leiden: Brill & Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1980, c. 1, s. 114-116.

⁸⁸ Diğer baskılar: (1) [Roth, Cecil (ed.)], "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Bağhdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, ed. Cecil Roth, Kudüs: Keter Publishing House, [1971], c. 8, s. 461-462. (2) *Encyclopaedia Judaica* (Germany), "Hibat Allah, Abu Al-Barakât (Nathanel) Ben Ali (Eli) Al-Bağhdâdî", *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, ed. Fred Skolnik v.dğr., New York & London: Thomson Gale, 2007, c. 9, s. 92-93.

and Self-awareness: Varieties of Subjectivity in the Arabic and Latin Traditions, Berlin, The Finnish Institute, 12 Nisan 2012.

———, “The Reception of Abū al-Barakāt’s Philosophical Work: A Reappraisal”, EAJIS Conference Judaism in the Mediterranean Context, Ravenna-İtalya, 25-29 Temmuz 2010.

———, “‘Umar ibn Sahlān al-Sāwī’s *Nahj al-taqdīs* and the Early Reception of Abū al-Barakāt al-Baghdādī’s Philosophical Work”, 8th International Conference of the SIHSPAI: Philosophy and Science in Classical Islamic Civilisation, Londra, 3-5 Aralık 2010.

Okan, Kutlu, “Husulî ile Huzurî Bilgi Arasında: Ebu'l-Berekât el-Bağdadî'nin Epistemolojisi ve İbn Sina Eleştirileri”, *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı V: Felsefe-Eğitim-İletişim*, İstanbul: Matsis Matbaa, 2015, s. 91-102.

———, “Is the Active Intellect Necessary: A Presentation on Abu'l-Barakat's Understanding of the Aql al-Faal”, Representation and Reality, Workshop 15: *De Anima* in the Arabic Tradition, Göteborg-İsveç, 28-29 Nisan 2017.

Tunagöz, Tuna, “Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'nin *Risâle fî mâhiyyeti'l-melâl* Adlı Eseri Üzerine”, *Asos Congress Bildiri Kitabı*, Elazığ: Asos Yayınları, 2016, s. 2666-2678.

———, “Ebü'l-Berekât el-Bağdadî'nin *Risâle fî sebebi zuhûri'l-kevâkib leylen ve hafâiha nehâran* İsimli Risalesi Üzerine”, *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi: Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016, s. 150-157.

———, “Ebü'l-Berekât el-Bağdadî Felsefesinde İnsan Özgürlüğü”, *14. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi: Bildiriler Kitabı*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2016, s. 158-168.

Ülken, Hilmi Ziya, “Un philosophe de l’Islam: Ebu-l-Berekat Bagdadi”, *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, ed. E. W. Beth & H. J. Pos, Amsterdam: Library of the 10th International Congress of Philosophy, 1949, s. 270-273.⁸⁹

⁸⁹ Temmuz 2017’de Berlin’de gerçekleşecek bir uluslararası konferansta, Hârizmşahlar devleti inşâ kâtibi Vaṭvât’ın kaleme aldığı iki davet mektubunu esas alan “İslâm Tıp Tarihi Araştırmalarına Bir Katkı: Hârizmşahlar Devleti Yazışmalarında Tabip Ebü'l-Berekât el-Bağdadî ve Hibetullah İbnü't-Tilmîz” isimli bir bildiri sunacağım.

Sonuç ve Değerlendirme

Bağdâdî'nin temel eseri *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in, tam ve eksik, on yedi nüshası mevcuttur. Bu nüshaların sekizi Türkiye, yedisi İran, biri Irak, biri de Suriye kütüphanelerinde yer almaktadır. Yalnızca Irak'taki nüsha (Haydariyye 576) onun sağlığında çoğaltılmıştır ve eserin neşirlerinin hiçbirisinde kullanılmamıştır. Vefatının akabinde çoğaltılan nüshalar içerisinde en önemlileri ise, İstanbul'dan Haydarabad'a nakledilen ve şu an mevcudiyeti hakkında kesin bir bilgi bulunmayan Âsafîyye nüshası ile Lâleli 2553, Es'ad Efendi 1931, Fâzıl Ahmed Paşa 919, Şûrâ-yı İslâmî 10612, Fâtih 3224, 3225, 3226, Razavî 5666 ve Yusuf Ağa 4690/6'dır. Son altı nüsha, şimdiye dek yapılan üç ayrı neşrin hiçbirisinde kullanılmamıştır.

el-Kitâbu'l-Mu'teber'in neşirleri içerisinde en sağlıklısı, Zeynu'l-Âbidîn el-Müsevî ve arkadaşları tarafından Haydarabad'da 1938-39 yılları arasında tamamlanmış olanıdır. Devrinin koşulları bakımından iyi olduğu söylenebilecek bu neşrin en büyük eksikliği, kullandığı nüsha sayısının bugün için yetersiz kalması, günümüz tahkik standartlarını karşılamaması ve imla-dizgi sorunlarıdır. Bu metni esas alan Yûsuf Maḥmûd ve Muḥammed 'Uşmân tarafından yapılan muahhar neşirler eseri yanlış isimlendirdiği gibi, sadece daha iyi bir dizgi ve imla sunmuş durumdadır. Dolayısıyla, Bağdâdî'nin bu asıl eserinin, mevcut en iyi yazmalara dayanan ve daha gelişkin bir tekniğe sahip bir neşrinin hazırlanması önem arz etmektedir. Ayrıca, zor bir üsluba sahip bu eserin İngilizceye ve/veya Türkçeye çevrilmesi, Bağdâdî'nin felsefî sisteminin anlaşılmasına önemli katkılar sağlayacaktır. Birkaç çalışma içerisindeki kısmî çeviriler, araştırmacılara bu hususta yardımcı olacak niteliktedir.

Tek nüshası bulunan *Risâle fi'l-Akl*, on altı nüshası bulunan *Risâle fi Sebebi Zuhûri'l-Kevâkib* ve dört nüshası bulunan *Risâle fi Mâhiyyeti'l-Melâl* isimli eserler incelenmiş, tahkik edilmiş ve Türkçeye çevrilmiş durumdadır. İki eksik nüshası bulunan *Kitâbu'n-Nefs* ile eksik ve tam birer nüshası bulunan *Kôhelet Şerhi*'nin inceleme, tahkik ve İngilizce çeviri olarak yayıma hazırlandığı ifade edilmektedir. Bu durumda henüz çalışılmamış eserler olarak filozofun günümüze ulaşan iki tıp eseri *Berşe'aşâ* ile *Emînu'l-Ervâh* kalmaktadır. *Berşe'aşâ*'nın sekiz nüshasının üçü Türkiye'de, üçü İran'da, biri Mısır'da, biri de Japonya'dadır. *Emînu'l-Ervâh*'in eldeki tek nüshası ise Türkiye'dedir. Her iki risalenin inceleme, tahkik ve çeviri olarak ilim dünyasına kazandırılması Bağdâdî'nin düşünce dünyasının aydınlatılması bağlamında önemli bir kazanıma karşılık gelecektir. Eğer yazmaları tespit edilebilirse *İhtişâru't-Teşrih* ve *el-Akrâbâzîn* de bu listeye eklenmelidir.

Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri, on yedisi klasik, yirmi dokuzu muasır kırk üç eser içerisinde konu edilmektedir. Klasik dönem eserleri, Bağdâdî'nin yaşamöyküsünü ve ilmî kişiliğini aktarma bakımından önemli boşluklar barındırmaktadır. Bunlar içerisinde Beyhaķî ile İbn Ebî Uşaybî'a'nın eserlerinin daha zengin bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir. Muasır eserler ise, büyük çoğunluğu itibarıyla, birbirini tekrar eden bilgiler sunmaktadır.

Bağdâdî hakkında bilgi verilen ilk akademik çalışma Ferdinand Wüstenfeld'e aittir. Müslüman tıp ve tabiat âlimlerini tanıtan 1840 tarihli bu çalışmayı, çoğunluğu yine biyo-bibliyografik nitelikteki, Leclerc, Brockelmann, Suter, Steinschneider ve Schloessinger'in çalışmaları takip etmiştir. 1904 yılında yayımlanan sonuncusunun ardından Wiedemann'ın 1909 tarihli eser incelemesi ve tasvirî tercümesi gelmiştir. Tüm bunlar bahsedilen yarım yüzyılı aşan sürece Alman akademisinin damgasını vurduğunu ifade etmektedir. Fakat bu etkin rol sonraki dönemde ortadan kalkmıştır.

Eski tarihli çalışmalar içerisinde en kapsamlı ve bu nedenle önemlisi, Yaltkaya'nın 1930-31 tarihleri arasında artarda yayımladığı altı makaledir. Yaltkaya, bu çalışmalarda, Bağdâdî'nin hayatına ve eserlerine yönelik önceki eserlerden çok daha ayrıntılı bilgiler vermiş; en önemlisi *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in metafizik bölümünün önemli bir kısmını Türkçeye çevirmiştir. Bu makaleler bir yıl sonra müstakil bir kitap içerisinde toplanmıştır. Diğer önemli çalışma, *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in neşrinin ardına en-Nedvî'nin eklediği makaledir. Shlomo Pines, 1938 yılında yayımlanan iki önemli makalesi ile filozof hakkında yapılan çalışmalara iştirak etmeye başlamıştır. Ülken 1949 tarihli bildiri ve makalesi ile bu sürece katılmış; sonraki döneme yön veren isim, sonuncusu 1979'da yayımlanan farklı nicelikteki müteakip sekiz müstakil çalışmasıyla Pines olmuştur.

Bağdâdî felsefesi üzerine, on beşi yüksek lisans, on yedisi doktora olmak üzere otuz iki tez hazırlanmıştır. Bunların ilki, Mehmet Dağ'ın 1970 tarihli doktora tezidir. Tezlerin on üçü Arapça, sekizi İngilizce, yedisi Türkçe, ikisi Fransızca, biri Felemenkçe, biri de Malayca'dır. Bu çalışmaların dokuzu Mısır, yedisi Türkiye, dördü Malezya, dördü Irak, ikisi Fransa, ikisi İngiltere, ikisi İsrail, ikisi Hollanda, biri Suudi Arabistan üniversitelerinde gerçekleştirilmiştir. Tezler, Bağdâdî'nin fizik ve metafizik teorileri ile felsefesindeki eleştireliliğe odaklanmış durumdadır. Üç tezde ise filozofun mantık anlayışı incelenmiştir. Tezlerin önemli bir kısmının Türk akademisyenlere ait ve Türkçe olması –ki Türkçe iki tezin devam ettiği de belirtilmektedir– dikkat çekici bir husustur. Tezlerin dışında, kitap, kitap bölümü, makale, ansiklopedi maddesi, bildiri gibi çalışmalarda da bu durum devam etmektedir. Bağdâdî'nin eserlerinin yazma-

larının önemli bir kısmının Türkiye'deki kütüphanelerde bulunması, Şerafeddin Yalıtıkaya'nın öncü çalışmaları ve Hilmi Ziya Ülken'in 1949'a uzanan araştırmaları bu durumun nedeni olarak gösterilebilir.

Filozof hakkında yayımlanan kitapların sayıca az olduğu görülmektedir. Çoğu, araştırmacıların tezlerine dayanan bu eserler on beş adettir. Kitapların yedisi Arapça, üçü İngilizce, ikisi Türkçe, ikisi Fransızca, biri de Farsçadır. Pines imzalı ilk kitabın yayım tarihi 1955'tir. En kapsamlı eser de ona ait 1979 tarihli çalışmadır. 'İdî'nin eseri, Bağdâdî üzerine tespit edebildiğim üç Farsça çalışmadan birisi durumundadır. Çalışmaların çoğunun 2000'lerden sonra ve dördünün 2016 itibarıyla yazılmış olması, kitap çalışmalarının artacağı yönünde bir izlenime kapı aralamaktadır. Kitapların tezlerle aynı konulara odaklandığı görülmektedir. Fakat burada mantık bahsi yer almamaktadır.

Bağdâdî felsefesi ile ilgilenen kırk sekiz kitap bölümü bulunmaktadır. Bu çalışmaların on sekizi İngilizce, onu Arapça, yedisi Fransızca, altısı Türkçe, üçü Almanca, ikisi İbranca, biri Malayca ve biri de Lehçedir. Pines, Ebû Rayyân ve Ülken tarafından kaleme alınmış bölümler, çalışmalar içerisinde ön plana çıkmaktadır. Dikkat çeken hususlardan birisi, İslâm felsefesi tarihine yönelik eski ya da yeni tarihli çalışmaların büyük çoğunluğunda Bağdâdî ile ilgili bir bölüm bulunmamasıdır. Corbin, Ebû Rayyân, Ülken, Taylan ve Adamson'un çalışmaları az sayıdaki istisnaya karşılık gelmektedir.

Makaleler, tüm çalışmalar içerisinde en büyük yekûnu tutmaktadır. Türkçe yayın sayısının diğer dillerin çok önünde oluşu dikkat çekicidir. Tespit edebildiğim elli üç makalenin, yirmi biri Türkçe, dokuzu Arapça, sekizi İngilizce, yedisi Fransızca, dördü Malayca, ikisi İbranca, biri Almanca, biri de Farsçadır. Bu çalışmalar Bağdâdî'nin eserlerin neşirleri, çevirileri; onun mantık, fizik, metafizik sahasındaki görüşleri ve Meşşâî felsefeye alternatif yorumlarını konu edinmekte ve içeriğin çeşitliliği bakımından kitap bölümleri ile birlikte en önemli yayın grubunu oluşturmaktadır.

Ansiklopedilerde Bağdâdî'yi konu edinen madde sayısı yirmidir. Bunların onu İngilizce, altısı Arapça, ikisi Fransızca, biri Türkçe, biri Farsça, biri de Fransızcadır. Maddelerin önemli bir kısmı hemen hemen aynı bilgileri tekrarlamaktadır. Çağırıcı ve Muvahhid tarafından kaleme alınan maddeler diğerleri içerisinde ön plana çıkmaktadır.

Bilimsel toplantılarda sunulan çalışmaların, 1949 yılında başlamış olsalar da, oldukça yetersiz olduğu görülmektedir. Toplam on etkinliğin sadece beşi basılmış durumdadır.

Tüm bu çalışmalar içerisinde en büyük eksiklik, Ebû'l-Berakât el-Bağdâdî felsefesini bütüncül olarak değerlendiren bir eserin ortaya çıkmamış olmasıdır. *el-Kitâbu'l-Mu'teber*'in neşir ve tercümesinin ve Bağdâdî'nin mantık anlayışına daha yoğun ilginin sözü edilen çalışma için hazırlık basamağı olacağı aşikârdır. Yine, mevcut iki tıp eserinin neşri, düşünürün meşhur tabipliğini ve İslâm tıp tarihindeki yerini ortaya koyacak çalışmalara kapı aralayacaktır. Dinî ve felsefî literatürü vukufle inceleyen ve bu müktesabatı uzun bir tefekkür sürecinin ardından özgün bir düşünce sistemine dönüştüren filozofun felsefî kaynakları ve düşünce tarihine etkisi ilgilenilmesi gereken diğer araştırma alanlarıdır. Felsefî kelâmın zirve isimlerinden ve İslâm düşüncesinin dönüştürücülerinden Fahru'd-Dîn er-Râzî üzerindeki etkisi henüz incelenmemiştir. Filozofun İşrâkî felsefe ile İbn Teymiyye düşüncesi üzerindeki; ayrıca giriş bölümünde zikredilen gayr-ı müslim düşünörlere etkisi de akademik ilgiyi beklemektedir.

**Works on Abū'l-Barakāt al-Bağdādī:
A Bibliographical Essay**

Citation/©- Tunagöz, T. (2017). Works on Abū'l-Barakāt al-Bağdādī: A Bibliographical Essay, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 187-225.

Abstract- *In this paper I present a bibliography of Abū'l-Barakāt al-Bağdādī (d.547/1152), who is one of the leading figures in the history of Islamic Philosophy. Initially some brief information about his scientific personality is given and then the method of our examination is explained. The manuscripts of al-Bağdādī's works, publishing and translations of them, and the published books, sections, papers and encyclopedia papers are listed in the study. Also I noticed the classical and modern books giving information about the life and works of the philosopher. One of the key findings of our examination is that the number of the studies about al-Bağdādī has rapidly increased in recent years and focused on the criticism in his philosophy. Neither some works of the philosopher have been published nor the huge part of the issues in his thought have been examined yet. On the other hand, al-Bağdādī's intellectual sources and his effects are waiting for the researchers' attention.*

Keywords- *Abū'l-Barakāt al-Bağdādī, bibliographical essay, history of Islamic philosophy, history of Islamic science, history of Islamic medicine*

Bazı Kùltùrlerde ve Dinlerde Zaman*

Yrd. Doç. Dr. Ertuğrul DÖNER**

Atıf / ©- Döner, E. (2017). Bazı Kùltùrlerde ve Dinlerde Zaman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi*, 17 (1), 227-247.

Öz- İnsanoğlu tarih boyunca zamanı/dehri anlama ve anlamlandırma gayreti içinde olmuştur. İnsan yaşamının ve düşünsel faaliyetlerinin temel paradigmalardan biri olan zaman, ilk nazarda çoğumuza aşına gelse de, tanımlanmaya çalışınca ilk veçhesini kaybederek bir varoluş problemi olduğunu hissettirmektedir. Bu bağlamda zaman konusunda birçok farklı görüş ileri sürülmüş, hemen hemen her toplum kendi kùltür ve düşünce yapısına uygun bir şekilde zamanı tanımlama gayreti çerisine girmiştir. Zamanın algılanışı ve zaman üzerine tepkiler kùltürle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca kùltürel bütün olgular bir şekilde belirli bir zaman diliminde meydana gelir. İnsanlar, varlık, oluş, anlam, olayların akışı içindeki yerlerini tayin edebilmek için öğrenmek, anlamlandırmak zorunda oldukları araçlardan biri de zamandır. Biz de burada başta mitoloji olmak üzere, Yunan, İran gibi bazı kùltürlerin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve özellikle İslam düşüncesinin zamana bakış açısını ele almaya çalışacağız.

Anahtar sözcükler- Zaman, dehr, gün, felek, kader

§§§

Giriş

İnsanoğlu tarih boyunca zamanı anlama ve anlamlandırma gayreti içinde olmuştur. İnsan yaşamının ve düşünsel faaliyetinin temel paradigmalardan biri olan zaman, ilk nazarda çoğumuza aşına gelse de, tanımlanmaya

Makalenin gelişi 21.04.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu makale, Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenen 6818 ID numaralı "Zaman Kavramı Üzerine Bir İnceleme" başlıklı projenin ürünleri arasındadır.

** Çukurova Ü. İlahiyat Fakùltesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: edoner@cu.edu.tr

çalışınca ilk veçhesini kaybederek bir varoluş problemi olduğunu hissettirmektedir. Bu bağlamda zaman konusunda birçok farklı görüş ileri sürülmüş, hemen hemen her toplum kendi kültür ve düşünce yapısına uygun bir şekilde zamanı tanımlama yoluna gitmiştir.¹

Geçmiş, şimdiyi ve geleceği kapsayan yapısıyla zaman bölünebilir, dönemlere ve parçalara ayrılabilir bir biçimde ele alınmakla birlikte, bir dizi olay akışının gerçekleşmesinin bir bileşeni olarak da düşünülmüştür. Geçmiş, şimdiye ve geleceğe dair betimlemeler, gerçeklikle kurduğu ilişki bakımından, salt insan belleği ve deneyimi olarak iş görmez; aynı zamanda bir dünya görüşünü de kapsar. Bu durum insanı-varlığı “şimdi”nin içine konuşturur.² Ayrıca zaman tanrısal bir lütuftur. Zaman ile sonsuzluk arasında kurulan bağ, tanrısal yaratmaya gönderme yapar ve insanı zaman içinde-üstünde bir değerlendirmeye tabi tutar.³

Eski dönemlerde zaman anlayışında tabiatla iç içelik hâkimdir. Sosyal hayat, güneşin doğuşuyla başlar ve batışıyla sona erer. Zaman aralıklarını belirlemek saatin değil, gün ışığının elindedir. Bunu yıldızların hareketleri, med-cezir, yağış-kuraklık, gün-gece, mevsimler gibi birtakım belirleyiciler etkiler. Zaman, gün, saat, dakika ve saniyelerin toplamı değil, olayların ve tecrübelerin işaretleridir. O, bireysellikten uzak, tekrarlanan kolektif etkinliklerin ritminden başka bir şey değildir.⁴ Güneşin günlük hareketinin gözlemlenmesinden çıkarsanan döngüsel-dairevî hareketin ilk savları, güneş tanrısının doğumu ve ölümü gibi mitolojik bir açıklamaya dayandırılmıştır. O dönemin insanları, gündelik yaşantıları içinde kendi doğal gözlemlerinden yola çıkarak işlerine-hayatlarına yardımcı olan ya da onları engelleyen dost-düşman güçle-

¹ Osman Nuri Küçük, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufi Açılımı”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 9, 2002, s. 3. Zaman konusunda önemli bir çalışma için bkz. Norbert Elias, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

² Arkaik insanın hayatı, zaman içinde yer almasına karşın, temel olarak zamanın külfetini taşımaz, zamanın geri çevrilemez olduğunu ayırt etmez. İlkel insan tıpkı bir mistik ya da genelde dinsel insan gibi kesintisiz bir şimdiki zamanın içinde yaşar. Ve insan başka bir insanın jestlerini tekrarlar ve bu tekrarlama aracılığıyla daima zamandışı bir şimdiki zamanın içinde yaşar. Bkz. Mircea Eliade, *Edebi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994, s. 88.

³ K. Özlem Alp, “Postmodern Resimde Zaman-Mekan Temsili”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 20, 2015, s. 320.

⁴ Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2008, s. 195-196.

ri belirlemiştir.⁵ Bu düzen, doğum-ölüm, yeniden dirilme vs. ayinleri ile tanrının sürüp giden yaratma eylemi olarak kabul edilmiştir. Burada tanrı, yaratılış, insan, yaşam ve benzeri her şey “olgu”lar olarak görülmüştür.⁶

Bazı Kültürlerde ve Dinlerde Zaman

Eski Yunan’da insan yaşamı kozmostaki gibi döngüsel-dairevi bir düzene sahiptir. Tarih, sonsuz döngüsel bir süreçtir. Zaman, içinde olayların geçtiği şeydir. Yunanlılara göre dünya bir mekân, bir mahaldir. Olan her şey bu dünya içinde olmaktadır.⁷ Eski Yunan’da zaman kavramı “geçmiş ve gelecek zaman”dan ziyade özellikle “şimdiki zaman”la ilgilidir. Günlük yaşam “şimdi”de cereyan etmekte ve bu bağlamda *kairos* önemli bir rol oynamaktadır. O, insan yaşamını, gelişimini ve en uygun zamanı ifade eden kavramdır. En uygun zaman ise şimdiki ve o zamanın niteliğini gösteren bir olgudur. Bunun karşısına zamanın niceliksel özelliğini ifade eden *khronos* çıkmakta ve o art arda gelmeyi, durmadan akıp gitmeyi, saatin gösterdiği zamanı ifade etmektedir.⁸ Eski Yunan’da *khronos*⁹ zamanın babası ve çocuklarını yutan, çıplak, yaşlı, kel, sakallı ve omuzlarında kanatları olan bir varlık olarak betimlenir. Yunan mitolojisinde *khronos* kadar meşhur olmasa da zaman tanrısı olarak *aion*’dan bahsedilir. *Aion*, bütün zaman boyutlarının en üstünde, sonsuz zaman boyutunu sembolize eder.¹⁰

⁵ Eliade, zamanın yeniden doğumunun sürekli olarak -yılın aralıkları içinde gerçekleştiği aya ilişkin inançların eskiye dayandığına vurgu yapar. Ay ölecek olan yaratıkların ilkidir ve o yeniden yaşayacakların da ilkidir. Ölüme, dirilişe, doğurganlığa, yeniden doğmağa ilişkin ilk tutarlı teorilerin oluşmasında ay mitosları önemli bir yer tutmaktadır. Ayın zamanı ölçmeye yaradığını, ayın evrelerinin – güneş yılından çok önce ve daha somut bir şekilde- bir zaman birimini (ayı) göstermesi önemlidir. İnsanın doğumu, büyümesi, gerilemesi ve yok oluşu ay devrelerine benzetilmektedir. Burada insanlığın yok oluşu ve yeniden ortaya çıkışı döngüsel-dairevi bir yaklaşımı sergiler. Eliade, *Edebi Dönüş Mitosu*, s. 89-90.

⁶ Kubilay Aysevenler, “Antikçağ’dan Günümüze Tarih Tasarımları”, *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, cilt: 8, sayı: 18-19, 2009, s. 5.

⁷ Harvey Cox, *Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press, 2013, s. 23; Salih Özer, “İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 18, sayı: 3, 2005, s. 306.

⁸ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilâp Kitabevi Yayın, İstanbul 1998, s. 203.

⁹ *Khronos*’un *Zeus*’un babası olduğu ifade edilir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 240.

¹⁰ Arslan Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 105-106.

İran hikâyeleri Farsça konuşan her çocuğun çok iyi bildiği, zamanın ötesinde, bununla birlikte hikâyenin başladığı bir nokta olan ebedî şimdinin metafizik anlamını ihtiva eden “Bir varmış, bir yokmuş, Allah’tan başka kimse yokmuş” cümlesiyle başlar. Zamanın başlangıcı, aslı, zaman içinde yaşanan tüm olaylar, bu “bir varmış, bir yokmuş”a aittir. Hem metafiziğe ve hem de zamanın yok edemediği mit ve sembollere ait “hiçbir zaman” da, tüm zamanlar da “bir zamanlar”ın (bir varmış, bir yokmuş) içindedir. Bunlar her şeyin kendisinden doğduğu “ebedî an”ın değişmezliğini paylaşırlar.¹¹

Zaman kelimesinin kökeni, eski bir İran dini akımı olan Zurvanizm’e kadar dayandırılır. Farsçada Zervan ya da Zorvan olarak telaffuz edilen *Zurvan*, (Avesta dilinde Zrvan; Pehlevice Zaravan)¹² Avesta’da zaman anlamında; zamanın kutsallığını kabul eden ikincil bir tanrının¹³ adı olarak kullanılır.¹⁴ Eliade, Avesta’da zaman için kullanılan terimin “thwaşa” olduğunu ve sözcük olarak tam karşılığının “Aziz” veya “Acele eden” anlamlarına geldiğini ifade eder. Widengren’e göre bu sözcüğün en başından beri gök kubbeyi ifade eden, yazgılara hükmeden bir gök tanrıya özgü sıfatlardan biri olduğunu dile getiren Eliade, büyük olasılıkla Zurvan’ın başlangıçta zamanın kaynağı olan, iyi ve kötü talihi dağıtan, yazgıya hükmeden bir gök tanrısı olduğunu belirtir. Zurvan’ın arkaik bir yapıya sahip olduğunu söyleyen Eliade’ye göre o, kozmik kutuplaşmalarda her türlü uzlaşmaz zıtlığı bünyesinde bir arada barındıran bazı ilkel tanrıları hatırlatır.¹⁵

Zurvan, hem başı ve sonu olmayan zamanı (sonsuz zaman) hem de sınırlı olan (uzun özerk zaman), diğer bir ifadeyle dünyevî (12.000 sene) zamanı ifade eder. Dünyevî zamanın en belirgin özelliği Ahuramazda ile Ehri-men arasında meydana gelen çatışma ve savaşla ortaya çıkmış olması ve bu sayede onun belirlenmesidir. Bütün bir insanlık tarihine anlam kazandıran şey bu mücadeledir. Ahuramazda dünyayı mistik bir sene içinde yaratmıştır. İnsanlar her sene bu dinî yılı ve insanın bu dinî yıl içinde yaratılmasını kutla-

¹¹ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 241.

¹² Mehmet Alıcı, *Kadim İran’da Din: Monoteizm’den Düalizm’e Mecusi Tanrı Anlayışı*, İstanbul 2012, s. 237; Hayreddin Kızıl, “Zurvanizm’in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri”, *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 17, sayı: 56, 2006, s. 296.

¹³ Zerdüştlüğün ismini aldığı zaman anlamına gelen Zurvan’ın en yüksek Tanrı’nın adı olduğu ifade edilir. Bkz. Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür’de Zaman*, s. 42.

¹⁴ Mary Boyce, *Zoroastrians their Religious Beliefs and Practices*, Boston 1979, s. 68.

¹⁵ Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotoma Budha’dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2003, s. 357.

makta, bu sebeple de dünyayı ve oluşu canlı tutmaya çalışmaktadırlar.¹⁶ Geç dönem Avesta'da Zurvan'a çok az değinilir; fakat o her daim zaman ve kaderle ilişkili bir şekilde ifade edilir. Doğruların ve dinsizlerin ruhlarının Mazda'nın yarattığı Cinvat köprüsüne ulaşmadan önce Zurvan'ın açtığı yolda ilerledikleri belirtilir. Kader/zaman, bir anlamda her bir bireye tanınmış geçici sürenin eskatolojik bir ifadesidir.¹⁷

İnsan zaman ve mekânın ortasında bulunan ve onun içinde devinen bir varlıktır. O, sabah güneşin doğuşuna ve akşam olunca da batışına göre kendisini konumlandırır. Eski İsrail'de insan zaman içinde durmadan kürek çeken birisi olarak ifade edilir. Burada insan durmadan geriye doğru kürek çeker ve aslında o geleceğe doğru yol alır.¹⁸ Yahudi geleneğinde zaman kutsal bir tarihin aracısı olarak kabul edilir. Seçilmiş bir halkın başına gelen özel birtakım olaylar silsilesinin aracısı olan zaman kutsanmıştır; o ebedî bir dönüş, Tanrıyla halk arasındaki sözleşme ve inancın ilahi bir yoludur.¹⁹

Yahudilik, Antik Yunan'daki zamanın ezeliği anlayışına yabancıdır. Zaman evrenin yaratılması sonrası ortaya çıkmıştır. Evren zaman içinde değil; zaman evren içinde yaratılmıştır. Geç İncil döneminde zaman kavramı için kullanılan kelime *zeman*'dir. Bu kelime Eski Ahitte "belirlenmiş zaman" anlamına gelen *et ya da mo'ed* kelimesinin yerine kullanılmıştır. Rabbanî literatürde bir zaman birimi olarak kullanılan zeman bütün zamanı kapsayan bir kavram değildir. Evrensel düzenin mevcut olması yani *mo'ed* (belirlenmiş zaman olarak evrensel düzenin ikinci dönemine karşılık gelir) Yahudilerin zamana verdiği değeri göstermektedir. Ayrıca evrensel düzenin birinci dönemine *ze-ra'im* adı verilmiş; kutsal zaman ve kutsal mekan birlikte ifade edilmiştir. Yine Yahudilikte yaratılış (altı günlük bir zaman dilimi), şabat/dinlenme günü, yom kippur/kefaret günü, roşaşana/yılbaşı gibi zamana dair önemli birtakım kavramlar bulunmaktadır.²⁰

Zamana dair önemli birtakım bilgilerin verildiği kitap *Süleyman'ın Bilgeliği ya da Bilgelik Kitabı*'dir. Bu kitap, zamanı, daha doğrusu dünyevî zama-

¹⁶ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 43.

¹⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotoma Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, s. 357.

¹⁸ Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, translated from the German by Margaret Kohl, S.C.M. Press, Philadelphia 1974, s. 88-89.

¹⁹ Faiz Kalın, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005, s. 26.

²⁰ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 46-48.

nı belirli ve sabit bir değer olarak kabul eder. Bu yüzden Yunanca *kairos* kelimesini kullanır. Buna karşılık ve bunu sınırlayan ve sonsuzluk anlamına gelen *di'aionos* kavramına yer verir. Bu kavramlardan hareketle ölümsüzlük anlamında *atanasia* ve yok olmama anlamında ise *aftarsia* kavramları geliştirilmiştir. Bu son iki kavram zamanın boyunduruğu altında olmamakla birlikte, özellikle hem Tanrılar hem de insan ruhu söz konusu olduğunda kullanılan kavramlardır. Atanasia genel anlamda ölümsüzlüğün nasıl olduğuna değinirken, *aftarsia* bu ölümsüzlüğün nasıl düşünülmesi gerektiğini tasvir etmektedir.²¹ *Süleyman'ın Bilgeliği* ya da *Bilgelik Kitabı*'nda yaşam ölümle son bulacak olsa da bu sadece *kairos*'un son bulmasıdır. Hayatını Tanrının emir ve yasakları çerçevesinde yaşayanlar öldükten sonra sonsuzluğu yakalayacaktır. Burada zaman ölümle sınırlandırılmakla birlikte o, aynı zamanda sonsuzluğa açılan kapıdır. Her canlı *kairos*'un etkisindedir. İnanmayanlar için ölüm sonun başlangıcıdır.²² Tanrı başlangıçta bütün varlıkları bir düzen içinde yaratmış; bununla birlikte ölümle ilgili bir şey yapmamıştır. Buna binâen insan, yaratılıştaki bu düzene muhalif bir tutum sergilemiş ve ölümlü olmaya adanmıştır.²³ İnsan, dünyevî zamanın başlangıcıdır; o artık zamansal bir varlıktır ve o ölünceye kadar da zaman insan üzerinde hükümlerini sürdürecektir.

Hıristiyanlık, devrî zaman anlayışına parçacı yaklaşır, zamanı doğrusal bir tarzda ele alarak tarihsel zamanın değerlendirilmesinde farklı bir metot takip etmiştir.²⁴ Zahirî açıklamalarıyla İbrahim'den önce var olan İsa'yı logos olarak kabul eden Hıristiyanlık, insanlık tarihini üç temel nokta üzerinden anlamlandırmıştır: Âdem'in yeryüzüne inişi/düşüşü, Tanrının oğlunun tarihte ikinci Âdem olarak vücut bulması ve İsa'nın tekrar gelmesi ve dünyanın sonu.²⁵ Geleneksel Hıristiyan düşüncesi zaman ve mekân probleminin çözümünü zaman ve mekânı aşarak hakikate kavuşmada aramıştır. Tanrı bedene bürünmüş, tarihsel olarak insanî bir varoluşu üstlenmiştir. Bu sebeple tarih/zaman kutsallaştırılmaya layık bir hale dönüşmüştür. İncil tarafından zikredilen *illud tempus*,²⁶ belirlenmiş bir zamandır. Dinsel zamana katılan çağdaş

²¹ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 60-61.

²² *Bilgelik Kitabı* 4/19.

²³ *Yaratılış* 2/15-17.

²⁴ Bkz. Mustafa Safran-Ahmet Şimşek, "Tarih yazımında Bir Sorun: Tarih ve Zaman İlişkisi", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 1, 2009, s. 15-16.

²⁵ Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 245.

²⁶ Zamandan önce mitsel bir zaman (a mythical time before time).

Hıristiyan, İsa'nın içinde yaşadığı, can çekiştiği ve yeniden hayata geldiği illud tempus'a ulaşmaktadır. Hıristiyan için, kutsal takvim İsa'nın varoluşunun olaylarını, aynen sonsuz bir şekilde yeniden ele almaktadır; fakat tüm bunlar zaman içinde cereyan etmiştir. Bunlar artık *zamanın kökeninde*, "başlangıçta" cereyan etmiş olaylar değildir. Kısaca tarih/zaman tanrının dünyadaki varlığının yeni bir boyutu haline gelmiştir. Burada tanrının tarihe müdahalesinin, İsa'nın tarihsel kimliği içinde bedene bürünmenin tarih-aşırı/üstü bir amacına dönüşmüştür.²⁷ Bazı İncil yorumcuları Tanrının krallığının tarihin dışında gerçekleşecek bir şeymiş gibi algılanmasını yanlış bulmuştur; İsa'nın bizatihi kendisinin ebediyetin şimdiki zamanda görünmesi olduğu kabulüyle, Tanrının krallığının tamamlanmış-bitmiş bir süreç olarak görülemeyeceğini ifade etmişlerdir. Tanrı krallığı ile Tanrının oğlunun krallığı birdir. Burada Tanrının krallığı Tanrı ile insan, zaman ile sonsuzluk arasındaki farkı ortadan kaldırmamaktadır. Bu durum İsa'nın şahsında ve Tanrının tarihle kendini açıklamasından başka bir şey değildir.²⁸ Yani sonlu varlık ile sonsuz varlık arasındaki ilişki canlı ve dinamiktir. Zaman tanrının ebediliği ile kuşatılmıştır. Tanrının sonsuzluğu zamanın içinde cereyan edebilmiştir. Tanrı hem geçmişte, hem şimdi ve hem de gelecekte Tanrıdır ve onun hâkimiyeti geçmiş, şimdi ve geleceğin üzerindedir. Sonlu ve sınırlı zamanın (*kairos*) kaynağı bizzat sonsuzluğun kendisidir (*aion*).

İsa'nın zamanla ilgili kullandığı kavramların başında *kairos* gelir. Yeni Ahit'te İsa'nın belirli bir zaman olan *kairos* ile geçip giden zaman anlamındaki *khronos* arasında nasıl bir ayrım yaptığı keskin çizgilerle belli değildir.²⁹ Tanrının krallığı sadece burada ve yakında olmayıp aynı zamanda İsa'nın gelmesiyle aşkın olanın da habercisidir. Başlangıçta yaratılışla³⁰ tam bir oluş gerçekleşmemiş, İsa'nın dünyaya gelişiyle tam bir oluş meydana gelmiştir. Yeni Ahit'de *kairos* ve *khronos* kavramlarının yanı sıra sonsuzluk anlamında *aion* kelimesine yer verilir. Özellikle Yunanca İncillerde bu kelime hem normal zaman hem de sonsuzluk anlamında kullanılmaktadır.³¹ Bu dünyada insanlar

²⁷ Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991, s.91-92.

²⁸ Topakkaya, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, s. 65-66.

²⁹ Vakit tamam oldu, Allah'ın melekûtu yakındır. Tevbe edin ve İncil'e iman edin. Markos 1/15.

³⁰ Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeryüzünü yarattı. Yaratılış 1/1.

³¹ İsa, "Benim ve Müjde'nin uğruna evini, kardeşlerini, anne ya da babasını, çocuklarını ya da topraklarını bırakıp şimdi, bu çağda çekeceği zulümlerle birlikte yüz kat daha fazla eve, kardeşe, anneye, çocuğa, toprağa ve gelecek çağda sonsuz yaşama kavuşmayacak hiç kimse yoktur. Markos 10/30.

şeytanı ve ölümü yenmeli, aynı zamanda sayılı olan ömür dakikalarını (kairos) ebedileştirmelidir (aion). İnsan sonsuz hayattaki mutluluğu kazanmalıdır.

Cahiliye Arap ve İslam Literatüründe Zaman

Sözlükte “kısa veya uzun vakit, az ya da çok süren bölünebilir müddet” gibi anlamlara gelen *zaman* kelimesinin (çoğulu ezmîne/zemenin [çoğulu ezmân, ezmün]) örfte altı ayı aşmayan bir süre için kullanıldığı belirtilir. Dilciler de zamanın iki ile altı ay arasında bir müddeti kapsadığını ifade ederler. Bununla birlikte Ezmân’ın “bir insanın yaşadığı ömür” anlamına geldiği de kaydedilir. “Meyve zamanı, hurma zamanı, panayır zamanı, yaz ve kış zamanı” şeklinde belirli birtakım olaylar bağlamında, her yıl gerçekleşen dönemler ve mevsimler için kullanılan zaman kelimesi, bir kimsenin yönetimde kaldığı süre için de kullanılmaktadır.³²

Kur’an’ı Kerim diğer kutsal kitaplara göre zamanı, hem kavramsal hem de zamanın pratik yaşama ve hatta öldükten sonraki yaşama ilişkisi bağlamında ele alır. Kur’an, zamanı genel anlamda bir varoluş kategorisi olarak inceler ve bu bağlamda birbirinden farklı birçok kavrama yer verir.

Gerek “zaman” kelimesi gerekse onun sürekliliğini ifade eden “devam”, zamanda öncesizliği belirten “ezel” ve “kıdem” gibi terimler Kur’an’ı Kerim’de geçmez.³³ Buna karşılık gece ve gündüz, tan yerinin ağarmasından güneş doğuncaya kadar olan zaman, gündüz içerisinde herhangi bir saat, ikinci vakti, sabahın erken saatleri veya akşamın geç vakitleri, “sürekli zaman” ve dehr anlamı taşıyan *asr*³⁴ kelimesi Kur’an’ı Kerim’de yer alır.³⁵ Vakt,³⁶ herhangi bir şeyin belirlendiği zaman, zamanın belirli bir birimi, zamanın veya dehrin bir parçası anlamlarına gelmektedir.³⁷ Sâ’at,³⁸ zamanın cüzlerinden bir

İnsanoğluna karşı bir söz söyleyen, bağışlanacak; ama Kutsal Ruh’a karşı bir söz söyleyen, ne bu çağda, ne de gelecek çağda bağışlanacaktır. Matta 12/32.

³² Ebû Mansur Muhammed Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, Beyrut 2004, X. 64; Ebû’l Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Kahire 1119, s. 1867; Ebû’l-Feyz Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965, XXXV. 151-152.

³³ İlhan Kutluer, “Zaman”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV. 111.

³⁴ Asr 103/1.

³⁵ Ezherî, *Tehzîbü’l-Luğa*, I. 444-445; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, s. 2968; Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, XIII. 60.

³⁶ Bakara 2/189; A’râf 7/142, 143, 155; Nisâ 4/10; Duhân 44/40.

³⁷ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, Beyrut trs., s. 529.

cüz, en asgari bir vakit, muayyen bir zaman, dönem, devir, kıyamet gibi manalar ifade etmektedir.³⁹ *Hîn*,⁴⁰ bir şeyin elde edilme ve meydana gelme vakti, devam eden şey, ecel, kıyamet günü, süre, müddet, belirsiz zaman, dehr, dehr'den bir vakit, zamanın tamamı, kırk yıl, yedi yıl, iki yıl, bir yıl veya daha fazlası, altı ay ve iki ay gibi süreler için kullanılır.⁴¹ *Ebed*,⁴² dehr, sonu olmayan dehr, daima, her zaman, parçalara ayrılamayan zaman, mutlak zaman anlamlarındadır.⁴³ Ölüm vakti, insan hayatının tayin edilmiş süresi, ömür, her topluluğa verilen belirli bir süre/belli bir yaşam süresi, belirlenmiş zaman anlamında kullanılan *ecel*⁴⁴ kelimesi Kur'an'ı Kerim'de çokça geçer.⁴⁵ *Sermed*, kesilmeksizin akıp giden, devam eden zaman, uzun gece, geceye veya gündüze ulaşan zaman, süreklilik, Allah'ın geceyi ve gündüzü kıyamete kadar uzatması/devam ettirmesi anlamlarına sahiptir.⁴⁶ Devam etmek, uzun zaman kalmak anlamında masdar olan *huld*⁴⁷ (*hulûd*) kelimesi ise "uzun zaman, süreklilik" anlamında isim olarak da kullanılır. Dilcilerin belirttiğine göre *huld*'un asıl anlamı, "bir şeyin tabii hali üzere devam edip değişme ve bozulmaya maruz kalmaması veya değişmenin uzun zaman sonra gerçekleşmesi"dir. Buna göre *huld* kavramının sözlük anlamları içinde "ebediyet" yoktur. Kelime ayrıca "ebedî" manasında cennetin isimlerinden biri olarak da kullanılmıştır.⁴⁸ Belirsiz bir süre, art arda geçen uzun seneler, uzun devir/dönem ve dehr gibi anlamlara gelen *hukub* kelimesi için dilciler yıl/yıllar, iki yıl, otuz yıl veya daha az ya da

³⁸ Ar'af 7/34; Hûd 11/104; Sebe 34/30.

³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 248.

⁴⁰ İbrâhîm 14/25; Enbiyâ 21/111; Mü'min'un 23/25, 54.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 1073; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXXIV. 470. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa* adlı eserinde *hîn* kelimesini dehrden bir vakit anlamı yerine zamandan bir vakit manasında kullanmış ve dilcilerin *hîn* kelimesinin süresi konusunda ihtilaf ettiklerine değinmiştir. Bkz. Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 121.

⁴² Bakara 2/95; Enbiyâ 21/34; Nûr 24/4, 17.

⁴³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 4; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, VII. 371.

⁴⁴ Bakara 2/231, 234, 235, 282; En'âm 6/128; Ar'âf 7/34.

⁴⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, VIII. 443; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 32; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXVII. 434.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 2000; Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, VIII. 190.

⁴⁷ Yûnus 10/52; Tâhâ 20/120; Enbiyâ 21/34.

⁴⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, V. 421; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân*, s. 154; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 1225. *Huld* kavramı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bekir Topaloğlu, "Huld", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII. 324.

daha fazla bir süre, seksen yıl ya da daha fazla bir süre, bin yıl gibi birbirinden oldukça farklı zaman aralıkları vermişlerdir.⁴⁹ *Dehr*,⁵⁰ sözlüklerde sınırı belli olmayan uzun zaman, sürekli zaman anlamında⁵¹ ve çoğu yerde zaman kelimesiyle karşılaştırmalı olarak kullanılır. Ezherî'nin *Tehzîbü'l-Luğa* adlı eserinde dilci Şemir'in dehr ve zamanın bir olduğu/aynı anlama geldiği şeklindeki görüşüne yer verilmiş, dilci Ebû Heysem'in ise Şemir'in zaman ve dehr konusunda yanlış düşündüğü nakledilmiştir. Ona göre zaman; meyve zamanı, hurma zamanı, yaz ve kış zamanı şeklinde özellikle iki veya altı aylık zaman dilimini kapsarken, dehr sonsuzdur. Ayrıca Ezherî, Arapların dehrî, uzun dönemden bir dönem manasında kullandıklarını ve dünya hayatının tamamı için dehr denildiğini belirtmiştir.⁵² Zaman kelimesinin dehrin az veya çok bütün parçalarında kullanılması sebebiyle daha umumî ve genel bir manaya geldiğini ifade eden Elmalılı Hamdi Yazır, zamanın geçmiş, şimdiki ve gelecek kısımlarına ayrıldığını ve kâinatın baştan sona kadar bir uzamasının ifadesi olduğundan dehrin makamlarından bir parça olduğunu söylemiştir.⁵³

Zamanın/dehrin âlemdeki oluş ve bozuluşlarda etkin olduğu şeklinde formüle edilebilecek bir yaklaşım çeşitli toplumlarda birçok taraftar bulmuştur. Cahiliye Araplarında da özellikle kader ve ölüm düşüncesiyle paralel bir şekilde yaratılış, ilahi kanunlar, ahiret hayatı, hesaba çekilme, cennet ve cehennem, huld gibi bazı konular zaman/dehr ilişkisiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Cahiliye Arapları ölüm düşüncesine merak saldııkları halde, öldükten sonra insanın başına ne geleceği, ne olacağı şeklinde bir düşünceye yer vermemiş,⁵⁴ dünya hayatından sonra bir şeyin olmayacağı, vücudun toprağa girdik-

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 938; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, II. 301.

⁵⁰ Câsiye 45/24; İnsan (Dehr) 76/1.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 1439.

⁵² Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 430-431; X. 64.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, VI. 4323.

⁵⁴ Mekke müşriklerinin, hür irade sahibi, fail bir ilahı inkâr etme hususundaki şüphelerine gelince, bu da onların, "Bizi, o sürekli zamandan başkası helak etmez" şeklindeki sözlerinden anlaşılan husustur ki, bu da, "Şahısların üremesi, tabiatların kaynaşmasını gerektiren feleklerin hareketi sebebiyle olur. Binâenaleyh bu kaynaşma, hususî bir biçimde tahakkuk ettiğinde hayat, başka bir tarzda gerçekleştiğinde ise ölüm hadisesi meydana gelir. Hayatı ve ölümü gerektiren, tabiatların tesiri ve feleklerin hareketleridir. Bu konuda, hür ve irade sahibi bir failin bulunduğunu kabule gerek yoktur" demektir. Sonuç itibarıyla bu grup, hem ilâhı, hem de öldükten sonra dirilmeyi ve kıyameti inkâr etmişlerdir. Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1981, XXVII. 270-271.

ten sonra çürüyeceği ve ruhun rüzgâr gibi uçup gideceğine inanmışlardır.⁵⁵ İslam'dan önce Araplar yaratma işini Allah'ın yaptığına inanmakla birlikte, yaratma sonrası insanın yaratıcısıyla bütün bağlarının kesildiğine ve hayatın daha kuvvetli bir başka varlığın yönetimine geçtiğine inanmaktadır.⁵⁶ Bu varlığın yönetimi insanın ölümüne kadar devam eder ve ölüm bu zalim diktatörün son hamlesidir ve onun adı dehr'dir.⁵⁷ İlk yaratılıştan sonra dehrin dizginleri eline aldığına inanan kimseler, başlarına bir musibet, felaket geldiğinde bunu dehrden bilir ve dehre söverlerdi.⁵⁸ Dehrin kızlarının öldürücü oklarını atması karşısında insanın çaresizliği, dehrin kanca gibi dişlerini açmış beklemesi, dehrin köpek dişleriyle insanı ısırması ve yaşlılığın dehrin bir oyunu, küçüklerin akıbetinin de dehrin hükmüne boyun eğmek olduğu şeklindeki ifadeler bazı Cahiliye şiirleri içerisinde yer almaktadır.⁵⁹

Kur'an'ı Kerim'de Câsiye 45/24. ayette "Onlar, "Hayat bu dünyada yaşadığımızdan ibarettir. [Tesadüfen geldiğimiz] bu dünyada birilerimiz ölür, birilerimiz doğar ve bu hep böyle devam edip gider. Bizi yok edecek olan şey, zamanın akıp gitmesinden, ömrün bitmesinden başka bir şey değildir." diyorlar. Hâlbuki onlar bu konuda gerçeği bildiklerinden değil, sırf ölüm sonrası dirilişten derin şüphe duyduklarından böyle söylüyorlar." şeklindeki ifadelerde Cahiliye devri insanının hayatını ve ölümü hiç durmadan akıp giden zamanın öğütücü etkisine bağlayıp ahireti inkâr eden tutumunu kınamak ve İnsan

⁵⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara 1975, s. 117. Ayrıca bkz. Şehristânî, Arapların bir kısmının yaratıcının varlığını ve ölüm sonrası hayatı inkâr ettiklerini, diğer bir kısmının ise Allah'ın varlığını ve ilk yaratılışı kabul etmekle birlikte, ahiretteki dirilişe inanmadıklarını belirtmektedir. İlk grupta yer alanlar, hayatı tabiata, ölüm ve yok oluşu dehrin gücüne bağlamışlardır. Buna göre, varlık âlemine çıkararak, yaşatan güç tabiat, yok oluşa sürükleyen ise dehrdir. Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1967; II. 235. Şehristânî'nin verdiği bilgiler ışığında, hayatı ve ölümü dehrin gücüne bağlamak ve ölümden sonraki hayatın varlığını yadsımak şeklinde özetlenebilecek anlayışın tüm Araplarca benimsendiğini söylemek mümkün değildir.

⁵⁶ Araplar, insan hayatını ilgilendiren rızık, ecel, bahtiyarlık ve bedbahtlık gibi birçok hususun dehr/Zaman diye adlandırılan kaçınılmaz bir kuvvet tarafından ezelde tayin edildiğini düşünmüşlerdir. Ancak bu düşüncede dehr ibadet edilecek bir mabud olarak değil; mutlaka hesaba katılması gereken kozmik bir güç olarak tasavvur edilmiştir. Bkz. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982, s. 61.

⁵⁷ Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 118.

⁵⁸ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, IV. 430; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 1439.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâm'il-Kur'ân*, Beyrut 2006, XIX. 166; Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, s. 117-122.

(Dehr) 76/1. ayette “Gerçek şu ki kendisinden “insan” olarak söz edilmeye değer bir varlık hâline gelinceye kadar insanın üzerinden uzun zaman geçti.” şeklindeki ifadelerde insanın yeryüzünde tam anlamıyla insan sıfatıyla anılması noktasında “çok uzun bir zaman” geçtiğini vurgulamak için “dehr” kelimesi kullanılmıştır.⁶⁰

Mücâhid (ö. 104/722) dehrin “yıllar ve günler” anlamına geldiğini belirtmiş, Katâde (ö. 117/735) ise dehri “yaşadığımız ömür” diye açıklamıştır. Her iki anlamın da bir olduğunu ifade eden Kurtubî (ö. 671/1273), dehre “geçip giden zaman” şeklinde mana verilebileceğini belirtmiştir.⁶¹ Râğıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) dehrin, kâinatın var oluşunun başlangıcından sonuna kadar olan müddetin ismi olduğunu ifade etmiştir. Uzun bir müddete dehr denilebileceğini söyleyen Râğıb, zamanın az bir müddete denilmesi kabulüyle dehrden farklı olduğunu ifade etmiştir. Bir kimsenin dehri ifadesinin, onun hayat müddeti anlamına geldiğini belirten Râğıb, dehrin masdar veya isim olabileceğine işaret ederek, masdar olduğunda kahretmek, yenmek ve istilâ etmek, isim olduğunda ise vakit, bütün zaman, kâinatın baştan sonuna kadar akıp geçmesi manalarına geldiğini söylemiştir.⁶²

Ebû Hüreyre (ö. 58/677) Hz. Peygamber’in: “Cahiliye dönemi bazı insanları ‘Bizi gece ve gündüzden başkası helak etmiyor. Bizi helak eden, öldüren ve bize hayat veren odur’ diyor ve dehre sövüyorlardı. Buna binâen Yüce Allah da şöyle buyurmaktadır: Âdemoğlu dehre (zamana) söverek bana eziyet veriyor. Hâlbuki dehr benim, iş benim elimdedir. Geceyi ve gündüzü ben evirip çeviririm.”⁶³ buyurduğunu rivayet etmektedir.⁶⁴ Kurtubî, Buhârî ve Müslim’de benzer şekilde rivayet edilen bu hadis, *Muvatta*’da “Sizden herhangi bir kimse sakın zaman kahrolsun demesin. Çünkü Allah dehrin kendisidir.”⁶⁵ şeklinde nakledildiğini belirtmiştir. “Dehr, Allah’ın isimlerindendir” diyenler bu hadisi delil göstermiş ve şu ifadelere yer vermişlerdir: “İlim adamlarından dehri Al-

⁶⁰ Kur’an’ı Kerim’de geçen dehr kavramı üzerine önemli bir çalışma için bkz. Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *OMÜİFD*, sayı: 16, 2003, s. 254-257.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, XIX. 164.

⁶² Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, s.173.

⁶³ Buhârî, “Tefâsîr” 316; Müslim, “Elfâz” 1.

⁶⁴ Zamana sövmeyi yasaklayan hadisin senet ve metin açısından değerlendirilmesiyle ilgili önemli bir çalışma için bkz. Abdullah Karahan, “Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sayı: 2, 2008, s. 463-518.

⁶⁵ Mâlik b. Enes, “Câmi” 3608.

lah'ın isimlerinden biri olarak kabul etmeyenlerin bu yaklaşımları, Arapların Cahiliye dönemindeki tutumlarını reddetmek ile açıklanabilir. Çünkü onlar, Allah'ın bu ayetle haklarında haber verdiği şekilde, asıl failin zaman olduğuna inanıyorlardı. Bu bakımdan onlara herhangi bir zarar, sıkıntı ya da hoşlanmadıkları bir şey gelip çattığında bunu zamana nispet ediyorlardı. Bu hususta kendilerine: "Siz dehre (zamana) sövmeyiniz. Çünkü Allah zamanın kendisidir. Yani sizin zamana izafe ettiğiniz bu işlerin faili yüce Allah'ın kendisidir. Dolayısıyla bu sövme -haşa- O'na gider" denildi ve bu sebepten onların bu tutumları yasaklanmış oldu." Bu kanaatin doğruluğunun delilini Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den naklettiği "Âdemoğlu Bana eziyet veriyor..." hadisi ile destekleyen Kurtubî, Ebû Ali es-Sakaff'nin şu beyitleri ile sözlerine devam eder: "Ey başına bir musibet geldi mi zamana sitem eden kişi! Sana sıkıntı vermesi sebebiyle zamanı kınama! Çünkü zaman, bir memurdur ve onun bir amiri vardır. Zaman da o amirin emrine boyun eğer. Nice kâfir vardır ki pek çoktur serveti ve küfrüne rağmen kat be kat artar. Nice mümin de vardır ki bir dirhemi yoktur da fakirliğine rağmen imanı artar."⁶⁶

Bazı Araplar tarafından olumsuz bir şekilde yorumlanan dehre, haki-katte yok ise de bir kudret bir ilahlık payesi verilmiş gibidir. Fakat Kur'an'ı Kerim'de her şeyin faili ve maliki olduğu ifade edilen Allah'ın kudret ve yaratma alanına dehr de dâhildir. Evvel ve âhir olan Allah tüm varlık âleminin nihai varisidir. Netice itibarıyla *hîn* ve *dehr* de dâhil, Allah'tan bağımsız olarak var olma gücü hiçbir şeyde mevcut değildir. Ayrıca Kur'an'ı Kerim dünya ve ahiret hayatını anlatırken, dünyevi, fani ve muvakkat olana bağlanma/saplanma tehlikesine de sıklıkla atıfta bulunur.⁶⁷

Zamanın devrî oluşu ve bunun âlemdeki kozmik düzenle ilişkisi tarih öncesi dönemlerden beri bilinmekle beraber başlangıçta zamanın takvim kullanımına temel teşkil edecek şekilde nasıl bölündüğü belli değildir. Bununla birlikte ilk zaman bölümlenmelerinin ay ve güneşin periyodik hareketlerine bağlı olarak yapıldığı tahmin edilebilir. Bilhassa ayın safhalarından hareketle otuz günlük zaman biriminin tespiti takvim hazırlama konusunda ilk adımı teşkil eder. Otuz günlük safha içerisinde tabiattaki canlı yapıda meydana gelen periyodik değişim muhtemelen hafta anlayışına yol açmıştır. Astronomik bir

⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIX. 164-166. Câsiye 45/24. ayet bağlamında "dehr" konusuna benzer bir yaklaşım için bkz. Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Kahire 2000, XII. 363-364.

⁶⁷ Sadık Kılıç, "Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircea Eliade", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1986, s. 276.

temele dayanmayan yedi günlük zaman birimi, Sâmi kültürlerde ayın dünya etrafında dönerken geçirdiği dört safhanın (yeni ay, ilk dördün, dolunay ve son dördün) yedişer gün sürmesinden veya ayın yedi gezegende konaklaması inancından kaynaklanmış olmalıdır.⁶⁸

Kur'an'ı Kerim'de zamanı ifade eden kelimeler hem işin ya da ibadetin vaktini belirlemek/bildirmek yahut tarihi bir hadiseye atıfta bulunmak amacıyla kronolojik bağlamlarda, hem de kozmolojik anlamda yer alır. Yevm (gün),⁶⁹ şehr (ay)⁷⁰ ve sene (yıl)⁷¹ gibi sınırlı zaman belirten bu süreler içerisinde en çok kullanılanı yevm kelimesidir.⁷² *Yevm*, güneşin doğuşundan batışına kadar geçen süreye verilen addır.⁷³ *Yevm* kelimesinin dehr anlamına geldiği de söylenmiştir.⁷⁴ Geleneksel İslam toplumunda gün olarak zaman, gece ve gündüzden oluşan iki birimdir. Ancak bu konuda gecenin mi, yoksa gündüzün mü gün tanımını temsil ettiği noktasında mutlak bir görüş birliği yoktur. Çoğunluk gecenin günü temsil ettiğini iddia ederken, bazı kimseler günü belirleyen şeyin gündüz olduğunu söylemişlerdir.⁷⁵

Araplar Cahiliye döneminde haftanın birinci gününe "Evvel", ikinci gününe "Ehven", üçüncü gününe "Cubâr/Cebbâr", dördüncü gününe "Dubâr/Debbâr", beşinci gününe "Mu'nis", Cuma gününe "Arûbe"⁷⁶ ve Cumartesi gününe "Şiyâr/Şeyyâr" adını vermişlerdir.⁷⁷ İslami dönemde ise günlerin isimlendirilmesi konusunda birtakım rivayetler mevcuttur. İbn Abbas'tan gelen

⁶⁸ Kürşat Demirci, "Hafta Tatili (İslam'dan önceki Din ve Toplumlarda), *DİA*, İstanbul 1997, XV. 128.

⁶⁹ Bakara 2/184, 185, 203; Mâide 5/89; Mü'minûn 23/113.

⁷⁰ En'âm 6/77; Yûnûs 10/5; İbrâhîm 14/33.

⁷¹ Bakara 2/96; Mâide 5/26; Hac 22/47.

⁷² Kutluer, "Zaman", *DİA*, XLIV. 111.

⁷³ Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, II. 512; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, s. 4974.

⁷⁴ Zebîdî, *Tâcû'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, XXXIV. 145.

⁷⁵ Ramazan Altınay, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri", *Dini Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 21, 2005, s. 225.

⁷⁶ İbranicede "grup" manasına gelen *ereb(v)* kelimesi, Yahudiler tarafından *ereb(v) sh(ş)abat* (cumartesi akşamı) şeklinde Cuma günü için kullanılmıştır. Aramicede "arefe günü", Süryanicede "rahmet" anlamına gelen bu kelime Arapçaya arûbe şeklinde geçmiştir. Arûbe yerine Cuma isminin Araplar arasında ne zaman kullanılmaya başlandığı hakkında ise birbirinden farklı birtakım rivayetler bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bkz. Mustafa Fayda, "Arûbe", *DİA*, İstanbul 1991, III. 422; Hayreddin Karaman, "Cuma", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 85.

⁷⁷ Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin Mesûdî, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut trs., II. 207.

bir rivayette “Allah, birinci günü yaratmış ve ona “Bir” adını vermiştir. Daha sonra ikinci günü yaratmış ve ona “İkinci” demiş, ardından sonraki günleri yaratmış ve onlara “Üçüncü”, “Dördüncü”, “Beşinci” adlarını vermiştir. “Cuma” günü yaratıkların toplanma günüdür. “Cumartesi” ise Âdem’in yarattığı ve yaratılışın kesintiye uğradığı gündür.⁷⁸

Kur’an’ı Kerim’de “Gece ve gündüzün birbirini takip etmesinde, sürelerin değişmesinde, Allah’ın göklerde ve yerde yarattığı her şeyde, O’nun kudretine”,⁷⁹ işaret edilmiş, akıl sahibi kimselerin düşünüp ibret almasını gerektirecek bu ifadelerde Allah, zamanın yaratıcısı ve düzenleyicisi olarak vasfedilmiştir. Yine Kur’an’ı Kerim’de “Allah’ın insanların uyuyup dinlenmesi için geceyi karanlık, çalışıp işlerini görmeleri için gündüzü aydınlık kıldığına”⁸⁰ dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte İsrâ 17/12. ayette “...yılların sayısını, ayların ve günlerin hesabını yapabilesiniz diye her yeni günün başlangıcında gecenin işareti olan ayı görünmez kılıp gündüzün işareti olan güneşin meydana çıkarıldığına”⁸¹ işaret edilerek gün, ay ve yılların hesaplanabilir oluşu, kâinattaki her şeyin bir ölçü ile devam ettiği belirtilmiştir. Yine Kur’an’ı Kerim’de “Her yeni güne başlarken Rabbini (namazda) överek yücelt”,⁸² “Sabah namazından önce, öğleyin soyunup dökündüğünüz zaman ve bir de yatsı namazından sonra”,⁸³ “Namazlara, özellikle orta namaza (sabah veya ikindi namazına)”,⁸⁴ “Gerek akşam vaktine girdiğinizde gerek sabaha eriştiğinizde (namazla) Allah’ı zikredin”⁸⁵, “...öğle ve ikindi vakitlerine eriştiğinizde (namazla) Allah’ı zikredin”,⁸⁶ “Sabah-akşam demeden Rabbinin adını anmaya devam et”,⁸⁷ “Güneşin doğuşundan ve batışından önce (namazla) Rabbini överek yücelt”,⁸⁸ “Güneşin zevalinden gecenin karanlığı basıncaya kadar (belli vakitlerde) na-

⁷⁸ Mesûdî, *Murûcu’z-Zeheb ve Meâdinu’l-Cevher*, II. 206-207; Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Ali Kalkaşendî, *Subhu’l-Aşâ fi Sınââtî’l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin vd., Beyrut 1987, II. 367.

⁷⁹ Bakara 2/164; Âli İmrân 3/190; Fussilet 41/37; Câsiye 45/3, 5; Yûnus 10/6.

⁸⁰ Yûnus 10/67; Furkân 25/47; Neml 27/86; Mü’min 40/61; Nebe’ 78/9-11.

⁸¹ Benzer ifadeler için bkz. En’am 6/96.

⁸² Tûr 52/49.

⁸³ Nûr 24/58.

⁸⁴ Bakara 2/238.

⁸⁵ Rûm 30/17.

⁸⁶ Rûm 30/18.

⁸⁷ İnsân 76/25. Benzer ifadeler için bkz. Hûd 11/114.

⁸⁸ Tâ-Hâ 20/130.

maz kıl”,⁸⁹ gibi ayetlerde gün (günün belirli zamanları) kavramı namaz ve ibadet/dua vakitleriyle de ilişkilendirilmiş ve birçok ayette “gece ibadeti”nin önemine değinilmiştir.⁹⁰ Ayrıca Kur’an’ı Kerim’de “sabahın aydınlığına”,⁹¹ “kuşluk vaktine ve karanlığı çöken geceye”,⁹² “her yeri karanlığa bürüyen geceye, ortalığı aydınlatan gündüze”,⁹³ “akşamın alacakaranlığına, geceye ve onun karanlık örtüsü altında barınan her şeye”⁹⁴ ve “aya, geçip giden geceye, ağaran sabaha andolsun ki”⁹⁵ şeklindeki yemin cümleleriyle Allah’ın kudretine vurgu yapılmış, insanlara birtakım nasihat ve hatırlatmalarda bulunulmuştur.⁹⁶ Zamanla ilgili vurgularda önemli bir husus, zamanın insanın günlük yaşamındaki yeri ve değerine yapılan göndermelerdir. Kur’an sadece zamana dair birtakım kavramları saymakla kalmaz; bu kavramların insanla, doğayla ilişkisine ve iç içeliğine de vurgu yapar.

Kur’an’ı Kerim’de kâinatla ilgili verilen bilgilerde göklerin ve yerin yaratılışının belirli günlerde inşa edildiği anlatılmıştır. “Göklerin, yer ve ikisi arasında bulunan her şeyin altı günde/evrede”⁹⁷ yaratıldığı ifade edilmiş, inkâr edenlere Allah’ın kudretini görüp düşünmeleri gerektiği ve Allah’ın insanların yapıp ettiklerini gördüğü belirtilmiştir.⁹⁸ Ayrıca Kur’an’da gün kelimesi “din/hesap günü”,⁹⁹ “kıyamet günü”,¹⁰⁰ “sûra üflendiği gün”,¹⁰¹ gibi önemli birtakım günler/zamanlar için de kullanılmıştır.

⁸⁹ İsrâ 17/78. Benzer ifadeler için bkz. Kâf 50/39-40.

⁹⁰ İsrâ 17/79; Furkân 25/64; İnsân 76/26.

⁹¹ Fecr 89/1.

⁹² Duhâ 93/1-2.

⁹³ Şems 91/1-6; Leyl 92/1-2.

⁹⁴ İnşikâk 84/16-18.

⁹⁵ Müddessir 74/32-34.

⁹⁶ Bu bağlamda kullanılan kavramlardan bazıları şunlardır: *Nehâr* gündüzün başlaması, *fecr* tan yerinin ağarması, *sabah*, *duha* güneşin yükselmeye başlaması, öğle ile sabahın ortası, *zuhr* öğle, *mesâ* öğle namazından akşama kadar olan süre, *işâ* yatısı vakti ya da gece vakti, *leyl* gece, *şehr* ay, *usbu* hafta, yedi günlük zaman dilimi.

⁹⁷ Furkân 25/59. Benzer ifadeler için bkz. A’râf 7/54; Yûnus 10/3; Hûd 11/7; Hadîd 57/4.

⁹⁸ Göklerin ve yerin (kâinat) yaratılışıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.

⁹⁹ Fâtiha 1/4.

¹⁰⁰ A’râf 7/187; Rûm 30/55.

¹⁰¹ En’âm 6/73.

Hilâlin ilk doğuşu yeni bir ayın veya yılın başlangıcını göstermekte olup ramazan orucu¹⁰² ve hac¹⁰³ gibi her yıl tekrarlanan bazı ibadetlerin ve diğer uygulamaların özel zamanlarını tayin bakımından görülmesi önem taşır. Ayrıca Tevbe 9/36. ayette “Allah katında ayların sayısı, O’nun gökleri ve yeri yarattığı zaman belirlediği düzen gereği on iki ve bunlardan dördü (Zilkâde, Zilhicce, Muharrem ve Receb) haram, yani savaşın yasaklandığı” aylar olduğu belirtilmiştir. Kur’an’ı Kerim’de sadece Ramazan ayının adı geçmekte olup, Kur’an’ı Kerim’in indirilmeye başlandığı zamanın Kadir gecesi¹⁰⁴ ve bu gece-nin de bin aydan daha hayırlı olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵

Sonuç

Zaman bizatihi kültürden bağımsız bir şekilde mevcuttur; fakat zamanın algılanışı ve zaman üzerine tepkiler kültürle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca kültürel bütün olgular bir şekilde belirli bir zaman diliminde meydana gelir. İnsanlar, varlık, oluş, anlam, olayların akışı içindeki yerlerini tayin edebilmek için öğrenmek, anlamlandırmak zorunda oldukları araçlardan biri de zamandır.

Mitoloji, zamanı ani bir fıskırma ile başlatır. Bu fıskırmanın ötesi zamansızlıktır. Bu sebeple geçici zamanın içinde, sürekliliğin varlığı söz konusudur. Mitoloji, zamanın kökenini ve açılımını “üstün an” anlayışına dayandırır ve mitolojide, başlangıçta yaşanan üstün an’a dönmek amaçlanır. Zaman bazı topluluklarda sadece doğanın, buradlığın değil; özellikle kutsalın da anlamıdır. Zaman, Zurvanizm’de kabul edildiği üzere, hem zamanın kaynağı hem de iyi ve kötü talihi dağıtan, yazgıya hükmeden bir tanrıdır. Yunanlılara göre dünya bir mekân, bir mahaldir. Olan her şey dünya içinde olmaktadır. Oysa Yahudilere göre dünya temelde yaratılışla başlayan ve nihai sona doğru ilerleyen bir dizi olayların yaşandığı tarihtir. Burada İnsan zamanın içinde sonsuzluğu yakalamaya çalışan bir varlık olarak görülmüş; bu bağlamda zaman tanrıya ebedî bir dönüşün aracı olarak kutsanmıştır. Hıristiyanlıkta tanrı bedene bürünmüş, insanî bir varoluşa düşüş yaşamıştır. Burada ise Tanrı, İsa’da tarih üstü bir amaca dönüşmüştür. Tanrı tarih üstü bir varlık iken, bu düşüşle tanrı zamanın içine katılmış ve sonlu varlık ile sonsuz varlık arasındaki dinamik ilişki ile sonsuzluk zamanın içine, zaman da sonsuzluğun içine dâhil olmuştur.

¹⁰² Bakara 2/185.

¹⁰³ Bakara 2/189.

¹⁰⁴ Kadr 97/1.

¹⁰⁵ Kadr 97/3.

Dolayısıyla Hıristiyanlık için zaman, İsa'nın içinde yaşadığı, can çekiştiği ve yeniden hayata geldiği an'a ulaşmaktır.

İslam öncesi Arap toplumunda zaman, daha çok insanların gündelik faaliyetlerine, genel anlamda da hayatlarına yön veren bir varlık olarak düşünülmüştür. Zamanın yıkıcı gücü özellikle insan varlığının sona ermesinde kendini gösteren olumsuz bir fail ve malik olarak görülen dehr süreç içerisinde farklı isimler almıştır (*meniyye* (çoğulu *menâyâ*), *menün*, *himâm*, *humme*). Açıkçası bu kelimelerin hepsi ölüm manasına gelir ki burada dehrin ölüm üzerinden kendini gerçekleştirdiğine inanılmıştır. Dehrin bu sonlandırıcı etkisi deterministik bir karakteri haizdir. İnsanın hayattan ayrılması önceden tayin edilmiş ve insan buna zorlanmıştır. Bütün varlıkların karşılaşacağı bir günü; yani eceli vardır. Ve bu da zamanla *kader* kavramıyla da bütünleşmiş bir yapıya dönüşmüştür.

Kanaatimizce evrenin fiziksel düzlemleri ile sosyal düzlemleri arasındaki kopmaz bağlantıları gözden kaçırdığımız sürece, başka deyişle, insan toplumlarının ortaya çıkışını ve gelişimini, insan dışı o büyük doğal çemberin içinde kalan bir süreç olarak görmeyi beceremediğimiz sürece, zamanı çok da iyi anlamak mümkün değildir. Zamanı anlayabilmek için, doğa ve insan gibi iki farklı yerden değil de, doğanın, varlığın, oluşun içindeki insan noktasından hareketle insanı ve insana dair olanı anlama çabası içinde olmalıyız.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkilâp Kitabevi Yayın, İstanbul 1998.
- Alıcı, Mehmet, *Kadim İnan'da Din: Monoteizm'den Düalizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, İstanbul 2012.
- Alp, K. Özlem, "Postmodern Resimde Zaman-Mekan Temsili", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 20, 2015.
- Altınay, Ramazan, "Erken Dönem İslâm Toplumunda Zaman (Gün-Ay-Mevsim-Yıl) Anlayışı ve Günlük Hayata Etkileri", *Dinî Araştırmalar*, cilt: 7, sayı: 21, 2005.
- Aysevenler, Kubilay, "Antikçağ'dan Günümüze Tarih Tasarımları", *Çağdaş Türkiye Araştırmaları Dergisi*, cilt: 8, sayı: 18-19, 2009.
- Baudrillard, Jean, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2008.
- Boyce, Mary, *Zoroastrians their Religious Beliefs and Practices*, Boston 1979.
- Cox, Harvey, *Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press, 2013.
- Demirci, Kürşat, "Hafta Tatili (İslam'dan önceki Din ve Toplumlar)", *DİA*, İstanbul 1997.
- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotoma Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktaş, İstanbul 2003.
- Eliade, Mircea, *Edebi Dönüş Mitosu*, çev. Ümit Altuğ, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994.
- Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, Gece Yayınları, Ankara 1991.
- Elias, Norbert, *Zaman Üzerine*, çev. Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed, *Tehzîbü'l-Luğa*, Beyrut 2004.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Beyrut 1981.
- Fayda, Mustafa, "Arûbe", *DİA*, İstanbul 1991.
- Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, Yeni Ufuklar Neşriyat, Ankara 1975.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Kahire 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, Kahire 1119.
- Kalın, Faiz, *Felsefe ve Bilim Işığında Kur'an'da Zaman Kavramı*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.
- Kalkaşendî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali, *Subhu'l-Aşâ fî Sinââti'l-İnşâ*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin vd., Beyrut 1987.

- Karahan, Abdullah, "Zamana Sövmeyi Yasaklayan Hadisin Tenkid ve Tetkiki", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 17, sayı: 2, 2008.
- Karaman, Hayreddin, "Cuma", *DİA*, İstanbul 1993.
- Kılıç, Sadık, "Modern Toplumun Bunalımında Zamana Bakış Açısının Payı ve Mircea Eliade", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 6, 1986.
- Kızıl, Hayreddin, "Zurvanizm'in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri", *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 17, sayı: 56, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 2006.
- Kutluer, İlhan, "Zaman", *DİA*, İstanbul 2013.
- Küçük, Osman Nuri, "Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, cilt: 3, sayı: 9, 2002.
- Mesûdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyin, *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinu'l-Cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut trs.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, İz Yayıncılık, İstanbul 2013, s. 240.
- Özer, Salih, "İslam Düşüncesinde Kutsal (Zaman) Kavramı: Ritüeller/Kutlamalar Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 18, sayı: 3, 2005.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'an'da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde "Dehr" Kavramı", *OMÜİFD*, sayı: 16, 2003.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Yaratılış*, Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut trs.
- Safran, Mustafa-Şimşek, Ahmet, "Tarih yazımında Bir Sorun: Tarih ve Zaman İlişkisi", *Tarihin Peşinde-Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, sayı: 1, 2009.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut 1967.
- Topakkaya, Arslan, *Felsefe, Din ve Kültür'de Zaman*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2013.
- Topaloğlu, Bekir, "Huld", *DİA*, İstanbul 1998.
- Watt, Montgomery, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara 1982.
- Wolff, Hans Walter, *Anthropology of the Old Testament*, translated from the German by Margaret Kohl, S.C.M. Press, Philadelphia 1974
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtaza, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965.

Time in Some Cultures and Religions

Citation / ©- Döner, E. (2017). Time in Some Cultures and Religions, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 227-247.

Abstract- *Human beings have sought to understand and interpret “time (al-dahr)” throughout history. Time, one of the basic paradigms of human life and intellectual efforts, shows itself, as we attempt to define it, as an existence problem by losing the first face, even it looks familiar at the first view. In this context, many opinions related time have been expressed, and almost every society has defined “time” according to its culture and mentality. Perception of time and responses to it are directly related to culture. In addition, every cultural event occurs in a certain period of time. One of the tools mankind needs to learn and interpret to explain their existence, presence, significance and determine their place in course of events is the time. We also attempt to consider approaches of some cultures, mythology in particular, such as Helen or Persian cultures, and some thoughts, such as Jewish, Christian, and Islamic thought in particular, to ‘time’.*

Keywords- *Time, dahr, day, falak, fate*

Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri*

Yrd. Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA**

Atıf / ©- Erkaya, M. E. (2017). Tasavvuf Klasiklerinde Sohbet ve Uhuvvetin Temel İlkeleri, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 249-276.

Öz- *Tasavvuf, bazı sūfilere göre, bütünüyle âdâbdan oluşmaktadır. Bundan dolayıdır ki kişinin çevresi ve rabbi ile olan ilişkilerini düzenleyen âdâb kuralları tasavvuf edebiyatında önemli bir yer teşkil etmiştir. Tasavvuf klasikleri incelendiğinde ibadetler, sefer, konaklama, eşler arası ilişkiler, semâ, temizlik, yeme, içme, giyim kuşam, misafir ağırlama gibi pek çok konuda edeblere yer verildiği görülmektedir. Sohbet ve kardeşliğin âdâbı da bu kaynaklarda üzerinde durulan önemli bir mevzudur. Sohbet kavramı, Tasavvufta bir yandan bireyler arasındaki sevgi ve anlayış temelli birliktelik anlamındaki arkadaşlığı, diğer taraftan da dînî ve dünyevî konuların konuşulduğu ortamları ifâde etmektedir. Esas itibarıyla tasavvufî eğitim, Hz. Peygamber ile ashâbı arasındaki ilişki örnek alınarak sohbet metoduna dayandırılmış, mürşid ile mürid arasındaki bilgi ve edeb aktarımı birlikte yaşama suretiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla mürid ile mürşid arasındaki ilişkinin sınırları ve edebleri de ayrıntılı bir şekilde kaynaklarda ele alınmıştır. Öte yandan müridin kendi seviyesindeki kimselerle arkadaşlık ve din kardeşliği âdâbı da temel bazı ilke ve esaslar tespit edilerek düzenlenmiştir. Bu bağlamda klasikleşmiş tasavvuf kaynaklarında kimlerle arkadaşlık edileceği, arkadaşlığın gayesi, şekli ve ihvân ile olan muamelelerde esas alınması gereken usule dair geniş malumat bulmak mümkündür. Bu çalışmada sohbet ve ihvân kavramları çerçevesinde mutasavvıfların birbirleriyle ve toplum ile olan ilişkilerine dair tespitler yapılacaktır.*

Anahtar sözcükler- *Sohbet, kardeşlik, arkadaşlık, tasavvuf, uhuvvet*



Makalenin gelişi 12.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu çalışma Çukurova Üniversitesi BAP Birimi tarafından SED-2017-8257 kodlu proje kapsamında desteklenmiştir.

** Çukurova Ü. İlahiyat F. Tasavvuf Anabilim Dalı, e-posta: esaderkaya@hotmail.com

Giriş

Tasavvuf, kul ile rabbi arasındaki ilişkiler kadar kişi ile toplum arasındaki münasebetleri de konu edinen bir ilimdir. Sefer, konaklama, eşler arası ilişkiler, semâ, temizlik, yeme, içme, giyim kuşam, misafir ağırlama gibi pek çok konuda müridin diğer insanlar karşısında nasıl davranacağı ve hangi ilkelere bağlı kalacağı bir taraftan tasavvuf büyüklerinin hayatlarında müşahede edilirken diğer taraftan da tasavvuf kaynaklarında ayrıntıları ile yer almıştır. Daha ismen ortaya çıktığı dönemlerden itibaren tasavvufun birtakım edeblerden oluşan bir ilim olduğu vurgulanmış,¹ bu doğrultuda müridlerin riayet etmesi gereken edeblere dair eserler kaleme alınmıştır. *Âdâbü'l-mürîdîn*, *edebü'l-mürîd*, *âdâbü'l-mutasavvife*, *el-vasâyâ* ve *tarîkatnâme* gibi adlarla telif edilen bu eserlerde şeyhlere intisap ederek tasavvufa girmiş olan müridlerin uymaları gereken âdâb ve erkâna dair detaylı bilgiler verilmiştir.² Bu eserlerdeki edeb kurallarının büyük çoğunluğu yalnızca tasavvuf ehlini veya müridleri ilgilendiren kurallar olmayıp tüm müslümanların istifade edebileceği genel ahlâkî prensiplerdir. Örneğin Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de âyet ve hadislerden hareketle ele aldığı âdâb kurallarının tüm müslümanlara hitap ettiğini burada söyleyebiliriz.³ İşte bu çalışmada ele alacağımız

¹ Örneğin Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874) tasavvufu "Tasavvuf tümüyle edepten ibarettir." sözleriyle tanımlamıştır. Bkz. Ebû'l-Hasen Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Uludağ, (İstanbul: Dergâh, 2010), s. 103.

² Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *Âdâbü'n-Nüfûs* ve *el-Vesâyâ* adlı eserleri, Yahyâ b. Muâz er-Râzî'nin (ö. 258/872) *Kitâbü'l-Mürîdîn*'ini, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 298/910) *Edebü'l-müftakir-ıla'llah*'ını, Ebû Ali Rûzbârî'nin (ö. 303/915) *Kitâbü Edebü'l-fakr*'ını, Hakîm et-Tirmîzî'nin (ö. 320/932) *Riyâzetü'n-nefs*, *Âdâbü'l-mürîdîn* ve *Kitâbü Edebü'n-nefs* adlı eserlerini, İbn Haffî eş-Şirâzî'nin (ö. 371/982) *Kitâbü'l-İktisâd*'ını, Ebu'l-Kasım el-Vezzân'ın (V. asır), *Edebü'l-mürîdîn*'ini, Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Âdâbü's-suhbe* ve *hüsnü'l-uşre*, *Câmiu âdâbi's-süfiyye*, *Âdâbü'l-fakr* ve *şerâituhû* ve *Beyânü zelel'l-fukarâ* ve *mevâcibü âdâbihim* adlı eserlerini, Tâhir b. el-Hüseyin Cassâs'ın (ö. 418/1027) *Ahkâmü'l-mürîdîn*'ini, Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Muhtasar fî âdâbi's-süfiyye*'sini, Yusuf Hemedânî'nin (ö. 535/1140) *Risâle Der Âdâb*'ını, Necmeddin Kübrâ'nın (ö. 618/1221) *Âdâbü'l-mürîdîn*, *Âdâbu's-süfiyye*, *Âdâbü's-sâlikîn*, *Âdâbü'l-mutasavvife* ve *Âdâbü's-sülûk ilâ Hazret-i Mâlikî'l-Mülk* ve *Melikü'l-Mülûk* adlı eserleri, Ebû Hafs Ömer es-Sühreverdi'nin (ö. 632/1234), *Avârifü'l-maârif* ve *İrşâdü'l-mürîdîn* adlı eserlerini ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *Âdâbü'l-mürîd* adlı eserini bu bağlamda örnek verebiliriz. Bkz. Süleyman Gökbulut, "Ebu'n-Necib Ziyâüddîn es-Sühreverdi ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2008): 144; Süleyman Uludağ, "Âdâbü'l-mürîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DIA)*, I, 336.

³ Ebû Hamid Huccetü'lislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013), II, 214 v.dğr. Ayrıca bkz. Faruk Sancar, "Gazâlî Düşüncesinde Kardeşlik ve Kardeşlik Hakları", *Kutlu Doğum Haftası "Hz.*

sohbet ve uhuvvet ile ilgili öne sürülen âdâb kurallarının büyük bir bölümünün böyle evrensel ahlâk ilkeleri kabilinden ele alınabileceğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda makalede öncelikle sohbet ve uhuvvet kavramları üzerinde durulacak, ardından tasavvuf klasiklerinden tespit edeceğimiz temel ilkeler gruplandırılarak yine bizim vereceğimiz başlıklar altında ele alınacaktır.

a. Sohbet ve Uhuvvet Kavramları

Tasavvufta *sohbet* (الصحة) kavramı, Türkçe’de kullanılan sohbet kelimesinden daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Nitekim sohbet, sözlükte, “kısa bir süre de olsa birlikte olmak, çokça mülâzemet etmek, arkadaşlık, hasbihal, dostluk, söyleşi ve bedenle ya da gönülle uzun süre beraberlik hali” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ Tasavvufta ise şeyh yahut büyük âlimler ile birlikte olup onlardan mânevî anlamda feyizlenmek, onların ilimlerinden ve edeblerinden istifade etmek mânâsına gelebildiği gibi kelime anlamından hareketle çeşitli seviyelerdeki insanlarla yapılan arkadaşlık anlamına da gelmektedir.⁵ Nitekim sohbet kavramı tasavvufta çeşitli taksimlerle ele alınmaktadır. Söz gelimi Kuşeyrî, sohbetin üç şeklinden bahsetmektedir. Bunlardan ilki kişinin kendinden üstün olanlarla sohbetidir. Bu, özelde müridin mürşidi ile olan tasavvufî eğitime dayalı birlikteliğidir. Bunun dışında kişinin kendisinden yaşça büyük kimselerle yaptığı sohbet de bu kapsama girmektedir. Kuşeyrî, bunun esas itibarıyla hizmet mahiyetinde olduğunu belirtmektedir. İkincisi kendinden aşağı olan kimselerle yapılan sohbettir. Bu da şefkat ve merhamet odaklı bir muameleyi gerekli kılmaktadır. Şefkat ve muhabbet ile muamele eden kişi, karşısındaki kimseden saygıya dayalı itaat ve hürmet görecektir. Üçüncüsü ise eşit kimselerin sohbeti/arkadaşlığıdır. Bu da îsâr ve fütüvvet üzerine binâ

Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku” Sempozyumu (21-22 Nisan 2012), (2013).

- ⁴ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, haz. ed-Dâvûdî (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1412), s. 275; Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, v.dğr. (Kahire: Dâru’l-maârif, ty.), XXIV, 2401; Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVII, 350. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 275; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XXIV, 2401; Süleyman Uludağ, “Sohbet”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVII, 350.
- ⁵ Sohbet kavramının tasavvuftaki kullanımı ile ilgili ayrıca bkz. Bülent Akot, “Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu = Function of Gabfest as Sufistic Guidance Method”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, VII/31 (2014): 31.

edilmelidir.⁶ Çalışmada esas alacağımız anlam kişinin yapacağı her türlü arkadaşlığı kapsamakla birlikte daha çok kişinin kendi dengi olan kimselerle kuracağı arkadaşlığı içerecektir.

Ashâb ve sahabe kelimeleri de sohbet ile aynı kökten türemiş olup gramer itibarıyla ism-i fâil kalıbındaki sâhib kelimesinin çoğul kipini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti esnasında Sevr dağındaki bir mağaraya Hz. Ebû Bekir ile birlikte sığınmasına atıfta bulunan (ثَابِتِ الثَّيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا.) "*Hani Peygamber mağaraya sığınan iki kişiden biri iken yanındaki can dostunu, 'Tasalanma; çünkü Allah bizimle beraber!' diyerek teselli etmişti.*"⁷ âyetinde geçen sâhib kelimesi aynı zamanda Hz. Peygamber'in yakın arkadaşlarını ifade eden sahabe kavramına olduğu gibi⁸ tasavvufun temel kavramlarından olan sohbet kavramına da kaynaklık etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile yapılan dostluk, arkadaşlık ve onunla uzun süre beraber yaşamayı ifade eden sahabe mefhumunun tasavvufteki yansımalarının sohbet kavramı ve metodu ile ifade edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'i bir kez dahi görme imkânı elde eden herkesin sahâbî olduğu kanaatinde olan hadisçilerin aksine bir veya iki defa görmüş fakat beraber yaşama imkânı bulamamış kimselerin sahâbî sayılamayacağı kanaati fıkıh usulcülerince ileri sürülmüştür. Diğer bir deyişle usulcülere göre ancak kendisine tâbî olma gayesiyle Hz. Peygamber'le bir süre birlikte yaşama tecrübesi bulunan kimseler sahâbî kabul edilebilir.⁹ Usulcülerin yaklaşımlarının esası olan "uzun süre birlikte yaşama" şartı tasavvufteki sohbet kavramının da esasını teşkil etmektedir. Bu bakımdan mutasavvıfların sohbet anlayışının fakihlerin sahâbî kavramına olan yaklaşımları ile uyum arz ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Kuşeyrî'ye göre bu âyette Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir arasındaki dostluk ve arkadaşlık, tasavvufteki sohbet kavramına tekabül et-

⁶ Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. el-Mansûr (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), s. 326.

⁷ et-Tevbe 9/40; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 400.

⁸ Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2005), s. 1.

⁹ Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, haz. el-Münşâvî (Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, ty.), s. 113; Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfî istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. el-Acem (Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996), s. 1060; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 5.

¹⁰ Mahmud Esad Erkaya, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları* (Ankara: Otto, 2017), s. 119.

mehtedir. Diğer bir ifâde ile tasavvuftaki sohbet kavramı Hz. Peygamber ile ashabı arasındaki samimi ilişkiye dayanmaktadır.¹¹

Uhuvvet (اخوة) ise kelime olarak kardeşlik anlamına gelmektedir. Sözlükte “Kardeş, arkadaş, yoldaş, dost, meslektaş ve ortak” gibi anlamlara gelen *ah* (اخ) kökü, kişinin aynı anne veya babadan dünyaya gelmesi veya sütkardeşliği sebebiyle oluşan kan bağıını ifade etmekle birlikte kabile, din, zanaat, muamele, alışveriş, sevgi gibi ilişkiler vesilesiyle oluşan manevi bağı da kapsamaktadır.¹² Bir görüşe göre kelimenin *ihve* (اخوة) şeklindeki çoğulu kan bağıını, *ihvân* (إخوان) şeklindeki çoğulu ise mânevî bağı ifade etmek için kullanılmaktadır.¹³ Tasavvufta ise uhuvvet, genel anlamıyla din kardeşliği ve arkadaşlık anlamıyla kullanıldığı gibi özeld e aynı tarikata bağlı olan müridlerin aralarındaki kardeşliği ifâde etmektedir.¹⁴ Bu anlayışın temeli Kur’ân’da mü’minlerden kardeşler olarak bahsedilmesine dayanmaktadır. (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ) “Mü’minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin.”¹⁵ âyeti başta olmak üzere Kur’ân’da yer alan pek çok âyette¹⁶ mü’minlerin kardeşliğine vurgu yapılmış olması, buna ilaveten hadislerde din kardeşliğinin öne çıkartılarak özellikle ensar ile muhacirlerin birbirleriyle kardeş ilan edilmesi¹⁷ tasavvuftaki ihvân anlayışının temellerini oluşturmuştur. Uhuvvet ve ihvân kavramları tasavvufta özel anlamıyla müridlerin arasındaki kardeşliği ifade etmek üzere yaygın bir şekilde kullanılmakla birlikte bu çalışmada klasik tasavvuf kaynaklarında kullanıldığı şekliyle kişinin diğer müslümanlarla olan muamelelerini de kapsayacak şekilde ele alınacaktır.

Sohbet ve uhuvvet kavramlarının özel anlamından ziyade genel anlamı esas alındığında kişinin hayatı boyunca karşılaşp görüşeceği, belirli bir müddet vakit geçireceği din birliği olan kimseleri kasteden kavramlar olduğu görülmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda tasavvuf kaynaklarında geçtiği şekliyle sohbet ve uhuvvet kavramları yakın anlamlı terimler olarak genel anlamları ile kullanılacak ve temel ilkeler bu bağlamda her iki kavramı da kapsaya-

¹¹ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 400.

¹² Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*.

¹³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, haz. Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), s. 60; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I, 40.

¹⁴ Süleyman Uludağ, “İhvan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 580.

¹⁵ el-Hucurât 49/10.

¹⁶ Örneğin bkz. Â-i İmrân 3/103; et-Tevbe 9/11; el-Haşr 59/10.

¹⁷ Buhârî, İ'tisâm, 16, no. 7340; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 17, no. 2926.

cak şekilde belirlenecektir. Buna ilaveten yeri geldikçe özel anlamları ile ilgili esaslara da değinilecektir.

b. Temel İlkeler

Tasavvuf klasiklerinde müridin gerek şeyhi ile gerekse diğer müridlerle olan münasebetleri ayrıntılı bir şekilde edeb kuralları çerçevesinde ele alındığı gibi müridin arkadaşlık etmesi muhtemel tüm müslümanlarla gerçekleşmesi beklenen ideal ilişki şekli de kapsamlı bir şekilde yer almaktadır. Bu bağlamda kaynaklarda kimlerle arkadaşlık edileceği, arkadaşlığın gayesi, şekli, ihvân ile olan muamelelerde esas alınması gereken usule dair geniş malumat bulmak mümkündür.¹⁸ Burada klasik tasavvuf kaynaklarından hareketle sohbet ve uhuvvete dair temel ilkeler tespit edilecektir. Tespitlerde tasavvuf klasikleri arasında âdaba dair önemli bilgiler veren Serrâc'ın (ö. 378/988) *el-Lüma' fi târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî* adlı eseri, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kûtü'l-kulûb'u*, Hücvîrî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-mahcûb'u*, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle'si*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulümi'd-dîn'i*, Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) *Âdâbü'l-mürîdîn'i* ve Ebû Hafs es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-maârif* aldı eseri temel alınacaktır.

Söz konusu eserlerden *el-Lüma'*da sohbet adabına müstakil bir bölüm ayrılmıştır. Serrâc, burada umumiyetle sûflerin sözlerini ve başlarından geçen ibretlik olayları zikretmekle yetinmiş, sohbetin ilkelerine dair çıkarımlar yapmamıştır. Bununla birlikte muhtevası yönünden kendisinden sonraki dönemde yazılan eserlere tesiri olmuş, sohbet konusunda Serrâc'a atıfta bulunulmuştur. Bu atıflarda kimi zaman Serrâc'ın konu ile ilgili sözlerine ismi de zikredilerek değinilmiş, kimi zamansa naklettiği diğer sûflerin hikmetli sözlerine yer verilmiştir. Bu yönüyle Serrâc'ın *el-Lüma'*sının kendisinden sonraki dönemde kaleme alınan eserlere kaynaklık teşkil etmiş olduğu görülmektedir.

¹⁸ Sohbet âdâbı tasavvuf tarihi boyunca muhtelif sûfi müellifler tarafından kaleme alınmış, sohbetin önemi ve nasıl icra edilmesi gerektiği ayrıntılarıyla kayda geçmiştir. Bu bağlamda yapılan bazı çalışmalar için bkz. Ahmet Ögke, "Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye Göre Sohbet Âdâbı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVII/1 (2004): 86; Müzeyyen Altunbay, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri ve Marifetnâme'de Sohbet Adabı", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011 Erzurum) Bildiriler*, (2012), s. 96; Safi Arpaguş, "Tasavvuf Kültüründe Kardeşlik Algısı", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)*, (2013); Safi Arpaguş, "Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî'nin Dîvân'ında Bir Seyr u Sülûk Metodu Olarak Sohbet", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, (2013).

Öte yandan Serrâc'ın çağdaşı Ebû Tâlib el-Mekkî de, *Kûtü'l-kulûb*'da sohbet ve uhuvvete geniş bir yer ayırmış, burada kardeşliğin mahiyeti, önemi, arkadaş seçimi, arkadaş ile geçimin nasıl olması gerektiği, arkadaş yalnızca Allah için sevmek, ona karşı ihlaslı olmak gibi sohbet ve uhuvvette dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durulmuştur. Mekkî'nin, Serrâc'a göre konuyu çok geniş bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Makalede çıkardığımız temel ilkeler de büyük oranda Mekkî'nin eserinde yer alan bilgilerden elde ettiğimiz veriler doğrultusunda şekillenmiştir. Kendisinden sonra yazılan eserlerde de benzer konuların ele alındığı düşünüldüğünde Mekkî'nin konuyu geniş bir şekilde ele almış olmasının kendisinden sonraki sûflere tesir etmiş olabileceğini göstermektedir. Bu tesir büyük oranda Gazzâlî'de görülmektedir. Nitekim Gazzâlî de Mekkî'de olduğu gibi *İhyâu ulûmi'd-dîn*'de ülfet ve uhuvvetin faziletine geniş bir bölüm ayırmıştır. Burada öncelikle uhuvvetin önemine dair âyet ve hadisler yer vermiş, ardından dostluğun dünyalık merkezli olmaması gerektiğini vurgulayarak arkadaşlık edilecek kimsede bulunması gereken vasıflar üzerinde durmuş ve son olarak arkadaşların birbirleri üzerindeki haklarından bahsetmiştir. Burada şu hususu da belirtmeliyiz ki kendisinden önce kaleme alınmış tasavvuf klasikleri ile karşılaştırıldığında Gazzâlî'nin eserinin daha sistemli ve geniş bir şekilde konuyu ele almış olduğu hemen görülmektedir.

Sûflerin sohbetteki âdâbına dair müstakil bir bölüm ayıran sûflerden birisi de Hücvîrî'dir. Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*'unda âyet ve hadislerden örnekler vererek sohbetin önemini vurgulanmış, sonrasında sûflerin konu ile ilgili sözlerine yer vermiştir. Hücvîrî, konuyu Serrâc'dan daha detaylı ele almakla birlikte Mekkî ve Gazzâlî kadar geniş açıklamalarda bulunmamıştır. Hücvîrî ile çağdaş sûflerden Kuşeyrî ise *er-Risâle*'de sohbet konusuna ayrı bir bölümde yer vermiş, âdeti olduğu üzere verdiği bir-iki âyetin ardından sûflerin sözlerine geçmiştir. Konuyu yaklaşık olarak Hücvîrî ile aynı hacimde ele almış, konuyu sûflerin söz ve davranışları özelinde aktarmıştır. Kuşeyrî buna ilaveten kendi hayatından da örnekler vererek müridin şeyhi ile arkadaşlığının nasıl olması gerektiği konusunda önemli bilgiler vermiştir.

Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî de *Âdâbü'l-mürîdîn* adlı eserinde sohbet âdâbına yer vermektedir. Burada öncelikle sohbetin çeşitlerinden bahseden Sühreverdî, muhatabın seviyesine göre sohbetin şeklinin ayarlanması gerektiğini vurgulamaktadır. Bunun yanında vücuttaki her azanın kendisine ait bir edebi bulunduğunu ifâde eden Sühreverdî, sonrasında ise arkadaşlığın öneminden bahsetmektedir. Muhataba göre sohbetin şeklinin değişmesi yönün-

deki açıklamaları ve her azaya özel bir edebden bahsetmesi Sühreverdî'yi diğer sûfilerden ayırmaktadır.

Ebû Hafs es-Sühreverdî ise *Avârifü'l-maârifte* sohbet ve uhuvvetin âdâbı konusuna bir bölüm ayırmış, arkadaşlığın doğru bir şekilde yürütülmesi için gerekli kurallardan bahsetmiştir. Sühreverdî'nin bahsettiği edeb kurallarının burada tespit ettiğimiz ilkelerin büyük bir kısmına kaynaklık teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Bu bakımdan kendisinden önceki kaynaklardaki muhtevayı veciz bir şekilde içerdiğini söylemek mümkündür.

Söz konusu tasavvuf klasiklerinde sohbet ve uhuvvet kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Aynı konular kimi zaman uhuvvet kimi zamansa sohbet başlığı altında ele alınmıştır. Bu kavramlarla kişinin kendi seviyesindekilerle, kendisinden aşağıdakilerle ve kendisinden üst seviyelerdeki kimselerle yaptığı dostluk ve arkadaşlık ifâde edilmiştir. Bunun yanında özel olarak müridin şeyhi ile ilişkilerini kastetmek için sohbet, müridlerin birbirleriyle olan ilişkileri için ise uhuvvet kavramının kullanıldığı görülmektedir. Sohbet ve uhuvvet bağlamında esas alınan temel ilkeler, söz konusu kaynaklarda dağınık olarak yer almış, kimi zaman bir sûfinin hayatından bir kesit olarak sunulmuş, kimi zamansa hikmetli bir söz olarak vurgulanmıştır. Bizim burada yapacağımız, kaynaklarda dağınık halde olan ilkeleri tespit ederek belirleyeceğimiz başlıklar altında değerlendirmek olacaktır.

Klasik tasavvuf kaynakları incelendiğinde üzerinde önemle durulan hususlardan ilkinin doğru arkadaş seçimi mevzusu olduğu görülmektedir.

1. Doğru Arkadaş Seçimi

Doğru arkadaş seçimi, insanlar arası ilişkilerde yalnızca sûfilerin değil, her müslümanın esas alması gereken temel bir ilkedir. Nitekim Hakk'ın rızasına uygun samimi bir dostluğun kurulabilmesi doğru arkadaş seçmekten geçmektedir. Hz. Peygamber'in (sas) (الرَّجُلُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدَكُمْ مِنْ خَلَائِلِ) "*Kişi dostunun dini üzeredir. Bu yüzden her biriniz, kiminle dostluk ettiğine dikkat et-sin.*"¹⁹ hadisi uyarınca sûfiler doğru arkadaş seçimine dikkat etmişlerdir. Onlara göre bir kimsenin iyi insanlarla dostluk kurması durumunda, kendisi kötü bile olsa zamanla arkadaşları vesilesiyle iyileşmesi mümkündür. Öte yandan şerli kimselerle arkadaşlık edenin, kendi halinin de zamanla kötüleşmesi muhtemeldir. Zira onlarla birlikte olmak, kötülüğe rıza gösterdiği anlamına da gelmektedir. Kötülüğe rıza göstermek ise kişiyi zamanla bulunduğu halden daha

¹⁹ Tirmizî, Zühd, 45, no. 2378; Ebû Dâvûd, Edeb, 16, no. 4833.

aşağı bir konuma sevk edecektir.²⁰ Bunun için arkadaşlık edilecek kimsenin, kişinin dünyasını ve ahiretini mamur edecek bir kişiliğe sahip olması önemli görülmektedir.

Doğru arkadaş seçimine dair sûflerin belirlediği bazı kıstaslar bulunmaktadır. Söz gelimi Ebû Tâlib el-Mekkî'ye göre üç kimseyle arkadaşlık kurulmaz:

- a. Bidat sahibi ile
- b. Açıkça günah işleyen fasık ile
- c. Sırf dünyalık menfaatler için zenginlerle dostluk kuran fakir ile²¹

Ebû Tâlib el-Mekkî'nin belirlediği bu ölçütler arkadaşlığın ancak dindar kimselerle yapılması gerektiğini göstermektedir. Aynı hususu Gazzâlî (ö. 505/1111) de dile getirmekte ve arkadaşlık edilecek kişide beş vasfın bulunması gerektiğini belirtmektedir:

- a. Akıllı olmak
- b. Güzel ahlâk sahibi olmak
- c. Fasık (günahkâr) olmamak
- d. Bidat sahibi olmamak
- e. Dünyalığa karşı hırslı olmamak²²

Gazzâlî'nin vurguladığı bu vasıflardan, sohbet ve kardeşlik edilecek kimsenin öncelikle dinin hükümlerine riayet etmesi ve bunun neticesi olarak da ahlâkını güzelleştirmiş olması gerektiği anlaşılmaktadır. Sûfler sağlam bir imanı ve dine uygun ameli bulunmayan kimsenin gerçek bir arkadaş hatta aile ferdi dahi olamayacağı kanaatindedirler. Bu düşüncelerini Hz. Nuh'un iman etmeyen oğlu hakkında Kur'ân'da "*Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir.*"²³ buyurularak oğlunun Hz. Nuh'un ehlienden sayılmayacağını bildirmesinden

²⁰ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 399.

²¹ Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makami't-tevhîd*, haz. ed-Derkâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), II, 370.

²² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 231.

²³ Hûd 11/46.

çıkartmaktadırlar.²⁴ Bunun için sûfler arkadaşın itikat ve dini hükümler konusunda bilgi ve amel sahibi olmasına büyük önem vermektedirler.

Şehabeddin es-Sühreverdî arkadaşî kişinin halini yansıtan bir aynaya benzeterek onunla dostluk kurmayı kendisini muhasebe etmesi için bir vasıta olarak değerlendirmektedir. Sühreverdî'ye göre müridde bir kimse ile arkadaşlık kurma hissi yahut bir meyil oluştuğunda öncelikle karşısındakinin haline bakmalıdır. Eğer o kimse iyi huylu, güzel hal sahibi bir kimse ise bu aynı zamanda kendisinin halinin güzel olduğuna dair bir işarettir. Nitekim mü'min mü'minin aynası olması hasebiyle o şahısta kendi halinin bir yansımasını görmüş olacaktır. Bunun tam tersi de mümkündür. Eğer muhabbet edilen kimsenin davranışları ve durumu kötü ise öncelikle kendisini kınamalı ve o şahıstan uzaklaşmalıdır. Çünkü böyle bir kimse ile dostluk kurulması halinde her iki tarafın da düzelmesi zor olacaktır. Dolayısıyla mürid öncelikle kendi halini düzeltmeli, sonra arkadaşına yönelmelidir. Meyledilen kimsenin hali güzel ise ve onunla beraber olmaya dikkat edilirse kendi halinin de güzel olacağını anlamalıdır. Fakat bu durum her zaman bu şekilde cereyan etmeyebilmekte ve mürid fâsık kimselerden ziyade sâlih görünenlerden zarar görebilmektedir. Çünkü fâsık kimselerin kim olduğu zahiren ortadadır ve ona göre tedbir almak mümkündür. Fakat sâlih görünen münafık kimseler ile yapacağı sohbet ve arkadaşlık neticesinde tabii olarak aralarında etkileşim ve müridin halinde bozulmalar görülebilecektir. Bunun için mürid, uyanık olmalı ve kendisini Allah'ın rızasından uzaklaştıracak her türlü arkadaşlıktan uzak durmalıdır.²⁵

Sühreverdî'nin arkadaşlık kurmaya yüklediği bu fonksiyon, ele aldığımız diğer tasavvuf kaynaklarında bulunmayan orijinal bir yorumdur. Bu şekliyle arkadaşlık, kişinin kendisine çeki düzen verebilmesi için önemli bir kıstas olarak değerlendirilmiştir. Bunu günlük hayatta test etmemiz mümkündür. Nitekim kişi ancak kendi karakterine uygun olan kimselerle arkadaşlık etmek isteyecektir. Örneğin dürüst bir kimse ancak kendisi gibi dürüstlerle arkadaşlık edecek, bunu aksine kötü karakterli kimseler ise kendi mizacına uygun kimselerle dostluk edecektir. Dolayısıyla kişinin arkadaşına bakarak kendisine çeki düzen vermesi mümkündür. Münafık kimselerle yapılacak dostlukta ise ölçü Allah'ın emir ve yasakları olacaktır. Bu durumda Allah'a asi olan kimselerle

²⁴ Ziyâüddîn Abdülkahir b. Abdillâh Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, haz. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013), s. 34.

²⁵ Şehabeddin Ömer b. Muhammed Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), s. 223, 224.

dostluk kurmak uygun bir davranış olmayacaktır. Dolayısıyla Sühreverdî'nin bu anlayışının pratik bir karşılığı bulunmaktadır.

2. Samimiyet

Sağlam bir arkadaşlığın gerçekleşmesi için tarafların birbirlerine karşı samimi olması gerekir. Mürid, arkadaşının yanında yahut gıyabında her ne zaman olursa olsun onu savunmalı, ona karşı içi dışı bir olmalıdır. Sûfler samimiyetin ölçüsünü kişinin arkadaşına dair tavır ve davranışlarında onun varlığının ve yokluğunun bir olmasına bağlamaktadırlar. Onlara göre kişinin, arkadaşının gıyabında ya da yanında iken halinde bir değişiklik yoksa bu arkadaşlık samimi bir arkadaşlık demektir. Eğer bu iki durumda, kişinin halinde farklılık oluyorsa burada samimiyetsizlik ve yağcılık olduğu açıktır.²⁶

Sağlıklı bir arkadaşlığın kurulup sürdürülebilmesi için taraflar, birbirlerinin arkasından hainlik yapmamalı, birbirlerini sevmedikleri şekilde yanlarında veya gıyaplarında anmamalı, birbirlerine hiçbir surette yalan söylememeli, birbirlerini özür dileme veya idare etme durumuna düşürmemeli ve muhatabını gücünün yetmeyeceği yahut yapmak istemeyeceği işleri yapmak durumunda bırakmamalıdır.²⁷

Samimiyet ilkesi günümüz arkadaşlık ilişkilerinde eksikliği hemen sezilen bir ilkedir. İkiyüzlülük, kişinin yanında başka arkasında başka konuşma ve koğuculuk gibi davranışlar arkadaşlar arasındaki güven duygusunu zedelediği gibi dostluğun kısa ömürlü olmasına da sebebiyet vermektedir. Bu bakımdan sûflerin üzerinde önemle durduğu bu ilkenin evrensel bir ilke olduğu görülmektedir.

3. Allah'ın Rızasını Kazanmak

Arkadaşlığın kurulması ve sürdürülmesinde esas gaye Allah'ın rızasını kazanmak olmalıdır. Nitekim Hücvîrî sûfînin sohbet konusundaki vasıflarını sayarken şu hususları vurgulamaktadır: Sufi kimseyi küçümsemez, yaşlılara hürmet göstererek onları baba mesabesinde görür, yaşlılarını kardeşleri gibi görerek onlara içten ve samimi bir şekilde davranır, küçüklere ise evlatları gibi şefkatle muamele eder. Sûfî kin, haset, hıyanet, gıybet, nefret ve düşmanlık duygularından mümkün olduğunca kaçınarak herkese samimi davranır. Nitekim onlara göre arkadaşlık Cenâb-ı Hakk'ın rızasını kazanma gayesiyle kuru-

²⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 366.

²⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 376.

lur. Bunun içindir ki kuldand sadır olan hatalı söz ve fiiller Hak rızası için kurulan arkadaşlığı bozamaz.²⁸

Bu ilke samimiyet ilkesiyle doğrudan alakalıdır. Kişinin arkadaşına karşı samimi olmasında en büyük etken bu arkadaşlığın dünyevî menfaatler doğrultusunda değil Allah rızasını kazanmak için kurulmuş olmasıdır. Diğer bir deyişle Allah'ın rızasını kazanma düşüncesiyle kurulan dostluklarda samimi-yetsizlik ortadan kalkacaktır.

4. Güven

Arkadaşlığın sürdürülmesinde tarafların karşılıklı olarak birbirlerine güven duymaları önemli bir etkidir. Öyle ki tasavvuf kaynaklarında üzerinde sıklıkla durulan hususlardan birisi de arkadaşlığın güven üzerine kurulmasıdır. Kiminle sohbet edilmesi gerektiği kendisine sorulduğunda bir sūfî temel ilkeyi şöyle dile getirmişti: “‘Kalk gidelim.’ denildiğinde ‘Nereye?’ diyorsa, o kimse gerçekten arkadaş değildir.”²⁹ Bu söz tasavvuf kaynaklarının hemen hepsinde arkadaşlığın âdâbı arasında sayılmış, arkadaş tarafından çağırıldığında “Nereye?”, “Niçin?”, “Hangi sebeple?” gibi sorular yönelmeme kuralı arkadaşlığın temel ilkelerden birisi haline gelmiştir.³⁰

Bu şekilde güven merkezli bir arkadaşlığın kurulması, tarafların, doğru arkadaş seçimi ilkesinde belirttiğimiz akıllı olmak, güzel ahlâk sahibi olmak, fasık (günahkâr) olmamak, bidat sahibi olmamak ve dünyalığa karşı hırslı olmamak gibi vasıfları haiz olmalarından geçmektedir. Ancak bu vasıfları taşıyan arkadaşlar birbirlerine mutlak anlamda güven duyabilecektir. Aksi takdirde karşılıklı güvensizlik oluşacak ve neticede arkadaşlık yürümeyecektir. Öte yandan böyle bir arkadaşlığın kurulabilmesi için kişinin her türlü şahsi menfaatten geçerek arkadaşını kendisine tercih etmesi gerekmektedir. Her hal ve hareketinde arkadaşını öncelediğinde kendisi aleyhinde olabilecek durumları önemsemeyecek, böylece arkadaşından gelen her türlü ezaya katlanabileceği şuurunda olacaktır. Böylece arkadaşının isteği doğrultusunda hareket etmek ona ağır gelmeyecektir. Fakat güvenin bu boyutunu içeren bir arkadaşlık günümüz insanı düşünüldüğünde neredeyse imkânsızdır. Nitekim artık kişinin değil arkadaşına, en yakınına dahi bu düzeyde bir güveni kalmamıştır. Bunda yukarıdaki vasıfları taşıyacak gerçek arkadaşların azalması ve îsâr duygusu-

²⁸ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 401.

²⁹ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fî târihi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, haz. el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), s. 163.

³⁰ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-mâârif*, s. 239, 240.

nun tasavvuftaki boyutuyla benimsenmemiş olmasının önemli bir etkisinin olduğu düşünülebilir. Bu bakımdan söz konusu ilkenin günümüz için biraz esnetilmesi daha uygun olacaktır. Zira genel anlamda güven duygusunun esas alındığı bir arkadaşlık modeli dahi arkadaşlığın sağlam temeller üzerine bina edilmesi için kifayet edecektir.

5. Tevâzû

Arkadaşlıkta muhatabın hiçbir zaman küçümsenmemesi önemli bir ilkedir. Bu ilke doğrultusunda yaşlılar gençleri, yaşlarından ötürü az günah işlemiş oldukları düşüncesiyle üstün görmelerinin gerektiği belirtilmiştir. Aynı şekilde gençlerin de, yaşça kendilerinden büyük olanları, ibadete ve hizmete daha evvel başlamış olmaları hasebiyle kendilerinden üstün görmeleri gerektiği ifâde edilmiştir. Böylece kişideki kibir ve üstünlük düşüncesi yok olacaktır.³¹

Bu ilkede sûfilerin tevâzûyu dini temeller üzerinde günah-sevap düzelyinde yorumladıkları görülmektedir. Fakat bunu diğer alanlara da teşmil ederek hayatın bütününde kişinin arkadaşlarına karşı tevâzûyu elden bırakmaması şeklinde anlamak da mümkündür.

6. Şefkat

Mü'minlerin birbirlerine karşı sabır ve merhamet dairesinde ilişki kurmaları âyetlerde ifâdesini bulunan önemli bir vasıftır.³² Örneğin Beled sûresinde (وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالرَّحْمَةِ) buyurularak mü'minlerin "birbirlerine sabır ve merhameti öğütme"sinin gerekliliği vurgulanmaktadır.³³ Bunun için arkadaşların birbirleri ile münasebeti sabır ve şefkat üzerine kurulmalıdır.³⁴ Sûfilere göre Sevr mağarasında Hz. Peygamber (sas) ile Hz. Ebû Bekir'in arasında geçen diyalog arkadaşlığın şefkat ile nasıl yürütüldüğünün güzel bir örneğidir. Kur'an'da şöyle buyurulmaktadır: (ثَابِتِ الثَّنِينَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) "Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o, arkadaşına, 'Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber' diyordu."³⁵ Ayette öncelikle Hz. Ebû Bekir için Hz. Peygamber'in arkadaşı olarak bahsedilmektedir. Bundan dolayı tasavvuftaki sohbet

³¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 403.

³² Bkz. el-Mâide 5/54; el-Fetih 48/29.

³³ el-Beled 90/17.

³⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 400; Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtû'l-kulûb*, II, 372; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239, 240.

³⁵ et-Tevbe 9/40.

kavramı bu âyete isnad edilmektedir. Hz. Peygamber'in arkadaşını "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber" şeklinde teskin etmesi ise şefkatli bir arkadaşın tesellisi olarak yorumlanmaktadır.³⁶ Hz. Peygamberin örnek hayatında olduğu gibi arkadaşlık ilişkilerinde mü'minlerin şefkat ve merhamet odaklı bir yaklaşım sergilemeleri sûflilerin önemsedikleri bir husus olmuştur.

7. Bilgi Paylaşımı

Arkadaşların birbirlerine karşı yerine getirmeleri gereken vazifelerden birisi de ilim bakımından birbirlerinin eksiklerini tamamlamalarıdır. Sûflilere göre bir kimse ilim bakımından kendisinden daha üstün veya aşağıda olan kimselerle arkadaşlık edebilir. Bu arkadaşlıkta kişi kendisinden üstün olan kimsenin ilminden istifade etmeyi, kendisinden aşağıda olan kimseyi ise ilmî anlamda faydalandırmayı esas almalıdır. Nitekim Peygamber (sas) şöyle buyurmaktadır: (إن من تمام التقوى تعليم من لا يعلم) "Bilgisiz bir kimseye bilgi vermek takvânın kemâlidir."³⁷ Bu rivâyet, takvânın tamam olmasını insanlara ilim öğretmek faydalı olmaya bağlamaktadır. Takvânın Allah'a karşı kulluk sorumluluğunu yerine getirmek olduğu düşünülduğünde, insanlara yararlı olmanın kişinin sorumlulukları arasında sayıldığı anlaşılacaktır. Bu şekilde gerçekleşen bir arkadaşlık aynı zamanda toplumun bilgi düzeyini de arttıracaktır.

8. Muhatabın Seviyesini Dikkate Alma

Arkadaşlığın ilkelerinden biri de herkesle seviyesine göre muamele etmektir. İnsan hayatı boyunca her türlü insanla az ya da çok vakit geçirerek arkadaşlık münasebeti kurabilmektedir. Bu ilişkilerinde muhatabın seviyesine göre davranması, arkadaşlığın sürdürülmesi açısından önemli bir husustur. Bundan dolayı tasavvuf kaynaklarında hangi insanlarla nasıl muamele edilmesi gerektiği hususunda önemli ilkelerden bahsedilmektedir. Söz gelimi Ebû Hafs el-Haddâd'a (ö. 260/874) sohbetin âdâbı sorulduğunda şu ilkeleri saydığı nakledilmektedir:

- a. Şeyhlere/yaşlılara hürmet etmek
- b. İhvân ile güzel muamele etmek
- c. Küçüklere nasihat etmek
- d. Kendi seviyesinde olmayanlarla sohbeti terk etmek
- e. İsar ile muamele etmek

³⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325; Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 400.

³⁷ Hücûvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 399. Rivayet, bilebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında yer almamaktadır.

- f. Biriktirmekten kaçınmak
- g. Dini ve dünyevî meselelerde yardımlaşmak.³⁸

Benzer ilkeler diğer sūfîler tarafından da dile getirilmiştir. Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî'nin ifâde ettiğine göre sohbet, büyük ve yaşlı kimselerle saygı ve hürmetle, akranlarla güler yüz, güzel söz ve ihsân ile memnun edecek şekilde, küçüklerle ise şefkatle onları irşad etme ve eğitime suretinde gerçekleşir. Bunun dışında toplumun çeşitli kesimlerinden kimselerle nasıl muamele edileceği de anlatılmış, müşidlerle sohbet ise daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Özetle müşidlerle sohbet onların emir ve yasaklarına riayet etme şeklinde gerçekleşir ki bu hakikatte hizmet olarak tezahür etmektedir.³⁹ Ayrıca müridin faziletini bildiği kişilere ayrıca hürmet göstermesi de gereklidir.⁴⁰

Hizmetçilerle olan muamele, lütuf ve hoşgörü ile yapılır. Garipelerle olan sohbet güler yüz, sevgi ve edeble yerine getirilir. Cahillerle yapılacak sohbet, güzel ahlak, sabır, idare etme, tahammül, rahmet nazarıyla bakma suretiyle gerçekleşir. Aile efradı ile olan sohbet onlara şefkatle davranarak tedip etme ve böylece onları âyette⁴¹ ifâde edildiği gibi cehennem ateşinden koruma suretiyle gerçekleşir. İhvân ile sohbet, mümkün olduğunca onlara muvafakat etmek ve şeriata aykırı olmadıkları müddetçe onlara muhalefet etmemek, haset etmemek ve kin gütmemek ile yürütülür. Yöneticilerle sohbet, Allah'ın emir ve yasaklarına, sünnete aykırı olmadığı müddetçe onları dinleme ve itaat etme şeklinde icra edilir. Eğer hükümdar zalim ise mümkün olduğunca ondan uzak durmak tavsiye edilir. Böyle kimselere yaklaşmak ancak nasihat ederek onu doğru yola çekmek için yapılmalıdır.⁴²

Bu ilke, sohbetin geniş anlamından hareketle kişinin karşılaşılabileceği her seviyeden muhatap ile nasıl muamele edilmesi gerektiğini incelikleriyle ortaya koymaktadır. Bu durum, tasavvufî terbiye kapsamında müridin yalnızca şeyhine ve diğer müridlere karşı değil, hayatı boyunca karşılaşılabileceği toplumun çeşitli kesimlerinden her türlü insanla muamelesinin nasıl olacağına dair detaylı bir eğitimden geçtiğini göstermektedir. Bu ilkeler günümüzde uy-

³⁸ Ebü Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 34; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*.

³⁹ Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 36-38.

⁴⁰ Ebü Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 237.

⁴¹ et-Tahrîm 66/6.

⁴² Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 36-38.

gülandığında insanlar arasında nezakete ve karşılıklı anlayışa dayalı seviyeli ilişkilerin yaygınlaşacağı öngörülebilir.

9. Arkadaşlıkta İstikrar

Arkadaşlığın devamı için her şeyden önce tarafların bunu sürdürme konusunda kararlı olması gerekmektedir. Sûfiler, müridin salih kimselerle arkadaşlığı sürdürme konusunda kararlı olmalarını ve böyle kimselerden ayrılmaktan kaçınmaları gerektiğini vurgulamışlardır.⁴³ Bunun için arkadaşlığın sürdürülmesinde karşılıklı olarak bazı hususlara riayet etmek zaruri görülmektedir. İhvânın hatalarını görmezden gelmek, gerektiğinde onlara nasihat etmek, mümkün olduğunca ayıplarını örtmek ve onlarda görülen ayıplar hakkında uyarıda bulunmak sağlıklı bir arkadaşlığın sürdürülebilmesi için önemli görülmüştür. Samimiyet içermeyen, pamuk ipliğine dayalı arkadaşlıkların ise kısa süreli olması işten bile değildir.

10. Yumuşak Huyluluk

Arkadaşlığın sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için tarafların birbirlerine yumuşak davranmaları esastır. Bunun sağlanması ise nefse uymak suretiyle arkadaşların birbirlerine kaba davranma gibi fiillerden kat'î surette kaçınmalarına bağlanmıştır. Ebû Alî er-Rûzbârî (ö. 322/934) "Yüksekte olana kaba davranmak küstahlık, aynı seviyedekine kaba davranmak edepsizlik ve aşağıdakine kaba davranmak ise acziyettir." diyerek mümkün olduğunca kaba davranmaktan kaçınmanın gerekliliğini vurgulamıştır.⁴⁴

11. Hoşgörü

Dostun hata ve küçük yanlışlarını affetmek de arkadaşlığın ilkelerinden biridir. Nitekim kişi zaman zaman çeşitli hata ve günahlara düşebilir. Fakat hatasından dönme ihtimali her zaman bulunmaktadır. Bundan dolayı müride düşen arkadaşına gerekli öğüt ve nasihatte bulunmak ve onu dışlamak, hatasından dönmesi için çaba sarf etmektir.⁴⁵

Bu bağlamda şu beş şey edebe aykırı görülmektedir.

- Kendisine ağır gelen ve dolayısıyla sevmediği işleri yapmaya zorlamak
- Hakkında doğru bilgiye sahip olduğu halde dedikodulara sessiz kalmak

⁴³ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239.

⁴⁴ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239, 240.

⁴⁵ Bkz. Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 366; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 248.

- c. Devamlı nereden gelip nereye gittiğini sorgulamak
- d. Hakkında tecessüs yapmak (kusurlarını araştırmak)
- e. Hakkında tehassüs yapmak (hakkında yayılan haberlere itibar etmek)⁴⁶

Bu maddelerden de anlaşıldığı gibi sağlıklı bir arkadaşlığın yürütülebilmesi için tarafların birbirlerinin kusurlarını araştırmaması, gıybet, tecessüs ve tehassüsten kaçınması, görülen ayıpların gizlenmesi önemli görülmüştür.

Arkadaş idare etmek, iyi geçinmek fakat yağcılık yapmamak da arkadaşlığın gereklerindedir. İdare etmek ile yağcılık yapmak birbirine benzemekle birlikte aralarında bazı farkların olduğu ifade edilmektedir. İdare etmek, arkadaşın iyiliğini ümit etmek, bunun için onunla iyi geçinip ondan gelen kötülükler tahammül etmektir. Yağcılık ise arzuları tatmin etmek, mevki ve makam elde etmek ve haz elde etme kastıyla yapılmaktadır.⁴⁷ O halde arkadaşlığı sağlıklı bir şekilde sürdürebilmek adına yağcılığa kaçmadan muhatabın kusurların görmezden gelerek onu hoş görmek önemli bir ilkedir.

12. İnsaf

Sûflere göre ihvâna insaf ile yaklaşmak bununla birlikte onlardan insaf beklememek de arkadaşlığın bir gereğidir. Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) “Sohbetin hakkı, malı kardeşin ile paylaşman, onun malına tamah etmemen, ona insaflı davranman, ondan insaf beklememen, ona tabi olman fakat onun sana tabi olmasını beklememen, ondan sana gelenleri çok görmem, senden ona gidenleri ise az görmendir.” diyerek bu hususu vurgulamaktadır.⁴⁸

İnsaf mevzuunda da olduğu gibi sûflerin genel tavırları Allah’tan başka kimseden hiçbir şey beklememektir. Hal böyle olduğunda insanlardan kendilerine karşı işlenebilecek her türlü kötü davranış karşısında sağlam bir şekilde durmaları mümkün olmaktadır. Aynı şekilde yaptıkları iyiliklerin de karşılığını yalnız Allah’tan beklemelerinden dolayı insanlardan gelebilecek vefasızlıklardan asgari düzeyde etkilenmektedirler.

⁴⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 383.

⁴⁷ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239, 240.

⁴⁸ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 238.

13. Gerektiğinde Arkadaşı Uyararak

Sûflere göre arkadaşlığın gereklerinden biri de tarafların eksik ve kusurlu davranışlar konusunda birbirlerini uyarmalarıdır. Nitekim Hz. Peygamber (sas) “*Mümin, müminin aynasıdır.*”⁴⁹ buyurmaktadır. Arkadaşın da bir ayna gibi kardeşinin hata ve kusurlarını kendisine bildirmesi söz konusu hataların düzelmesi için önemli bir husustur. Bunun için mü’min, arkadaşının eksiklerini görmesini sağlamalı, onların düzeltilmesi ve güzel şekle bürünmesi için elinden geleni yapmalıdır. Hz. Ömer “Bana ayıbımı gösteren kimseye Allah rahmet etsin.” buyurarak hataları uygun şekilde karşı tarafa bildirmenin önemini vurgulamıştır.⁵⁰

Burada şu hususu belirtmemiz gerekmektedir ki arkadaşlara yapılacak uyarılarda muhatabın durumu ve konumu dikkate alınmalıdır. Sûflere göre kişinin kendi astı konumunda olan, yani sözünü dinleyebilecek mevkideki kimseleri uyarması tesirli olacaktır. Fakat aynı seviyedekilerin birbirlerini ikaz etmesi hatta kişinin kendinden yüksek mertebede olanları uyarması her zaman için olumlu karşılanmayacaktır. Bundan dolayı karşı tarafın razı olmaması ve kulak asması böylece arada soğukluk veya dargınlık oluşması ihtimaline karşı kusurların tevîl edilerek görmezden gelinmesi uygun olacaktır.⁵¹

Sûflere göre kişi eğer sözünde sadık ve samimi ise uyarılması hoşuna gidecektir. Fakat yalancı ise kendisine öğüt verilmesinden rahatsız olacak ve yapılan uyarılar boşa çıkacaktır. Şu durumda arkadaşın samimi olmadığı da görülecektir.⁵² Hz. Ömer’in “Bana ayıbımı gösteren kimseye Allah rahmet etsin.” sözü uyarıların olumlu bir şekilde karşılanmasının büyük bir erdem olduğunu göstermektedir. Tâbiînden Meymûn b. Mihrân (ö. 117/735) “Benim hoşlanmayacağım şeyi yüzüme söyle. Zira insan sevmediği şeyi yüzüne karşı söylemediği müddetçe gerçekten samimi olmaz. Sadık kimse kendisine doğruyu söyleyeni sever. Yalancı ise samimi olanı sevmez.” dedikten sonra “*Fakat siz nasihat edenleri sevmiyorsunuz.*” âyetine⁵³ işarete bulunmaktadır.⁵⁴

⁴⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 49, no. 4918.

⁵⁰ Ebü’n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü’l-mürîdîn*, s. 35.

⁵¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 325.

⁵² Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü’l-kulûb*, II, 370; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 236.

⁵³ el-A’râf 7/79.

⁵⁴ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü’l-maârif*, s. 236.

Arkadaşların uyarılmasında karşı tarafın incinmemesi için gayet nazik ve gizli bir şekilde yapılması gerektiği sūffiler tarafından ayrıca vurgulanmaktadır. Aksi takdirde bu uyarılar, arkadaş ile aranın açılmasına sebep olacaktır.⁵⁵

Sūffilerin bu ilkeyle vurguladıkları husus, arkadaşlıkta tarafların birbirlerine daima ıslah edici, daha iyiye sevk edici, ayıp ve kusurları mümkün olduğunca yok edici bir tavırla muamele etmelerinin gerektiğidir. Burada karşı tarafın halinin daima göz önünde bulundurulması, kişinin adeta psikolog edasıyla karış tarafla olan muameleleri düzenlemesi gerektiğini göstermektedir. Bu yönüyle sūffilerin insan psikolojisi konusunda ince bir anlayış sahibi oldukları sezilmektedir.

14. Diğerkâmlık

Sūffilere göre gerçek arkadaşlık ancak kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesiyle mümkün olabilir. Kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesi özellikle maddî konularda tezahür etmektedir. Gazzâlî, arkadaşların birbirlerinin malı üzerinde hakkı olduğunu ve bu hakkın üç derece halinde karşılanacağını belirtmektedir. En aşağı derece, arkadaşın bir ihtiyacı olduğunda istemesine fırsat vermeden hemen bu ihtiyacı karşılamaktır. İkinci derecesi, arkadaşın adeta mal üzerinde eşit derecede ortaklığı varmış gibi düşünerek gerektiğinde malı onunla bölüşmektir. En üst derecesi ise kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesidir (îsâr). Gazzâlî, bu üç dereceden hiç birisine uygun olmayan bir arkadaşlığın hakiki anlamda bir arkadaşlık olmadığını belirtmektedir.⁵⁶ Zira tasavvufta müridin, hiçbir şeyi kendi mülkü olarak görmeyip her şeyin hakikat itibariyle Allah'ın kendisine emaneti olarak görmesi esastır. Mürid bunun şuuruna erdiğinde kendisine ait her türlü eşyayı arkadaşları ile rahat bir şekilde paylaşabilecek, mala mülke gönlünü bağlamayacaktır.⁵⁷ Elindekileri sahip lenmediği için paylaşması da kolay olacaktır. Bu bağlamda sūffiler dünyalığa düşkün olan kimselerle arkadaşlık yapmaktan kaçınılması gerektiğini vurgulamışlardır. Ayrıca "Öyle ise bizim zikrimizden yüz çeviren ve dünya hayatından başka bir şey istemeyen kimselerden yüz çevir."⁵⁸ âyetinin de buna işaret ettiğini belirtmişlerdir.⁵⁹ İbrahim b. Şeybân (ö. 330/941), "benim ayakkabım"

⁵⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 370; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 236.

⁵⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 235.

⁵⁷ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 236.

⁵⁸ en-Necm 53/29.

⁵⁹ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 237.

gibi ifadelerle mal ve mülkü kendilerine nisbet edenler ile arkadaşlık yapılmayacağını bildirmiştir.⁶⁰ Ebû Kasım el-Cürcânî'ye sohbetin esası sorulduğunda "Hazzını (ve itibarını) sohbette arama." demiştir. "Zira arkadaşlıktaki tüm âfetlerin kaynağı; herkesin sohbette kendi haz ve zevkini talep etmesidir. Bir kimse kedi hazzından feragat eder ve yoldaşının hazzına riayet ederse işte o vakit sohbette isabet etmiş olur."⁶¹

Öte yandan gerçek manada arkadaşlık eden kimsenin arkadaşına hiçbir konuda haset etmemesi, hatta dini ve dünyevî her türlü meselede onu kendine tercih etmesi beklenmektedir. (وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) "*Muhtaç durumda olsalar bile onları kendilerine tercih ederler.*"⁶² Bu ayete göre insan Allah için sevdiği kardeşini kendisine tercih etmeli, ihtiyacı olduğu halde malını ona vermelidir. Sûflere göre bu, sıddîklerin makamında olanlar içindir. Bu seviyede olmayan kişi en azından malını onunla paylaşmalıdır. Zira bu davranış, sıddîklerin fedakârlığı seviyesinde olmasa da genel olarak mü'minlerin edinmesi gereken bir ahlâkî vasıftır. Ayrıca bazı sûflerce mü'minin din kardeşini ailesinden ve çocuklarından da önde tutması tavsiye edilmektedir. Nitekim eş ve çocuklar dünyevî bir sevgiyle sevilmektedir. Buna karşın arkadaş ise sırf Allah rızası için sevildiğinden doğrudan ahirete müteallik bir sevgiye sahiptir.⁶³

Başta Gazzâlî olmak üzere sûflerin özellikle mal konusunda arkadaşlarını kendilerine tercih etmeleri gerektiği hususu, dünyaya karşı zâhidliğin ileri bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır. İhtiyaçları karşılamanın bugün dahi arkadaşların birbirleri için rahatlıkla gerçekleştirebilecekleri bir davranış olduğunu söyleyebiliriz. Fakat mal varlığının yarısının veya tamamının arkadaşın olduğunu veya onda ortak olduğunu düşünmek benimsenmesi çok zor bir fiil gibi gözükmektedir. Bununa birlikte Hz. Peygamber ile ashabi ve özellikle ensar ve muhacirler arasındaki ilişki düşünülüğünde kişinin arkadaşını kendisine tercih etmesi gerçekten fedakârca ve zor bir davranış olsa da imkânsız olmadığı anlaşılmaktadır.⁶⁴ Bu bakımdan tasavvuftaki bu ilkenin sadece sûflerin değil, gerçek anlamda bir dostluk ilişkisi kurmak isteyen herkesin örnek alması gereken ilkelerden olduğunu söyleyebiliriz.

⁶⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 236; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 236.

⁶¹ Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 401.

⁶² el-Haşr 59/9.

⁶³ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 369.

⁶⁴ Sancar, "Gazzâlî Düşüncesinde Kardeşlik ve Kardeşlik Hakları", s. 204.

15. Arkadaşın İhtiyacını Gidermek

Arkadaşların birbirleri üzerindeki haklarından birisi de her türlü ihtiyacın karşılanması hususunda yardımlaşmaktır. Kişinin arkadaşına yardım etmesi, onu maddeten ve mânen desteklemesi arkadaşlığın gereklerinden biridir. Arkadaşa yapılacak yardım; ihtiyacı olduğunda bedenen, kendisine haksızlık edildiğinde sözle ve muhtaç olduğunda mali olarak gerçekleşebilir. Bunların dışında sıkıntılı zamanlarında kendisine inanıp güvenmek suretiyle kalben de gerçekleştirilebilir.⁶⁵ Bunun gerçekleştirilmesi için kişi arkadaşının ihtiyacını kendi ihtiyacı olarak görmeli, kendi ihtiyaçlarını unutmadığı gibi arkadaşının ihtiyaçlarını da araştırıp tespit etmelidir. Bu bağlamda arkadaş bir şey ihtiyacı duyduğunda, daha o istemeden yardım etmek suretiyle ihtiyacın giderilmesi temel ilkedir. İstenmeden ihtiyacın görülüp yerine getirilmesi vurgulanırken arkadaşın bir ihtiyacını arz ettiği zaman onu güzellikle yerine getirmenin arkadaşlığın en aşığı derecesi olduğu da ifâde edilmektedir.⁶⁶

16. Eziyet Etmekten Kaçınmak

Lüzumsuz isteklerde bulunarak yük olmamak arkadaşlığın bir gereğidir. Hatta yük olmamak gayesiyle arkadaştan ihtiyacı mümkün olduğunca gizlemenin daha uygun olacağı sūfîlerce kabul edilmektedir. Bu bağlamda “Kendisinden beklenmeyi arkadaşlarından bekleyen onlara zulmetmiş olur. Kendisinden bekleneni arkadaşlarından da bekleyen onları yormuş olur. Kim-seden bir şey beklemeyen ise arkadaşlarına fazilet göstermiş olur.” denilmiştir.⁶⁷

Hz. Ali'ye atfedilen “Arkadaşın şerlisi seni kendisini idare etmeye muhtaç eden, özür dilemek durumunda olan ve seni sıkıntıya sokandır.”⁶⁸ sözü sūfîlerin bu konudaki temel saikleri olmuştur. Buradan hareketle arkadaşlarını, kendisini idare etmek ve ondan özür dilemek zorunda bırakmamak, onları sıkıntıya sokmamak, tam aksine onların isteklerini kendi isteklerine tercih etmek prensip haline getirilmiştir.

⁶⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 371.

⁶⁶ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 238.

⁶⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 365; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 255.

⁶⁸ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239, 240.

Öte yandan müridin, arkadaşlarının hizmetine koşması, sıkıntılarını gidermesi, dine muhalefet etmediği müddetçe isteklerini yerine getirmesi ve onlardan gelecek her türlü eziyete tahammül etmesi tavsiye edilmiştir.⁶⁹

17. Dua ve Af Dileme

Hayattayken arkadaşın gıyabında istiğfarda bulunmak, onlardaki çirkinlikleri gidermesi için, öldükten sonra da günahlarının affı için Allah'a dua etmek de arkadaşlığın gerektirdiği bir vazifedir.⁷⁰ Zünnûn el-Mısrî'ye (ö. 245/859) kiminle arkadaşlık yapılır diye sorulduğunda "Hastalandığın zaman seni ziyarete gelen ve günah işlediğinde ise senin için tevbe eden kimse ile" diyerek cevap vermiştir.⁷¹

Yahyâ b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), dost olan kimseye "Allah'a dua ettiğinde beni de hatırla." demeye ihtiyaç duymayı bir kusur olarak görmektedir. Nitekim ona göre bir saatlik bile samimi dostluk kurmuş olmanın bir ömür boyu dua edilmesine bedel olabilecek kadar kıymetli olduğunu belirtmektedir. Râzî'ye göre yapılan hatalar neticesinde özür beklemek bile samimiyetsizlik ve aradaki soğukluktan ileri gelir. Samimi dostluklarda hataları hoş görmek esastır.⁷²

18. Edeb

Arkadaşlığın devamlılığının sağlanmasında müridin bazı edeblere riayet etmesi gerekmektedir. Sûfîler ihvan ile münasebetlerinde vücuttaki her bir organ için bazı edeb kaideleri olduğundan bahsetmektedirler. Söz gelimi gözün edebi haramlara bakmamak ve genel olarak insanların ve özelde ihvanın ayıp ve kusurlarını görmemektir. Bunun yanında dostlara daima şefkat nazarı ve ibretle bakmak, ayrıca konuşurken de gözleri onlardan ayırmamak gözün edebleri arasında sayılmaktadır.

Dilin edebi, daima Allah'ı zikretmek, ihvanı arkalarından hayır ve dua ile anmak, gerektiğinde onlara nasihat etmek ve kendileriyle hoşlanmayacakları şekilde konuşmamaktır. Bunun yanında gıybet etmemek, insanların arasını bozmamak, sövmek, mâlâyânîye dalmamak, alçak sesle ve muhatabın

⁶⁹ Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 236; Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 35.

⁷⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 252; Ebû Hafs es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, s. 239, 240.

⁷¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 328.

⁷² Hücvârî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, s. 399.

anlayacağı şekilde konuşmak da kişinin konuşmasında dikkat edeceği hususlar arasında sayılmaktadır.

Dinlemenin edebi çirkin ve günah içeren sözleri, gıybet ve nemime gibi kötü konuşmaları işitmek, bunların yerine zikir, vaaz ve hikmet gibi faydalı şeyleri dinlemektir. Ayrıca dostlarla görüşürken onları can kulağı ile inanarak ve güvenerek dinlemek, ona itiraz ederek sözünü kesmemek de bu kapsamda mütalaa edilmektedir.

Ellerin edebi, arkadaşlara el ile yapılabilecek yardımdan geri durmak, onlara daima ihsanda bulunmak, hizmet etmek ve yasaklar hususunda yardımlaşmamaktır.

Ayakların edebi, arkadaşların iyiliği için koşturmak, yeryüzünde kibirlenerek yürümemektir. Bunun yanında yürürken arkadaşların arkasında yürümek, misafir olarak geldiklerinde ayakta karşılamak, onlar oturmadan oturmamak da bu kapsamda sayılmaktadır.⁷³

Kalbin edebi ise kötü düşünceleri zihinden atarak güzel düşünceleri yerleştirmek; Allah'ın yüceliğini, nimetlerini ve yaratmasındaki muhteşemliği düşünmektir.⁷⁴

Edeb kapsamında sayılanlar esas itibariyle arkadaşlık ve dostluk için saydığımız temel ilkelerin azalar üzerinde dağılmış hali gibidir. Arkadaşın ayıp ve kusurlarını görmemek, onlara hoşgörülle yaklaşmak, onlarla güzel konuşmak, tevâzû ile yaklaşmak... İşte bu ilkeler organlar vasıtasıyla hayata geçirildiğinde arkadaşlık sağlam temeller üzerine oturacak ve süreklilik kazanacaktır.

19. Dile Sahip Olmak

Mürid arkadaşı hakkında ne zaman konuşup ne zaman susması gerektiğini bilmelidir. Öncelikle arkadaşının gıyabında, aleyhinde olacak şekilde konuşmamalı, gıybet etmemeli, ayıp ve kusurunu biliyorsa dahi susmalı ve bunları ifşâ etmemelidir. Yine yolda arkadaşı ile karşılaştığı zaman nereden gelip nereye gittiğini sormamalıdır. Nitekim gereksiz sorular yöneltildiğinde, açıklama yapmak istemeyen kimse yalan söylemek durumunda kalabilecektir.⁷⁵ Bu ihtimale binâen mümkün olduğunca soru sorulmaması tavsiye edilmektedir. Öte yandan aralarındaki sırları başkalarına açmamaları da arkadaş-

⁷³ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 258, 259; Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 38-40.

⁷⁴ Ebü'n-Necîb es-Sühreverdî, *Âdâbü'l-mürîdîn*, s. 40.

⁷⁵ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-kulûb*, II, 383.

lık âdâbındandır. Özetle kişi arkadaşının hoşlanmayacağı her türlü sözden kaçınmalı, mümkün olduğunca ona muhalefet ve itiraz etmemelidir.⁷⁶ Fakat bunun bir istisnasından da bahsedilmektedir ki o da emr-i maruf ve nehy-i münker bağlamında arkadaşını ikaz sadedinde yapılan konuşmalar bu kapsama girmemektedir. Zira bu durum karşı tarafın menfaatine olan uyarılardan oluşmaktadır.⁷⁷ Karşı taraf memnun olmayacaksa bile onun bazı ayıp ve kusurlarını ortadan kaldırmak adına ikaz edilmesi arkadaşılığın bir gereği olacaktır.

20. Güzel Söz

Yeri geldiğinde susmak arkadaşılığın bir gereği olduğu gibi yeri geldiğinde de güzel söz ile muhabbet etmek arkadaşılığın icap ettirdiği bir haldir. Arkadaşın halini, hatırını sormak ve mutlulukları paylaşmak da arkadaşılığın bir gereğidir. Nitekim Hz. Peygamber (إِذَا أَحَبَّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ فَلْيُعَلِّمَهُ إِيَّاهُ) “Sizden biriniz kardeşini sevdiğinde, sevdiğini kendisine duyursun.”⁷⁸ buyurarak mü'minlerin sevgilerini dile getirmelerini tavsiye etmektedir. Böylece aradaki muhabbetin çoğalması hedeflenmektedir.⁷⁹

Konuşmanın gerekli olduğu zamanlardan biri de kişinin övülmeyi arzu edebileceği yerlerde onun iyi yönlerini dile getirmektir. Nitekim bu şekilde muhatabın sevgisini celp etmek kolay olacaktır. Yine kişinin ailesini, çocuklarını, ahlâkını, kıyafetini, sözlerini yalan söylememek suretiyle övmek de aradaki muhabbeti arttıracığı için tavsiye edilmektedir. Bunun yanında arkadaşına teşekkür etmek, ilim öğretmek, öğüt vermek ve yahut gıyabında ona yöneltilen ithamlara karşı kendisini savunmak için konuşmak zorunluluk arz etmektedir.⁸⁰

21. Vefâ

Müslüman kardeşine karşı vefâlı olmalı, kendisiyle ölünceye kadar dost olarak kalmalı, vefatının ardından ise aile efradına karşı dostluğun gereklerini yerine getirmelidir. Sûfilere göre arkadaşın dost ve akrabalarını arayıp sormak ve onlarla ilgilenmek vefânın ilk şeklidir. İkinci şekli, kişi hangi mertebeye yükselirse yükselsin dostu ile tevazu içerisinde muamele etmesi ve ha-

⁷⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb*, II, 374.

⁷⁷ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 239.

⁷⁸ Tirmizî, *Zühd*, 54, no. 2392. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *Edeb*, 112-113, no. 5125.

⁷⁹ Tasavvufta muhabbet kavramı ile ilgili bkz. Mansur Gökcan, “Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2016): 175.

⁸⁰ Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 245-248.

linde hiçbir değişiklik bulunmamasıdır. Vefânın şekillerinden birisi de dost ile ayrı kalmaktan son derece üzülmek ve ayrılığı gerektirecek durumlardan nefret etmektir. Son olarak dostun düşmanı ile dostluk kurmamaktır.⁸¹

Sonuç

Mürîd-mürşîd ve ihvanlar arası ilişkilerini Hz. Peygamber ile ashâbı arasındaki yakın ilişkiye dayandıran sûfiler dostluklarını sohbet ve uhuvvet anlayışı üzerine şekillendirmişlerdir. Onlar, sağlıklı arkadaşlığın tesisi ve devamlılığını, âyet ve hadislerden yaptıkları çıkarımlara kişisel kanaat ve tecrübelerini de ilave etmek sûretiyle tespit ettikleri âdâb ve erkâna uyulmasına bağlamışlardır.

Tasavvuf klasikleri bağlamında tespit ettiğimiz ilkeler düşünüldüğünde sûfilerin arkadaşlıkta önem verdikleri ilk ve en önemli maddenin doğru arkadaş tercihi olduğu görülmektedir. Sûfilere göre arkadaşın sağlam bir itikada sahip, dinin emir ve yasaklarına tabi ve güzel ahlâklı olması zorunluluk arz etmektedir. İsbabetli bir arkadaş tercihinin ardından samimiyet, ihlas, güven ve şefkat temelli kurulan arkadaşlıkta taraflara düşen kararlı bir şekilde arkadaşlığı sürdürmektir. Bunun için tarafların hoşgörülü, insafı, paylaşımcı, karşı tarafı düşünen bir arkadaş modeli sergilemesi her şeyin önünde gelmektedir. Bu şekilde kurulup sürdürülen bir arkadaşlığın devamlı olacağı öngörülmektedir.

Sûfilerin tesis etmiş oldukları arkadaşlıkta dikkat çeken önemli bir husus da zühd merkezli bir dostluk modelinin öne çıkarılmasıdır. Sûfilere göre kişi dünyalığa önem vermemesi dolayısıyla her durumda maddeten ve mânen arkadaşını kendisine tercih edebilmelidir. Zira arkadaşlık yalnızca Allah rızası için kurulduğundan bu ilişkide maddi bir beklenti söz konusu olmayacaktır. Kişinin, mal varlığında arkadaşını ortak olarak görmesi, hatta tüm varlığının asıl itibarıyla kendisine ait olmadığını düşünmesi ilk bakışta uygulanması mümkün olmayan hayalî bir düşünce gibi gelse de Hz. Peygamber ve ashâbının yaşantısı düşünüldüğünde ve özellikle ensar ve muhacirler arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda hayata geçirilmesinin çok da uzak bir ihtimal olmadığı anlaşılacaktır. Buna rağmen ortalama bir mü'min için aşırı olduğu düşünülebilecek zühd ile ilgili bazı hususlar dışarıda bırakılacak olursa, asırlar önce sûfiler tarafından ortaya konulan bu ilkelerin, yalnızca kendi zamanlarına değil günümüze de hitap eden prensipler olduğu görülmektedir. Söz konusu ilkeler arasında, gerek tasavvuf yolunda ilerlemek iradesini göste-

⁸¹ Bkz. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, II, 253-255.

ren müridler gerekse tasavvufî çevrenin dışında müslüman olsun ya da olmasın sağlıklı dostluk ve arkadaşlık ilişkilerini tesis etmek isteyen herkesin benimseyebileceği evrensel ilkelerin yer aldığını söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Akot, Bülent, "Tasavvufî İrşad Metodu Olarak Sohbetin Fonksiyonu = Function of Gabfest as Sufistic Guidance Method", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, VII/31 (2014), ss. 30-39.
- Altunbay, Müzeyyen, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri ve Marifetnâme'de Sohbet Adabı", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu (16-18 Kasım 2011 Erzurum) Bildiriler*, 2012, ss. 95-104.
- Arpaguş, Safi, "Alvarlı Hâce Muhammed Lutfî'nin Dîvân'ında Bir Seyr u Sülûk Metodu Olarak Sohbet", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, 2013, ss. 539-548.
- , "Tasavvuf Kültüründe Kardeşlik Algısı", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)*, (2013), ss. 432-441.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerif Ali b. Muhammed b. Ali, *Mu'cemü't-ta'rifât*, haz. Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, Kahire: Muhammed Sıddîk el-Münşâvî, ty.
- Ebû Hafs es-Sühreverdî, Şehabeddin Ömer b. Muhammed, *Avârifü'l-maârif*, Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali b. Atıyye el-Hârisî *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vafu tariki'l-mürîd ilâ makami't-tevhid*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî el-Hüseynî eş-Şâzelî ed-Derkâvî, I-II, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû'n-Necîb es-Sühreverdî, Ziyâüddîn Abdülkahir b. Abdillâh, *Âdâbü'l-mürîdîn*, haz. Asım İbrâhim el-Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Erkaya, Mahmud Esad, *Kur'an Kaynaklı Tasavvuf Kavramları*, Ankara: Otto, 2017.
- Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Hucetülislâm Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2013.

- Gökbulut, Süleyman, "Ebu'n-Necîb Ziyâüddîn es-Sühreverdî ve Âdâbü'l-Mürîdîn Adlı Eseri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2008), ss. 135-152.
- Gökcan, Mansur, "Havf ve Recâ (Korku ve Ümit) Dengesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVI/2 (2016), ss. 171-192.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, haz. Abdülhamid Hindâvî, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh, 2010.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, haz. Abdullah Ali Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah – Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, I-VI, Kahire: Dâru'l-maârif, ty.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil el-Mansûr, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ögke, Ahmet, "Oğlanlar Şeyhi İbrâhim Efendi'ye Göre Sohbet Âdâbı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XVII/1 (2004), ss. 84-90.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, haz. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Sancar, Faruk, "Gazâlî Düşüncesinde Kardeşlik ve Kardeşlik Hakları", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber Kardeşlik Ahlakı ve Kardeşlik Hukuku" Sempozyumu (21-22 Nisan 2012)*, (2013), ss. 200-212.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî, *el-Lüma' fî târîhi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, haz. Kamil Mustafa el-Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Tehânevî, Muhammed b. A'lâ b. Ali el-Fârukî el-Hanefî *Mevsûatü keşşâfi istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, haz. Refik el-Acem, I-II, Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Âdâbü'l-mürîd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 1988, I.
———, "İhvan", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2000, XXI.
———, "Sohbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2009, XXXVII, 350-351.

Basic Principles of Religious Conversations (Sohbet) and Brotherhood (Uhuvvet) in the Main Sufi Classical Books

Citation / ©- Erkaya, M. E. (2017). Basic Principles of Religious Conversations (Sohbet) and Brotherhood (Uhuvvet) in the Main Sufi Classical Books, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 249-276.

Abstract- *According to some sufis, Sufism is entirely composed of the good manners (âdâb). Therefore the moral codes regulating a person's environment and their relationship with the Allah has constituted an important place in the literature of Sufism. In main sufi classical books, many good manners are defined, such as the worship, expedition (sefer), accommodation (ikamet), peer-to-peer relationships, whirl (sema), cleaning, eating, drinking, clothing, and hospitality. Religious conversation (sohbet) and brotherhood (uhuvvet) are also the important issues in these books. The concept of sohbet is used in two meaning: The first meaning is companionship, based on love and understanding between individuals. The second meaning is conversation. Essentially in Sufi education sohbet method is carried out. This method is based on the companionship between the Prophet and his companions. Therefore, the boundaries and manners of the relationship between murid and murshid have been mentioned in sufi sources in details. On the other hand, the good manners of friendship of murids with each other have been formed by determining some basic principles. In this context, many topics have been addressed in the main Sufi classical books such as how to choose right friend, the purpose and characteristics of ideal friendship and method of communication with friends. In this paper, we will explain the relationship of Sufis to each other and society in the context of companionship and the fellowship.*

Keywords- *Companionship, fellowship, sufism, uhuvvet*

İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mizah Anlayışlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi

Arş. Gör. Yusuf EMRE*

Gülşen ÖZGEN**

Atıf / ©- Emre, Y.- Özgen, G. (2017). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mizah Anlayışlarının Bazı Değişkenlere Göre İncelenmesi, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 277-298.

Öz- Mizah anlayışı ve dindarlık birbirlerinden uzak kavramlar olarak algılanmaktadır. Bundan dolayı olsa gerek ülkemizde bu iki kavram arasındaki ilişkiyi araştıran çalışma sayısı oldukça azdır. Araştırmanın amacı yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin mizah anlayışlarını demografik değişkenler ve dindarlık algısı bağlamında incelemektir. Araştırmanın örneklemini 2014-2015 eğitim-öğretim yılında Türkiye'nin 6 İlahiyat Fakültesinde öğrenim gören toplam 346 kişiden (186 kız, 160 erkek) oluşan ilahiyat lisans ve ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi öğretmenliği öğrencileridir. Katılımcıların mizah anlayışları hakkında bilgi toplamak için Aslan, Alparslan, Evlice, Aslan ve Cenkseven (1999) tarafından Türkçe'ye uyarlanmış Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği (ÇBMDÖ) kullanılmıştır. Bu araştırma sonucunda, katılımcıların mizah anlayışlarının, cinsiyete, yaşa, sosyoekonomik düzeye göre anlamlı şekilde farklılaştığı ancak sınıf düzeyine ve ikamet edilen yere göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Literatürdeki birçok araştırmanın aksine araştırma bulgularına bakıldığında öğrencilerin dindarlık algısı ve mizah anlayışları arasında olumlu bir ilişki olduğu görülmüştür.

Anahtar sözcükler- Mizah anlayışı, dindarlık, mizah, çok boyutlu mizah duygusu ölçeği, İlahiyat Fakültesi

§§§

Makalenin gelişi 15.07.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: mr_ysf@hotmail.com

** Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü PDR Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, e-posta: gulsen.topal.41@gmail.com

Giriş

Mizah kavramı tarihsel süreç içerisinde çoğunlukla “gülme yol açan uyarıcı” olarak değerlendirilmiş, psikolojinin ayrı bir bilim dalı olarak kendini kanıtlaması ile birlikte daha ayrıntılı olarak incelenmeye başlamıştır. Söz gelimi Freud (2012) mizahı sinirsel enerjinin gülme yolu ile serbest bırakılması olarak tanımlarken, Allport (1961) sağlıklı ve olgun bir kişilik karakteri olarak betimlemiştir. Benzer şekilde Maslow (1970) ise, mizahın kendini gerçekleştirmiş bireylerdeki karakteristik özelliklerden biri olduğunu savunmuştur.

Mizahın kişiliğe yansıyan yönü olan mizah anlayışı (*sense of humor*), farklı öğeleri ve fonksiyonları olan bir grup özellik olarak ortaya çıkmaktadır (Thorson & Powell, 1993a). Mizah anlayışı; gülme eğiliminin sıklığı, esprili yapma ve başkalarının yaptığı esprilere gülme gibi *alışılmış davranış kalıpları*; mizah yaratma, başkalarını eğlendirme ve komik olayları hatırlama gibi bir *yetenek*; neşelilik, maskaralık gibi *mizaç özelliği*; mizahi öğelerin birçok çeşidiyle eğlenme gibi *estetik bir tepki*, mizaha ve komik insanlara olan olumlu yaklaşma gibi bir *tutum*; hayatı çok ciddiye almayan bir *bakış* ve hayatta karşılaşılan zorluklarla bir *baş çıkma mekanizması* olarak karşımıza çıkabilir. Mizah anlayışını oluşturan kimi öğeler birbirleriyle sıkı bir ilişki içinde olurken, kimileri olmayabilir. Sözelimi, insanları güldürmekten hoşlanan bir kimse zorluklarla baş ederken mizahı kullanma eğiliminde olmayabilir (Martin, 2007). Mizahın bu farklı bileşenlerinden dolayı, onun kullanılması bireyden bireye farklılaşmakta ve kişinin mizaha olan eğilimine, kişiliğine, mizahi uyarana dikkat seviyesine ve zekâsına bağlı olarak değişmektedir. İnsanların mizahı kullanma tercihleri ise sahip oldukları mizah repertuarı ile mümkün olmaktadır (Thorson & Powell, 1993a). Bu sayede mizah çok boyutlu bir yapıya kavuşmaktadır (José, Parreira, Thorson & Allwardt, 2007).

Thorson ve Powell (1993a)’a göre mizah duygusunun çok boyutlu yapısı içerisinde, mizah üretme ve mizahı sosyal amaçları için kullanma, mizahı baş çıkma yolu olarak kullanma, mizah üreten kişilere karşı tutum ve mizahı değerlendirme unsurları bulunmaktadır. Kısaca belirtmek gerekirse, *mizah üretme ve mizahı sosyal amaçları için kullanma* ile bireyin kendini esprili olarak tanımlaması, sosyal ortamlarda mizahı sıklıkla kullanması, mizahla sıkıntılı durumları yumuşatabilmesi kastedilmektedir. *Mizah yoluyla baş çıkma*, hayatta karşılaşılan problemlerle baş çıkarken mizahi bir tutum sergileme, olayların üstesinden gülererek gelme ve bu baş çıkma tarzını değerli bulmayı içermektedir. *Mizah üreten kişilere karşı tutum*, esprili, şaka yapan ve insanları güldüren kişilere yönelik değer yargılarını içerir. *Mizahı değerlendirme ise*, mizahın duyuşsal yönüne ve işlevlerine yönelik yapılan değerlendirmeleri

içerir. İyi bir espriden keyif duyma, mizahı rahatlatıcı bulma ve espri yapan kişilerin yeteneklerini takdir etme unsurları sayılabilir.

Mizah ve Din

Mizah ve gülme, dini gelenekte uzunca bir süre *mesafeli olunması gereken, sakıncalı olabilecek* konular arasında görülmüştür. Söz konusu tutumun, dini metin ve içeriklerde mizahı sınırlandıran, mizah ve gülmeye mesafeli olunması gerektiğine dair ima ve sözlerin bulunması ile ilgili olduğu söylenebilir. Söz gelimi İncil’de Hz. İsa’nın güldüğünden hiç bahsedilmemiş olması, mizahın inançlı insanların ciddiyetini ve Tanrı korkularını azaltacağına ilişkin düşünlmesi gibi nedenlerle Hristiyanlık asık suratlı bir din olarak algılanmaktadır (Bennett, 2011; Avcı, 2003).

Benzer şekilde, Kuran-ı Kerim’de geçen bazı¹ ayetlerde alaya alma, dalga geçme ve küçük görme gibi anlamlara gelen gülmenin, din tarafından tamamen kötü bir davranış ilan edilmiş dolayısıyla yasaklanmış gibi algılanmasına neden olabilmektedir. Diğer taraftan kutsal metinlerde peygamberlerin gülmesine yer verilmemesi ve tarihsel olaylarda gülmenin alaycı, aşağılayıcı, saldırgan yönünün eleştirilmesi dindarlar nazarında önyargılara neden olabilmekte ve dinlerin mizahı ve gülmeyi tamamen yasakladığı şeklinde yorumlara yol açabilmektedir.

Saroglou (2014) din ile mizah arasında mesafe olmasının “haklı” nedenleri olduğundan bahsetmektedir. Zira mizahın doğasında toplumsal normların ihlali ve bozuma uğraması, anlamsız bir dünya ihtimali ve anlamlar üzerine oyun vardır. Aynı zamanda sürprizi, kontrol kaybını, yenilik ve belirsizliğe açıklığı içeren mizah; ahlâk, hakikat ve sevgi ile ilgili olan şeylerin zarar görmesine neden olabilmektedir. Diğer taraftan din ise anlamlı bir dünya hayatını, yaşamdaki düzeni, kontrolün gerekliliğini (Saroglou, 2002a), yenilik ve belirsizlikteki sıkıntıyı (Schwartz & Huismans, 1995) kişiler arası ilişkilerde ahlâkî değerlere bağlı kalma sorumluluğunu (Saroglou, 2002b) vurgulamaktadır. Bu bağlamda din, otokontrolü ortadan kaldırdığı için ölçsüz gülmeye ve mizahın din ile uyuşmayan yönlerine mesafe koymuş ve onu eleştirmiştir.

¹ “Siz ise onlarla alay ediyordunuz. O kadar ki onlar size beni anmayı unutturdu. Onlara hep gülüyordunuz.” (Mü’minün, 110), “(Mûsâ) mucizelerimizi kendilerine getirince, bir de bakmışsın, o mucizelere gülüyorlar!” (Zuhruf, 47), “Şimdi siz gaflet içinde eğlenerek bu söze mi (Kur’an’a mı) şaşıyorsunuz, gülüyorsunuz da ağlamıyorsunuz?” (Necm, 59, 60, 61) ve “Ya da o memleketlerin halkları kuşluk vakti gülüp oynarken kendilerine azabımızın gelmesinden emin mi oldular?” (A’râf, 98)

Collicutt ve Gray (2012) ise din ile mizah arasındaki uyumsuzluğun sebeplerini altı madde ile açıklamaktadır. Bunlardan ilki “*kutsal karşısında mizahın dünyevi yönü*”dür. Zira bilindiği gibi din kutsalla ilgilenir. Mizahın nesnesini dünyevileştiren, değersizleştiren yönü kutsalı zedelemektedir. Dolayısıyla dindar insanların bu tür mizah anlayışına mesafeli tutum sergilemesi beklenen bir durumdur. İkinci olarak, “*inanca karşı alaycı mizah anlayışı*” gösterilebilir. Birçok peygamber dini öğretilerini anlatırken, kendilerine inananlar olduğu gibi inanmayıp alay eden ve bunu mizahi unsurlar kullanarak küçük gören, değersizleştiren karşıt görüşlü insanlar da olmuştur. Böylesi durumlarda dinler, mizahın alaycı yönüne mesafeli tavır takınmışlardır. Bir diğer neden de “*zarar veren tepkiler olarak muzaffer gülme ve nida*”dır. İnsanları ayırım gözetmeksizin iyi davranmayı, onlarla iyi geçinmeyi ve iyi iletişim kurmayı öğütleyen dinlerin bu tür gülme biçimini hoş görmesi düşünülemez. Dolayısıyla mizahın bünyesinde bulunan üstünlük göstergesi, galibiyet sevinci ile karşındakileri incitme gibi durumlar dinler tarafından hoş karşılanmamıştır. Dinlerin mizahta hoş görmediği bir diğer özellik de “*otokontrolü bozan gülme*” biçimidir. Bilindiği gibi dinler, insanların dengeli, kontrollü ve kendi davranışlarından sorumlu olduğu bir yaşam biçimini vurgulamaktadır. Gülmenin aşırı durumunda ise söz konusu denge ve kontrol zarar görmektedir. Dolayısıyla iki durum birbirinin karşısında yer almaktadır. Din ve mizah arasına mesafe koyan bir diğer neden ise “*otoriteyi sarsan mizah anlayışı*”dır. Mizahın en önemli özelliklerinden biri de isyan ve otoriteye başkaldırıdır. Bu özellik dinlerin otoriteye itaat ve uyumlu olma anlayışıyla çelişmektedir. Son olarak mizahın *absürd ve anlamsızlıktan beslenmesi* din ile ayrışma nedenlerinden biridir. Zira dinler, hayatta her şeyin bir anlamı olduğunu, tesadüfün, rastgele gerçekleşen herhangi bir şeyin olamayacağını vurgular. Kısaca din ve mizahın birbiriyle uyuşmayan yönleri, aralarında mesafe oluşmasına neden olmuştur.

Diğer taraftan, mizah ile dinin uyuşmayan yönlerinin olması ortak yönlerinin olmadığı anlamına gelmemektedir. İki kavramın azımsanmayacak ortak paydalarının olduğundan bahsedilebilir. Her şeyden önce din ve mizah insan hayatının iki önemli gerçeğidir. Yaşamın tamamında olmasa bile birçok yönünde etkili olmak dinin en önemli ideallerindendir. Mizah ise hayatın birçok alanında, kişiler arası ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde (Cann, Norman, Welbourne & Calhoun, 2008) yaşam doyumunu artırmada (Ay, Gökler ve Koçak, 2013) kendisine yer bulabilmektedir. Ayrıca mizahın, başa çıkma fonksiyonu sayesinde stresli yaşam olayları karşısında daha yapıcı bir görev üstlendiği söylenebilir (Kuiper & Nicholl, 2004; Abel, 2002; Szabo, 2003). Benzer bir şekilde dinî argümanlar da kişinin anlam veremediği ve çıkmaza girdiği

durumlarda alternatif anlamlar sunarak dinî başa çıkma ile bireyin psikolojisine katkı sağlayabilmektedir (Saroglou, 2014; Koenig, George & Titus, 2004; Park, 2005; Ayten, Göcen, Sevinç ve Öztürk, 2002; Özgen, 2014).

Mizah-din ilişkisinde mizah, dinî konularda kutsal değerleri profanlaştırmadığı ve küçük düşürmediği sürece ikisi arasında normal bir etkileşimden bahsedilebilir. Mizah ve din, başa çıkma örneğinde olduğu gibi birçok ortak amaca hizmet edebilecek niteliklere sahiptir (Capps, 2006). Bunu yaparken birbirlerinden de faydalandıklarını söylemek yanlış olmaz. Zira dinî literatürde çok sayıda mizahî ögenin olduğundan bahsedilebilir (bkz. Doğan, 2004; Doğan, 2006; Marzolph, 2000). Söz gelimi bazı yeni dini hareketlerde doğu ve antik yunan dinlerindeki benzeyen mizah ifadelerine ve hatta ritüelleşmiş kutsal kahkahaya rastlamak mümkündür (Saroglou, 2014). Bu bağlamda mizah – dindarlık ilişkisinin çok yönlü ve çok boyutlu olarak düşünölmeye ve değerlendirilmeye ihtiyacı olduğu görölmektedir.

Mizah ve din üzerine yapılan uygulamalı çalışmalara (Saroglou, 2002a; Saroglou & Anciaux, 2004) bakıldığında, dindar bireylerin mizaha karşı olumlu bir tutumda olmadıkları ve dindar olmayanlara göre mizahı daha az kullandıklarına yönelik bulgular elde edilmiştir. Bu durum araştırmacılar tarafından mizahın saçmalığı ortaya çıkarması, cinsellik, hazcılık ve saldırganlık dürtüleri içermesi gibi dinî ve ahlâkî kurallara ters düşen özellikleri nedeniyle dindarlar tarafından cazip bulunmamış olabileceği şeklinde yorumlanmıştır. Batı örnekleminde yapılan bu çalışmaların karşısında ölkemizde dindar bireylerin mizah anlayışlarının nasıl olduğu sorusu çalışmamızın temel problemini oluşturmaktadır. Yükseköğretim seviyesinde din eğitimi alan ve nispeten dindar olarak kabul edilebilecek ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışı hakkında fikir edinmeyi amaçlayan bu çalışma, ölkemizdeki farklı bölge ve üniversitelerdeki öğrencilere ulaşarak genel bir fikir vermek istemektedir.

Cevap Aranan Sorular

1. Yüksek din öğrenimi gören öğrencilerin, mizah anlayışı alt boyutlarına yaklaşımları nasıldır? Katılımcılar, mizah anlayışının hangi alt boyutuna daha fazla, hangisine daha az önem veriyorlar? İlahiyat lisans ve ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi (İDKAB) öğretmenliği bölümü öğrencileri arasında mizah anlayışı alt boyutlarında anlamlı bir farklılık var mı?

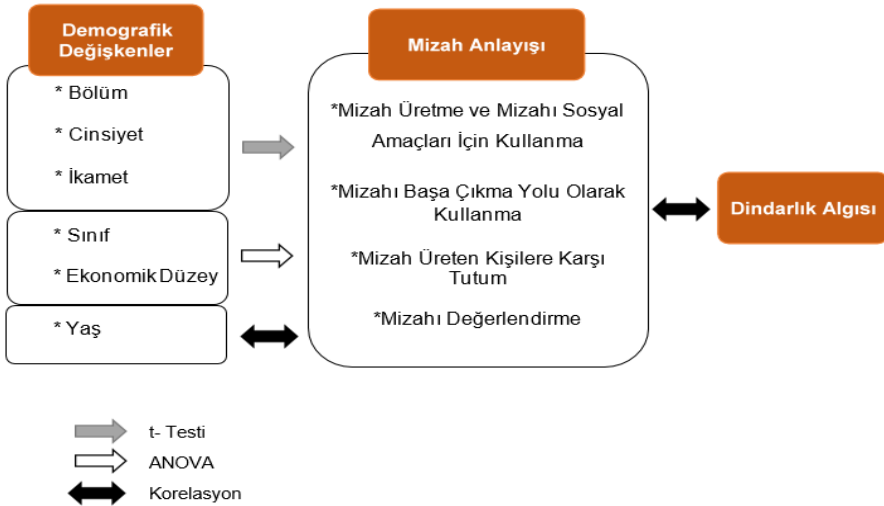
2. Öğrencilerin dindarlık algıları ile mizah anlayışı alt boyutları arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ilişkiler var mıdır?

3. İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışı demografik değişkenler açısından farklılaşmakta mıdır?

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Bu araştırma, yüksek din öğrenimi (İlahiyat lisans ve İDKAB öğretmenliği bölümü) gören öğrencilerin mizah anlayışına ilişkin algılarını belirlemeye yönelik tarama modelinde betimsel bir çalışmadır. Araştırma bulguları SPSS 20 programı ile işlenmiş; Bağımsız Gruplar t-Testi, Pearson Çarpım Moment Korelasyon Analizi ve Tek Yönlü Varyans Analizi istatistik teknikleri kullanılarak Mizah Anlayışı alt boyutları ile Dindarlık Algısı ve demografik değişkenler arasındaki ilişki ve farklılıklar analiz edilmiştir.



Şekil 1. Araştırmanın Modeli

Örneklem

2014-2015 eğitim-öğretim yılında yapılan bu çalışmaya Marmara, İstanbul, Erzurum, Çukurova, Dokuz Eylül ve Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden tesadüfi yöntemle seçilen 346 kişi katılmıştır. Bunlardan 186'sı (% 53,8) kız, 160'ı (% 46,2) ise erkektir. Katılımcıların yaş aralığı 17-38, yaş ortalaması ise 22.22'dir. Araştırmaya katılan öğrencilerin 202'si (% 58,4) İlahiyat Lisans bölümü, 144'ü (% 41,6) ise İDKAB öğretmenliği bölümünde eğitim görmektedirler. Sınıflarına göre dağılıma bakıldığında ise 1. sınıftan 71

(% 20,5), 2. sınıftan 63 (% 18,2), 3. sınıftan 112 (% 32,4) ve 4. sınıftan 97 (% 28,0) kişinin katıldığı görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin 294'ü (% 85,0) kentte (büyükşehir, il, ilçe), 52'si (% 15,0) kırdada (kasaba, köy) ikamet ettiğini belirtmiştir.

Veri Toplama Araçları

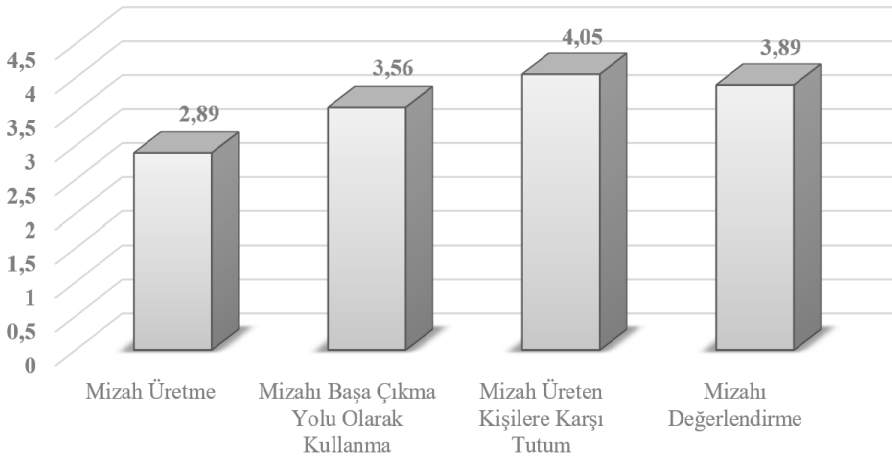
Kişisel Bilgi Formu: Kişisel bilgi formunda katılımcılara cinsiyet, yaş, aile gelir durumu, yaşamın çoğunun geçirildiği yer, akademik başarı durumu, okuduğu bölüm ve sınıf gibi sorular sorulmuştur. Ayrıca, araştırmaya katılanların dindarlık algısını belirlemek amacıyla, katılımcılara 6'lı likert tipi (1 = Dinle bir ilgim yok, 6 = Çok dindarım) bir ölçek uygulanmıştır.

Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği (ÇBMDÖ): Thorson ve Powell (1993a) tarafından geliştirilmiş; Aslan, Alparslan, Evlice, Aslan ve Cenkseven (1999) tarafından Türkçe'ye uyarlanmış 24 ifadeden oluşan 5'li likert tipi bir ölçektir. Ölçeğin ismi "Çok Boyutlu Mizah Duygusu" olarak Türkçe'ye kazandırılmış olmasına karşın "sense of humor" ifadesinin "mizah anlayışı" olarak çevrildiğinde anlatılmak isteneni daha iyi karşılayacağı düşünüldüğü için makede mizah duygusu yerine mizah anlayışı ifadesi kullanılmıştır. Ölçeğin maddeleri, (1) "bana hiç uygun değil" ve (5) "bana tamamıyla uygun" arasında değişen 5'li likert tarzda yanıtlanmaktadır. Olumsuz ifadeler içeren maddeler tersten, 5-1 olarak puanlanmıştır. Ölçekten alınabilecek en düşük puan 24, en yüksek puan 120'dir. Ana bileşenler ve Oblimin rotasyonu yöntemleri kullanılarak yapılan faktör analizi sonucu, toplam varyansın %54.8'ini açıklayabilen ve özdeğeri 1'in üzerinde olan ölçeğin dört alt boyutunun olduğu doğrulanmıştır. Birinci alt boyut, *mizah üretme ve mizahı sosyal amaçları için kullanma* (M.Ü.), ikinci alt boyut *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* (M.B.K), üçüncü alt boyut *mizah üreten kişilere karşı tutum* (M.T.), dördüncü alt boyut ise *mizahı değerlendirme* (M.D.)dir. "Mizah üreten insanları takdir ederim." ifadesi birden fazla faktöre yüklenme yaptığı için analize alınmamıştır. Ölçeğin Cronbach alfa katsayısı 0. 88'dir.

Bulgular

Mizah Anlayışı ve Dindarlıkla İlgili Bulgular

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışı alt boyutlarına verdikleri önem sırası ortalamalar üzerinden Şekil 2'de gösterilmiştir.



Şekil 2. Mizah Anlayışı Alt Boyutları Önem Sırası (Ort.)

Ortalamalara bakılacak olursa, *mizah üreten kişilere karşı tutum* ($\bar{x}=4.05$), *mizahı değerlendirme* ($\bar{x}=3.89$), *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* ($\bar{x}=3.56$) ve *mizah üretme* ($\bar{x}=2.89$) şeklinde bir sıralamanın ortaya çıktığı görülecektir. *Mizah üreten kişilere karşı tutum* en çok önemsenen boyut olarak ön plana çıkarken, *mizah üretme* boyutunun son sırada kalması ise ilgi çekici bir sonuç olmuştur. Araştırmada cevap aranan sorulardan olan “İlahiyat lisans ve İDKAB öğretmenliği bölümü öğrencileri arasında mizah anlayışı alt boyutlarında anlamlı bir farklılık var mı?” ifadesine ilişkin yapılan bağımsız gruplar t-testi analizi sonuçları Tablo 1’de sunulmuştur.

Tablo 1

Mizah Anlayışı Alt Boyutlarının Bölüme Göre Analizi (t-testi)

| Alt Boyut | Bölüm | N | \bar{X} | S | t | sd | p |
|-----------|----------|-----|-----------|-----|--------|-----|------|
| M.Ü. | İlahiyat | 202 | 2.77 | .90 | -2.848 | 344 | .005 |
| | DKAB | 144 | 3.04 | .84 | | | |
| M.B.K. | İlahiyat | 202 | 3.50 | .69 | -1.478 | 344 | .140 |
| | DKAB | 144 | 3.62 | .76 | | | |
| M.T. | İlahiyat | 202 | 4.06 | .62 | .624 | 344 | .533 |
| | DKAB | 144 | 4.01 | .67 | | | |
| M.D. | İlahiyat | 202 | 3.83 | .82 | -1.597 | 344 | .111 |
| | DKAB | 144 | 3.97 | .86 | | | |

Tablo-1’de görüldüğü gibi İDKAB bölümü öğrencileri ortalamalar üzerinden ilahiyat lisans bölümü öğrencilerinden mizah üretme, mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma ve mizahı değerlendirme alt boyutlarından daha fazla puan alırken, mizah üreten kişilere karşı tutum alt boyutunda tersi ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar içerisinde anlamlılık seviyesine ulaşabilen tek farklılık mizah üretme alt boyutunda görülmüştür [t(346): -2.848, p<0.05]. Buna göre İDKAB bölümü öğrencilerinin İlahiyat lisans bölümü öğrencilerine göre mizah konusunda daha üretken olduklarını söylemek mümkündür. Dindarlık algısı ile mizah anlayışı alt boyutları arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ilişkiler olup olmadığını belirlemek için yapılan Pearson Korelasyon analiz sonuçları Tablo 2’de sunulmuştur.

Tablo 2

Dindarlık Algısı ile Mizah Anlayışı Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Dair Pearson Korelasyon Sonuçları

| Mizah Anlayışı Alt Boyutları | Dindarlık Algısı | | |
|---------------------------------|------------------|-------|------|
| | N | r | p |
| M.Ü. | 334 | .031 | .578 |
| M.B.K. | 334 | .000 | .993 |
| M.T. | 334 | .113* | .039 |
| M.D. | 334 | .025 | .648 |

*p<.05

Tablo 2’deki sonuçlara göre dindarlık algısı ile *mizah üretme* (r=.031, p>.05), *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* (r=.000, p>.05) ve *mizahı değerlendirme* (r=.025, p>.05) alt boyutları arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ilişki söz konusu değildir. Dindarlık algısı ile *mizah üreten kişilere karşı tutum* (r=.113, p<.05) arasında ise pozitif yönde anlamlı ilişki vardır. Diğer bir ifadeyle, dindarlık algısına verilen puanlar arttıkça mizaha ve mizah yapanlara karşı tutum puanları da artmıştır.

Mizah Anlayışı ve Demografik Değişkenlerle İlgili Bulgular

Öğrencilerin Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği’nden almış oldukları toplam ortalama puanlarının cinsiyete göre anlamlı bir fark oluşturup oluşturmadığını bulmak için yapılan Bağımsız Gruplar t-Testi sonuçları Tablo-3’te gösterilmiştir.

Tablo 3

Mizah Anlayışı Alt Boyutlarının Cinsiyete Göre Analizi (t-testi)

| Alt Boyut | Cinsiyet | N | \bar{X} | S | t | sd | p |
|-----------|----------|-----|-----------|-----|--------|-----|------|
| M.Ü. | Kız | 186 | 2.77 | .88 | -2.657 | 344 | .008 |
| | Erkek | 160 | 3.02 | .87 | | | |
| M.B.K. | Kız | 186 | 3.70 | .72 | 4.160 | 344 | .000 |
| | Erkek | 160 | 3.38 | .69 | | | |
| M.T. | Kız | 186 | 4.15 | .58 | 3.515 | 344 | .001 |
| | Erkek | 160 | 3.91 | .69 | | | |
| M.D. | Kız | 186 | 3.99 | .83 | 2.460 | 344 | .014 |
| | Erkek | 160 | 3.77 | .84 | | | |

Tablo 3'te görüldüğü gibi kızların *mizah üretme* alt boyutuna ilişkin aritmetik ortalama puanı 2.77 iken, erkeklerin aritmetik ortalama puanı 3.02'dir. Yapılan t-testi analizi sonucunda öğrencilerin *mizah üretme* alt boyutunda ($t_{(344)} = -2.657$, $p < .05$) cinsiyete göre anlamlı farklılaşmanın olduğu, erkek öğrencilerin kızlara göre *mizah üretme* boyutundan daha fazla puan aldığı saptanmıştır. Tablo 3'e tekrar bakıldığında, *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* ($t_{(344)} = 4.160$, $p < .05$), *mizahı üreten kişilere karşı tutum* ($t_{(344)} = 3.515$, $p < .05$) ve *mizahı değerlendirme* ($t_{(344)} = 2.460$, $p < .05$) alt boyutlarında ise kız öğrencilerin erkek öğrencilere göre daha fazla puan aldıkları ve bu farkın anlamlılık seviyesinde olduğu görülmektedir.

Tablo 4

Mizah Anlayışı Alt Boyutlarının İkamete Göre Analizi (t-testi)

| Alt Boyut | İkamet | N | \bar{X} | S | t | sd | p |
|-----------|--------|-----|-----------|-----|-------|-----|------|
| M.Ü. | Kent | 294 | 2.89 | .89 | .137 | 344 | .891 |
| | Kır | 52 | 2.87 | .85 | | | |
| M.B.K. | Kent | 294 | 3.57 | .73 | 1.315 | 344 | .189 |
| | Kır | 52 | 3.43 | .69 | | | |
| M.T. | Kent | 294 | 4.06 | .62 | 1.364 | 344 | .177 |
| | Kır | 52 | 3.91 | .75 | | | |
| M.D. | Kent | 294 | 3.91 | .84 | 1.291 | 344 | .198 |
| | Kır | 52 | 3.75 | .86 | | | |

Mizah anlayışı alt boyutlarına etkisi sorgulanan bir diğer değişken öğrencilerin ikamet ettiği yerin özellikleridir. İkamet edilen yerin özelliğine göre Mizah Anlayışı alt boyutlarının tamamında kentte yaşayanlar kırdaki yaşayanlara göre daha fazla puan almış, Tablo 4'te sunulan veriler, farklılıkların anlamlı olduğunu göstermiştir. Ancak, bağımsız gruplar t-testi analiz sonuçları bu farklılıkların [*mizah üretme* ($t_{(344)} = .137$, $p > .05$), *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* ($t_{(344)} = 1.315$, $p > .05$), *mizah üreten kişilere karşı tutum* ($t_{(344)} = 1.364$, $p > .05$) ve *mizahı değerlendirme* ($t_{(344)} = 1.291$, $p > .05$)] alt boyutlarında anlamlılık seviyesine ulaşmadığını söylemektedir.

Tablo 5

Öğrencilerin Sosyoekonomik Durumlarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

| Mizah Anlayışı Alt Boyutu | Ekonomik Durum | N | \bar{X} | S | F | p | Hochberg's GT2 |
|---------------------------|----------------|-----|-----------|-----|-------|------|----------------|
| M.Ü. | Alt | 36 | 2.77 | .91 | | | |
| | Orta | 254 | 2.82 | .86 | 5.652 | .004 | Üst - Orta. |
| | Üst | 56 | 3.24 | .89 | | | Üst - Alt |
| | Toplam | 346 | 2.88 | .88 | | | |
| M.B.K. | Alt | 36 | 3.55 | .78 | | | |
| | Orta | 254 | 3.53 | .69 | .922 | .399 | |
| | Üst | 56 | 3.67 | .82 | | | |
| | Toplam | 346 | 3.55 | .72 | | | |
| M.T. | Alt | 36 | 3.96 | .74 | | | |
| | Orta | 254 | 4.05 | .63 | .365 | .694 | |
| | Üst | 56 | 4.03 | .67 | | | |
| | Toplam | 346 | 4.04 | .65 | | | |
| M.D. | Alt | 36 | 3.98 | .89 | | | |
| | Orta | 254 | 3.83 | .86 | 2.189 | .114 | |
| | Üst | 56 | 4.08 | .72 | | | |
| | Toplam | 346 | 3.89 | .84 | | | |

Tablo-5'de görüldüğü gibi Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) sonuçlarında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin *mizah üretme* alt boyutunda ekonomik duruma göre anlamlı bir fark bulunmuştur [$F_{(2-343)}= 5.652$, $p<.05$]. Farkın hangi gruplar arasında olduğunu bulmak için grup sayıları arasındaki farkın büyük olduğu durumlarda daha sağlıklı sonuçlar veren Hochberg's GT2 testi kullanılmıştır. Hochberg's GT2 testinin sonuçlarına göre, sosyoekonomik bakımından üst düzeyde olduklarını ifade eden öğrencilerin ($\bar{x}=3.24$) *mizah üretme* puanlarının, orta düzeyde olan ($\bar{x}=2.82$) ve alt düzeyde olan öğrencilerden ($\bar{x}=2.77$) daha yüksek olduğu saptanmıştır.

Tablo 5'e tekrar bakıldığında, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* [$F_{(2-343)}= .922$, $p>.05$], *mizah üreten kişilere karşı tutum* [$F_{(2-343)}= .365$, $p>.05$] ve *mizahı değerlendirme* [$F_{(2-343)}= 2.189$, $p>.05$] alt boyutlarında sosyoekonomik duruma göre anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir.

Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıfa göre mizah anlayışı alt boyutlarında anlamlı farklılık olup olmadığını tespit etmek için yapılan ANOVA sonuçları Tablo 6'da sunulmuştur.

Tablo 6

Öğrencilerin Sınıflarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

| Mizah Anlayışı Alt Boyutu | Sınıf | N | \bar{X} | S | F | p |
|---------------------------|--------|-----|-----------|-----|-------|------|
| M.Ü. | 1 | 71 | 2.82 | .88 | 1.949 | .122 |
| | 2 | 63 | 3.06 | .83 | | |
| | 3 | 112 | 2.92 | .89 | | |
| | 4 | 97 | 2.74 | .87 | | |
| | Toplam | 343 | 2.87 | .88 | | |
| M.B.K | 1 | 71 | 3.42 | .73 | .874 | .455 |
| | 2 | 63 | 3.59 | .73 | | |
| | 3 | 112 | 3.59 | .72 | | |
| | 4 | 97 | 3.55 | .70 | | |
| | Toplam | 343 | 3.54 | .72 | | |
| M.T. | 1 | 71 | 4.05 | .64 | .455 | .714 |
| | 2 | 63 | 3.95 | .66 | | |
| | 3 | 112 | 4.05 | .67 | | |
| | 4 | 97 | 4.07 | .62 | | |
| | Toplam | 343 | 4.04 | .65 | | |

| | | | | | | |
|------|--------|-----|------|-----|-------|------|
| | 1 | 71 | 3.74 | .88 | | |
| | 2 | 63 | 3.83 | .97 | | |
| M.D. | 3 | 112 | 3.99 | .78 | 1.352 | .257 |
| | 4 | 97 | 3.88 | .79 | | |
| | Toplam | 343 | 3.88 | .84 | | |

Tablo-6'da görüldüğü gibi tek faktörlü varyans analizi sonuçlarında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin *mizah üretme* [$F_{(5-337)}= 1.949, p>.05$], *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* [$F_{(5-337)}= .874, p>.05$], *mizah üreten kişilere karşı tutum* [$F_{(2-343)}= .455, p>.05$] ve *mizahı değerlendirme* [$F_{(2-343)}= 1.352, p>.05$] alt boyutlarında sınıfa göre anlamlı bir fark ortaya çıkmamıştır.

Yaş ile mizah anlayışı alt boyutları arasında anlamlılık seviyesine ulaşan ilişkiler olup olmadığını belirlemek için yapılan Pearson Korelasyon analiz sonuçları Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7

Yaş ile Mizah Anlayışı Alt Boyutları Arasındaki İlişkiye Dair Pearson Korelasyon Sonuçları

| Mizah Anlayışı | Yaş | | |
|----------------|-----|--------|------|
| | N | r | p |
| M.Ü. | 335 | -.094 | .086 |
| M.B.K. | 335 | -.115* | .036 |
| M.T. | 335 | -.034 | .533 |
| M.D. | 335 | -.085 | .121 |

* $p<.05$

Tablo 7'deki sonuçlara bakıldığında, yaş değişkeninin mizah anlayışı alt boyutlarının tamamı ile negatif yönde korelasyona sahip olduğu görülmektedir. Yani yaş arttıkça mizahla ilgili maddelere verilen puanlar düşmektedir. Ancak Pearson Korelasyon sonuçlarına göre, yaş ile *mizah üretme* ($r=-.094, p>.05$), *mizah üreten kişilere karşı tutum* ($r=-.034, p>.05$) ve *mizahı değerlendirme* ($r=-.085, p>.05$) alt boyutları arasındaki ilişkiler anlamlılık seviyesinde değildir. Yalnızca *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* ($r=-.115, p<.05$) arasındaki korelasyon anlamlılık seviyesine ulaşmıştır.

Tartışma ve Sonuç

Araştırma bulgularına göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışı alt boyutlarına verdikleri önem düzeyleri, *mizah üreten kişilere karşı tutum*, *mizahı değerlendirme*, *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* ve *mizah üretme* (ve *mizahı sosyal amaçları için kullanma*) şeklinde bir sıralama ortaya çıkarmıştır (Şekil-2). Karikatürden hoşlanma, mizah yapılan ortamlardan keyif almayı ve şakaların insanları neşelendiren etkinlikler olduğunu içeren *mizah üreten kişilere karşı tutum* boyutunun diğer alt boyutların önüne geçmesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizaha ve mizah yapan kişilere karşı olumlu tutumunu göstermektedir. Bunun yanı sıra; nüktedan olarak tanınmak, insanları güldürüp eğlendirebilme, mizahta orijinal olma ve sıradan şeyleri komik şekilde anlatabilme gibi mizahı etkin biçimde kullanma anlamlarına gelen *mizah üretme* ve *mizahı sosyal amaçlar için kullanma* alt boyutunun son sırada olması, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah üretme hususunda çekingen bir tavır sergiledikleri şeklinde yorumlanabilir. Sıralamadaki diğer alt boyutlara dikkat edildiğinde mizah hakkındaki onaylayıcı ve takdir edici maddeleri barındıran *mizahı değerlendirme* boyutu, mizahı stres ve problemlere karşı başa çıkma yöntemi olarak kullanma boyutundan daha fazla önemsenmiştir. Bu durum, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mizah hakkında olumlu tutumlara sahip olduklarına, mizahı onayladıkları ve mizahi içeriklerin hayatlarında bulunmasından mutluluk duyduklarını ancak mizahı etkin biçimde kullanma ve *mizah üretme* hususunda nispeten çekingen olduklarına işaret etmektedir. Söz konusu sonuç, literatürde mevcut olan dindarlığın mizah üretmeye sınırlandırıcı etkide bulunduğuna yönelik görüşleri doğrular nitelikte bir veri olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan Saroglou ve Scariot'un (2002d) Belçika Louvain Katolik Üniversitesi öğrencileri örnekleminde yaptığı araştırmada dindarlık ile mizah yaratıcılığı arasında negatif yönde anlamlı ilişkiler tespit etmesi de çalışmamızla uyumlu bir sonuç olmuştur. Kültürümüzde *ağır ol molla desinler* atasözünün ciddi ve vakarlı durmanın dindarlığın bir gerekliliği olduğunu ifade etmesi tesadüf değildir.

İlahiyat lisans ile İDKAB bölümü öğrencileri arasında mizah anlayışı alt boyutlarından *mizah üretme*, bir diğer deyişle sosyal ortamda mizahı kullanma açısından anlamlılığa ulaşan farklılıklar tespit edilmiştir (Tablo-1). İDKAB bölümü öğrencileri ilahiyat lisans bölümü öğrencilerine göre *mizah üretme* hususunda daha fazla puan almışlardır. Bu durum yoğun din dersi alan ilahiyat lisans bölümü öğrencilerinin, din ile mizahın birbiriyle uyuşmayan özelliklerinin etkisini İDKAB bölümü öğrencilerine göre daha fazla hissetmiş olması ile açıklanabilir. Zira dünya hayatının anlamlılığını, yaşamdaki düzeni,

kişiler arası ilişkilerde sorumluluğu vurgulayan din; toplumsal normların ihlalden, anlam bozumundan, kişilerarası ilişkileri zora sokabilecek (küfür, müstehcen içerikli, agresif ve alay içeren) mizahi öğelerden, ölçsüz gülme ve sürprizlerden beslenen mizahı sınırlandırmak ister (Doğan, 2004; Altınay, 2004). Kısaca, dinin mizahı kendi ölçüsüne göre sınırlandırması yoğun din eğitimi alan öğrencilerin mizah üretkenliği hususunda daha çekingen olmasını etkilemiş olabilir. Diğer taraftan, İDKAB bölümü öğrencilerinin aldığı sınıf yönetimi ve eğitim psikolojisi gibi dersler aracılığıyla mizahın ders başarısını ve öğrenilen bilgilerin kalıcılığını olumlu yönde etkilediğine (Savaş, 2003; Çelik, 2014; Şahin, 2010) yönelik formasyona sahip olmaları, onların, ilahiyat lisans öğrencilerine nispetle mizaha daha fazla önem verdiği sonucunu açıklayabilir.

Dindarlık algısı ile mizah anlayışı alt boyutları arasındaki ilişkilere baktığında yalnızca *mizah üreten kişilere karşı tutum* boyutu arasında pozitif yönde anlamlı bir korelasyon bulunmuştur (Tablo-2). Bu sonuç, dindarlık algısından yüksek puan alan öğrencilerin, mizaha ve mizahla ilgilenen kişilere karşı olumlu bir tutum içinde oldukları; şaka yapmayı ve karikatürleri insanların neşelenmesine katkı sağlayıcı etkisini onayladıkları; fıkra anlatan espriy yapan kişilerin yanında olmaktan mutluluk duydukları ve şaka yapılan ortamlarda kendilerini rahat hissettikleri anlamına gelmektedir. Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, din ile mizahın uyuşmayan yönleri mizah üretkenliğini sınırlandırır da öğrencilerin mizaha tamamen olumsuz bakmasına neden olmamaktadır. Bunda dinin mizah ile ortak amaçları ve fonksiyonlarının da bulunmasının (sorunlarla başa çıkma ve iletişimi kolaylaştırma gibi), mizahın son yıllarda mutlu ve sağlıklı olmayla ilişkilendirilmesi ve nitelikli insan özelliği olarak ön plana çıkmasının etkileri olabilir. Nitekim son yıllarda pozitif psikoloji araştırmalarında mizah, 24 karakter özelliği arasında sayılmaktadır (Akin ve Bilgin, 2015).

Mizah anlayışı ile cinsiyet arasında anlamlı farklılığın olup olmadığına bakıldığında, *Mizah üretme* boyutunda erkeklerin kızlara göre; *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma*, *mizah üreten kişilere karşı tutum* ve *mizahı değerlendirme* boyutunda ise kızların erkeklere nispetle daha fazla puan aldıkları ve bu puan farkının anlamlılık seviyesine ulaştığı tespit edilmiştir (Tablo-3). Bu sonuçlara göre erkek öğrencilerin, kız öğrencilere göre fıkra anlatma, esprili ve muzip sözler üretme, şaka yapma hususunda daha istekli ve etkin oldukları söylenebilir. Diğer taraftan kız öğrenciler ise mizah üretmeyi tercih etmeseler de mizahı günlük sıkıntı ve stresten uzaklaşma adına kullanma, mizahı onaylama, mizah yapan kişilere ilgi gösterme ve mizahi unsurları takdir etme gibi konularda erkek öğrencilerden farklılaştıkları araştırma bulgularınca destek-

lenmektedir. (Martin, Puhlik-Doris, Larsen, Gray & Weir, 2003; Thorson & Powell, 1993b). Söz konusu farklılıkları toplumun cinsiyete yüklediği anlam ve onlardan beklentileri ile açıklamak mümkündür. Zira mizah üretmek, gülmek ve güldürmek özellikle kızlar açısından düşünüldüğünde geleneksel rol beklentileri ile uyuşmayabilir. Ancak erkekler bu konuda daha rahat yetiştirilirler. Elbette bu durumu genellemek (kültürel özellikler taşıdığı için) mümkün değildir. Çünkü kültürlerarası araştırma sonuçları genellikle birbirinden farklı bulgulara işaret etmektedir. Boyle ve Joss-Reid'in (2004) Avustralyalı öğrencilerde, Jose ve arkadaşlarının (2007) Portekiz örneğinde, Esterhuysen ve arkadaşlarının (2013) Güney Afrikalı ergenlerde ve Tariq ve Khan'ın (2013) Pakistanlı lise ve üniversite öğrencileri örneğinde yaptığı araştırmalarda mizah anlayışı ile cinsiyet arasında anlamlı farklılık tespit edilememiştir. Diğer taraftan Madhan ve arkadaşlarının (2013) Hindistan'da diş hekimliği fakültesi öğrencileri ile yaptığı araştırmada ise mizah anlayışı hususunda erkek öğrenciler kız öğrencilere göre daha puan almışlar, aradaki bu fark anlamlılık seviyesine ulaşmıştır. Benzer şekilde Saroglou (2002c)'nun mizah yaratıcılığı hususunda erkeklerin karşı cinse göre daha çok puan aldığı çalışması mevcuttur.

Öğrencilerin ikamet ettikleri yerin özelliğine göre mizah anlayışı alt boyutlarında anlamlı farklılık ortaya çıkmamıştır (Tablo-4). Şehir merkezlerinde ya da köy ve kasabada ikamet ediyor olmak öğrencilerin mizaha yaklaşım tarzlarını çok fazla etkilememiştir. Bu sonuç, mizahın mekân fark etmeksizin insanî bir edim olduğuyla açıklanabilir. Zira mizah insanın olduğu her yerde vardır. Belki ikamet edilen yerin özelliği mizahın türünü ya da içeriğini değiştirebilir; ancak normal koşullarda *mizah üretme*, *mizahı kullanma* ve *mizah üreten kişilere karşı tutum* gibi mizahî edimlerin ikamete göre farklılık oluşması beklenen bir sonuç değildir.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyoekonomik düzey bakımından yalnızca *mizah üretme* alt boyutunda anlamlı bir fark bulunmuştur (Tablo-5). Buna göre sosyoekonomik olarak üst düzeyde bulunan öğrenciler, orta ve alt düzeyde olanlara göre daha yüksek puan almışlardır. Diğer bir ifadeyle sosyoekonomik bakımından üst düzeyde olan öğrencilerle, orta ve alt düzeyde olanlar arasında nüktedan olma, mizahı sıklıkla kullanma ve insanları güldürme yeteneğini temsil eden *mizah üretme* konusunda anlamlı farklılık vardır. Literatürde benzer sonuçlara rastlanmıştır. Ay ve arkadaşları (2013) tarafından yapılan bir çalışmada kendilerini üst sosyoekonomik düzeyde algılayan öğrenciler, mizahı gündelik hayatında kullanma, ilişkileri kolaylaştırma ve grupta kabul görme gibi amaçlar için kullanmaktadır. Kuzgun (1987) tarafın-

dan yapılan ve bireyin psikolojik ihtiyaçlarının bulunduğu sosyoekonomik düzeye göre farklılık gösterip göstermediğini araştıran bir çalışmada alt sosyoekonomik düzeyde bulunanların itaat ve uyum, üst sosyoekonomik düzeyde bulunanların ise bağımsızlık, özerklik, kendine güven, başkalarına hâkim olma, otoriteye ve geleneklere karşı çıkmayla karakterize edilen bir ihtiyaç örneğine sahip oldukları saptanmıştır. Takdir edilir ki, üst sosyoekonomik düzeyde bulunan öğrencilerin karakteristik özellikleri mizah anlayışını çağrıştırmakta ve hatta mizah anlayışına sahip olan kişilerde karşılaşılan kişilik özellikleri arasında yer almaktadır (Thorson & Powell, 1993c).

Öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıfa göre mizah anlayışı alt boyutlarında anlamlı bir farklılık tespit edilememiştir (Tablo-6). Yani sınıflar arası mizaha bakış açısı ve tutum açısından belirgin bir farklılık gözlenmemiştir. Ancak Madhan ve arkadaşlarının (2013) çalışmasında ise 3.,4., ve 5. sınıf ile 1. ve 2. sınıf arasında ve 5. sınıf ile 3. sınıf arasında üst sınıfların daha yüksek puan aldığı, ve bu farkın anlamlılık seviyesine ulaştığı tespit edilmiştir. Araştırmacılar bu durumu Diş Hekimliği Fakültesi öğrencilerinin üst sınıflara doğru ders yoğunluğunun artmasına paralel olarak stresin artması ve öğrencilerin bu stresi yenmek için mizahı başa çıkma olarak kullandıkları için mizah anlayışı puanlarının artmış olabileceği şeklinde yorumlamışlardır.

Son olarak yaş ile mizah anlayışı alt boyutları arasındaki ilişkilere baktığımızda yaş değişkeninin mizah anlayışı alt boyutlarının tamamı ile negatif yönde korelasyona sahip olduğu görülmektedir (Tablo-7). Diğer bir ifadeyle yaş arttıkça mizahla ilgili maddelere verilen puanlar düşme eğilimindedir. Ancak söz konusu korelasyon yalnızca *mizahı başa çıkma yolu olarak kullanma* alt boyutunda anlamlılık seviyesine ulaşmıştır. Bu sonuca göre, yaş arttıkça öğrencilerin günlük problemleri ve stresi yenme hususunda mizaha daha az başvurdukları söylenebilir. Benzer şekilde Jose ve arkadaşları (2007) *mizah anlayışı* toplam puanı ile *mizah üreten kişilere karşı tutum* alt boyutu ile yaş arasında olumsuz ilişki tespit etmiştir.

Sonuç olarak, ilahiyat lisans ve İDKAB öğrencilerinin mizah anlayışları ve dindarlık algıları arasındaki ilişkinin araştırıldığı bu çalışmada İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin, gülmeye ve mizaha yönelik olumsuz bir tavır ve tutumda olmadıkları tespit edilmiştir. Araştırma sonuçları, mizah üretme ve mizahı günlük hayatta etkin kullanma hususunda nispeten çekingen olsalar da öğrencilerin mizah üreten kişileri takdir ettiklerini, mizahı onayladıklarını ve mizaha karşı olumlu tutum geliştirdiklerini ortaya koymuştur. Diğer taraftan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah anlayışları ile dindarlık algıları arasında mizaha ve mizahçılara karşı tutum konusunda pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu

görölmüştür. Buradan hareketle, yüksek din eğitimi alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mizah konusunda yaratıcı ve üretken olmasalar da, mizaha ilgili duydukları ve mizaha karşı olumlu tutum geliştirdikleri sonucuna varılabilir.

Örneklemin İlahiyat Fakülteleri öğrencilerinden oluşması, bu araştırmanın en önemli sınırlılığıdır. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda mizah anlayışı, daha geniş örneklerde incelenebilir, farklı bölümlerle karşılaştırılmalı çalışmalar yapılabilir ve farklı değişkenlerle olan ilişkileri araştırılabilir. Yapılan bu çalışmanın bir ön çalışma niteliğinde olduğu, bundan sonra araştırma yapacak araştırmacılara ışık tutacağı ve literatüre katkı sağlayacağı umut edilmektedir.

Kaynakça

- Abel, M. H. (2002). Humor, stress, and coping strategies. *International Journal of Humor Research*, 15(4), 365-381.
- Akın, A., ve Bilgin, O. (2015). Çocuklar İçin Çok Boyutlu Mizah Anlayışı Ölçeği'nin Türkçe formu: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Journal of International Social Research*, 8(37), 684-688.
- Allport, G. W. (1961). *Pattern and growth in personality*. New York: Holt, Rinehart&Winston.
- Altınay, R. (2004). İslâm mizahının ortaya çıkışı ve ilk örnekleri. *Nüşa*, 15, (Sayfa Numarası Yok). <http://www.doguedebiyati.com/nusha.htm> adresinden 9 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Aslan, H. S., Alparslan, Z. N., Evlice, Y. E., Aslan, O., ve Cenkseven, F. (1999). Çok Boyutlu Mizah Duygusu Ölçeği: Faktör yapısı, güvenirlik ve geçerlik çalışması. *Psikiyatri Psikoloji Psikofarmakoloji Dergisi*, 7(1), 33-39.
- Avcı, A. (2003). Toplumsal eleştiri söylemi olarak mizah ve gülmece. *Birikim*, 166, (Sayfa Numarası Yok), <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/3891/toplumsal-elestiri-soylemi-olarak-mizah-ve-gulmece#.V-xTejLBLaY> adresinden 4 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ay, Ö., Gökler, R. ve Koçak, R. (2013). Mizah tarzları, yaratıcılık ve yaşam doymu: Ortaöğretim öğrencileri üzerinde bir inceleme. *International Journal of Social Science*, 6(6), 739-767.
- Ayten, A., Göcen, G., Sevinç, K. ve Öztürk, E. (2012). Dini başa çıkma, şükür ve hayat memnuniyeti ilişkisi: Hastalar, hasta yakınları ve hastane çalış-

- şanları üzerine amprik bir araştırma. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12(2), 45-79.
- Bennett, D. J. (2011). The humor of Christ: A different methodological approach. *Humor: International Journal of Humor Research*, 24(3), 349-356.
- Boyle, G. J., & Joss-Reid, J. M. (2004). Relationship of humor to health: A psychometric investigation. *British Journal of Health Psychology*, 9, 51-66.
- Cann, A., Norman, M. A., Welbourne, J. L., & Calhoun, L. G. (2008). Attachment styles, conflict styles and humour styles: Interrelationships and associations with relationship satisfaction. *European Journal of Personality*, 22(2), 131-146.
- Capps, D. (2006). Religion and humor: Estranged bedfellows. *Pastoral Psychology*, 54(5), 413-438.
- Collicutt J. & Gray, A. (2012). A merry heart doeth good like a medicine: Humor, religion and wellbeing. *Mental Health, Religion & Culture*. 15 (8), 759-778.
- Çelik, B. (2014). Dokuzuncu sınıf bilgi ve iletişim teknolojisi dersinde mizah ve kavram karikatürü kullanımının öğrenci başarısı, tutumu, kaygısı ve kalıcılığa etkisi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dixon, P., Willingham, W. K., Chandler, C. K., & McDoughal, K. (1986). Relating social interest and dogmatism to hapiness and sense of humor. *Individual Psychology: Journal of Adlerian Theory, Research & Practice*, 42(3), 421-427.
- Doğan, Y. (2004). Hz. Peygamber ve mizah. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 8(2), 191-203.
- Doğan, Y. (2006). Emeviler döneminde mizahı etkileyen faktörler. *İstem*, 4(8), 2006, 209-236.
- Esterhuysen, K. G., Nortje, N., Pienaar, A., & Beukes, R. B. (2013). Sense of humour and adolescents' cognitive flexibility. *South African Family Practice*, 55(1), 90-95.
- Freud, S. (2012). *Espriler ve bilinçdışı ile ilişkileri*, Emre Kapkın (çev.), İstanbul: Payel Yayıncılık.
- José, H., Parreira, P., Thorson, J. A., & Allwardt, D. (2007). A factor-analytic study of the multidimensional sense of humor scale with a Portuguese sample. *North American Journal of Psychology*, 9(3), 595-610.

- Koenig, H. G., George, L. K., & Titus, P. (2004). Religion, spirituality, and health in medically ill hospitalized older patients. *Journal of the American Geriatrics Society*, 52(4), 554-562.
- Kuiper, N. A., & Nicholl, S. (2004). Thoughts of feeling better? Sense of humor and physical health. *Humor: International Journal of Humor Research*, 17(1/2), 37-66.
- Kuzgun, Y. (1987). Sosyo-ekonomik düzey ve psikolojik ihtiyaçlar. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1-2, 55-68.
- Kur'an-ı Kerim Meali* (2015). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
- Madhan, B., Barik, A. K., Patil, R., Gayathri, H., & Reddy, M. S. R. (2013). Sense of humor and its association with psychological disturbances among dental students in India. *Journal Of Dental Education*, 77(10), 1338-1344.
- Martin, R. (2007). *Psychology of humor: An integrative approach*. United States of America: Elsevier Academic Press.
- Martin, R., Puhlik-Doris, P., Larsen, G., Gray, J., & Weir, K. (2003). Individual differences of uses of humor and their relation to psychological well-being: Development of Humor Styles Questionnaire. *Journal of Research in Personality*, 37(1), 48-75.
- Marzolph, U. (2000). The Quran and jocular literature. *Arabica*, 47(3/4), 478-487.
- Maslow A. (1970). *Motivation and Personality*, New York: Harper and Row Publishers.
- Özgen, G. (2014). Üsküdar bölgesinde görev yapan öğretmenlerin mizah tarzları ve dini başa çıkımları arasındaki ilişki. *Yayınlanmamış yüksek lisans tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Park, C. L. (2005). Religion as a meaning-making framework in coping with life stress. *Journal of Social Issues*, 61(4), 707-729.
- Saroglou, V. (2002a). Beyond dogmatism: The need for closure as related to religion. *Mental Health, Religion & Culture*, 5(2), 183-194.
- Saroglou, V. (2002b). Religion and Five Factors of Personality: A meta-analytic review. *Personality and Individual Differences*, 32, 15-25.
- Saroglou, V. (2002c). Religiousness, religious fundamentalism and quest as predictors of humor creation. *The International Journal For The Psychology of Religion*, 12(3), 177-188.

- Saroglou, V. (2014). *Religion, personality, and social behavior*. New York: Psychology Press.
- Saroglou, V., & Anciaux, L. (2004). Liking sick humor: Coping styles and religion as predictors. *Humor: International Journal of Humor Research*, 17(3), 257-277.
- Saroglou, V., & Scariot, C. (2002). Humor Styles Questionnaire: Personality and educational correlates in Belgian high school and college students. *European Journal of Personality*, 16(1), 43-54.
- Savaş, S. (2013). İlköğretim 7. Sınıf Türkçe Derslerinde Mizah Kullanımının Öğrenci Başarısına Etkisi. *Karaelmas Eğitim Bilimleri Dergisi*, 1(1), 73-88.
- Schwartz, S. H., & Huisman, S. E. (1995). Value priorities and religiosity in four western religions. *Social Psychology Quarterly*, 58, 88-107.
- Szabo, A. (2003). The acute effect of humour and exercise on mood and anxiety. *Journal of Leisure Research*, 35(2), 152-162.
- Şahin, O. (2010). Sosyal bilgiler öğretiminde mizah kullanımının öğrencilerin akademik başarılarına ve tutumlarına etkisi. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(3), 56-73.
- Tariq, Q., & Khan, N. A. (2013). Relationship of sense of humor and mental health: A correlational study. *Asian Journal of Social Sciences & Humanities*, 2(1), 331-337.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1993a). Development and validation of a multidimensional sense of humor scale. *Journal of Clinical Psychology*, 49, 13-23.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1993b). Relationships of death anxiety and sense of humor. *Psychological Reports*, 72, 1364-1366.
- Thorson, J. A., & Powell, F. C. (1993c). Sense of humor and dimensions of personality. *Journal of Clinical Psychology*, 49(6), 799-809.

Reviewing the Sense of Humor of Undergraduate Students at Faculty of Divinity in Terms of Some Variables

Citation / ©- Emre, Y.-Özgen, G. (2017). Reviewing the Sense of Humor of Undergraduate Students at Faculty of Divinity in Terms of Some Variables, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 277-298.

Abstract- *It is thought that the sense of humor and religiosity are irrelevant concepts and therefore in Turkey there aren't enough researches that examine the relationship between these two concepts. A descriptive survey design was utilised to determine the relation between religiosity and sense of humor of undergraduates who are educated at the Faculty of Divinity and to investigate the role of the demographic variables on sense of humor. The data were collected in the academic year of 2014-2015. The sample consisted of 346 undergraduate students from the faculty of divinity and religious culture and moral education at six separate faculties of divinity in Turkey. Multi-dimensional Sense of Humor Scale which was adapted by Aslan, Alparslan, Evlice, Aslan and cenkseven (1999) was administered to collect the data on sense of humor of participants. According to the results of statistical analyses regarding the sense of humor, age, sex and income level were found to be associated with the sense of humor of the participants, but there was not difference between sense of humor and the grade and residence of the participants. Contrary to relevant researches and literature, results indicated that there was positive correlation between sense of humor and religiosity of the undergraduate students.*

Keywords- *Sense of humor, religiousness, humor, multidimensional sense of humor scale, faculty of divinity*

Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ)

Dr.Yasemin GÜLEÇ*

Atıf / ©- Güleç, Y. (2017). Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ), Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), 299-315.

Öz- Bu çalışmanın amacı "Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği" nin geçerlik ve güvenilirlik çalışmasının sonuçlarını ortaya koymaktır. Ölçek İslam ahlakına göre adalet erdeminin ilkelerinden yararlanılarak hazırlanmıştır. Ölçeğin hazırlık aşamasında, uzman görüşlerinden sonra,70 maddeden 26 madde çıkarılmış madde sayısı 44'e indirilmiştir. Pilot uygulama yedi farklı fakülte ve bölümden rastlantısal olarak seçilen 256 üniversite öğrencisi üzerinde yapılmıştır. Faktör analizi sonucunda, dağınık ve düşük yük değerlerinden dolayı olumsuz ifade içeren 2 madde, ayrıca denekler tarafından tam olarak anlaşılmadığı düşünülen 3 madde çıkarılmıştır. Daha sonra bazı maddelerin ifadeleri değiştirilip, yeni sorular da eklenerek, 40 maddelik bir form oluşturulmuştur. 40 maddeden oluşan yeni anket formu, 9 farklı fakülte ve bölümlerden 1. ve 4. sınıfta öğrenim gören 919 kişilik gruba uygulanmıştır. Faktör analizi sonucunda bazı maddeler dağınık ve düşük yük değerlerinden dolayı ölçekten çıkarılmış, toplam varyansın % 61,302 'sini açıklayan 32 madde ve altı boyut ortaya çıkmıştır. Varimax faktör döndürme işleminden sonra, teorik bilgiler çerçevesinde, madde yüklerinin de birbirine yakınlığı göz önüne alınarak, 32 maddeden oluşan 5 boyutlu ("inanç-ibadet", "farkındalık" "emanet-doğruluk", "önyargıdan uzak olma", "israftan kaçınma") bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek amacıyla yapılan faktör analizi ve güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonuçları, "Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ)" nin geçerli, güvenilir ve istatistikî açıdan araştırmaya uygun olduğunu göstermektedir.

Anahtar sözcükler- Dini ahlak, adalet erdemi, adil olma, adil davranışlar gösterme ölçeği

§§§

Makalenin gelişi 06.12.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Karlsruhe Eğitim Ateşeliği Felsefe ve Din Bilimleri-Din Eğitimi, Pforzheim/Karlsruhe Almanya, e-posta: yasemingulec8@gmail.com

Giriş

İslam filozof ve ahlakçıları ahlaki değer tasniflerine,¹ adalet erdeminin kapsamına giren erdemlere yer vermişlerdir.² Ancak günümüzde uygulanan ve yaygın hale gelen, ahlakın testlerle ölçülmesi gibi bir çaba içerisinde olmuşlardır. Batı literatüründe psikolojide değer testleri ilk defa Spanger (Spanger, 2001) tarafından kullanılmıştır. Spanger'dan ilham alarak yapılan "Study of Values" adlı geniş bir çalışmada (Allport, Vernon, & Linzey, A Study Of Values, 1960) değerler altı grup³ halinde ele alınmıştır. Daha sonraki çalışmalarda daha sistemli ve analitik değer kategorileri geliştirildiği görülmektedir (Schwartz, 1992) (Rokeach, 1973).

Ahlaki değerler üzerinde yapılan çalışmalar, ahlaki değerleri birçok başlık altında toplamaktadır (Lickona, 1991) (Deroche & William, 2001) Lickona ahlaki değerleri; "dürüstlük, saygı, sorumluluk, sempati, iç disiplin, kararlılık, yardımseverlik, işbirliği ve cesaret" olarak sınıflandırmaktadır. Deroche ve William ise; "dürüstlük, performans değerlerine saygı (iş eğitimi ve disiplin), farklılıklara saygı, takım üyesi olarak diğerleriyle çalışabilme, yaptığı davranışın sorumluluğunu üstlenme, diğerlerine ve otoriteye saygı, kişisel hayat ve aile hayatına adanmışlık, vatandaş olduğu ülke ile gurur duymak, kendine saygı, sürekli gelişme için hedef ve hayat hakkında heyecan" olarak sınıflandırmaktadır.

Ahlak psikolojisi sahasında, ahlaki gelişmeyi merhaleler halinde ele alan, kaynağı Piaget'e dayanan, Kolberg tarafından geliştirilen ve uygulanan çalışmalar yapılmıştır. Türkiye'de Güngör'ün (Güngör, 1993) çalışması ahlakın

¹ Dört Erdem Teorisi: i. Arzu gücü (el-kuvvet'üş-şehevîyye)'nün itidalinden; iffet. ii. Öfke gücünün itidalinden; şecaat. iii. Akıl gücünün itidalinden; hikmet. iv. Üç erdem (iffet, şecaat, hikmet) birlikte bulunmasıyla adalet gerçekleşir. İslam filozof ve ahlakçılarının, Kınalızade'ye kadar, dört erdem teorisini çok küçük farklarla tekrar ettikleri görülmektedir.

² İbn Miskeveyh, adalet faziletinin kapsamına giren erdemleri yirmiye ayırmıştır: 1- Sadâkat 2-Ülfet3-Vefa 4-Şefkat 5-Merhamet 6-Mükâfat 7-Güzel işbirliği 8-Güzel hüküm 9-Hürmet 10- Teslim 11-Tevekkül 12-İbadet 13-Kini terk etmek 14-Mükafâtu'l-hayr bi's-şer (kötülüğe iyilikle karşılık vermek) 15-İsti'malu'l-lutuf (lutüfkar olmak) 16-Mürüvvet 17-Birinin kötülüğünü anlatmama 18-Birinin iyiliğini anlatma 19-Terkü'l-muâdat (düşmanlık etmemek) 20-Allah'ın adını yemin olarak kullanmaktan kaçınma olarak yirmiye ayırmıştır. Nasreddin Tusi bu erdemleri on ikiye indirmiştir: 1-Sadakat 2-Ülfet 3-Vefa 4-Şefkat 5-Merhamet 6-Mükâfat 7-Güzel işbirliği 8-Güzel hüküm 9-Hürmet 10-Teslim 11-Tevekkül 12-İbadet. Kınalızade ve Gülşeni de bu konuda Tusi'yi takip etmişlerdir.

³ Estetik, teorik, iktisadi, siyasi, sosyal ve dini değerler.

testle ölçülmesi alanında önemli bir çalışmadır.⁴ Son yıllarda, bu alanda yapılan çalışmalar artarak devam etmektedir. Üniversite, lise⁵ ve ilköğretim⁶ öğrencileri düzeyinde hazırlanan ahlaki değer ölçekleri bulunmaktadır. Üniversite öğrencileri seviyesinde hazırlanan Ahlaki Değerler Ölçeği; saygı/dürüstlük, kendini kontrol/disiplin, sorumluluk, kararlılık, işbirliği, empati kibarlık/naziklik, vatanseverlik/vatandaşlık, tolerans/farklılık olarak dokuz (9) alt boyuttan oluşmaktadır (Cafoğlu & Akar, 2004).

Araştırmacı tarafından geliştirilen bu ölçek, Türk toplumunun dini-ahlaki yapısını içeriden kavrama çabasında olması, kuramsal temelinin özgünlüğü açısından önem arz etmektedir. Ahlak eğitim ve öğretimi ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, çoğunlukla benzer teorik temellendirmelerden hareket edildiği, alan araştırmalarında kullanılan ölçeklerin teorik temellerinin özgün bir şekilde verilemediği, çoğu zaman diğer kültürlerden ölçek uyarlama çalışmalarına başvurulduğu görülmektedir. Bu sebeple ahlaki erdemlerin, ana ve alt erdemler olarak sade ve anlaşılır bir şekilde, dini-ahlaki yapıya uygun etimolojik tahlillerinin yapılması, bu doğrultuda alan araştırmalarıyla desteklenmesi önem arz etmektedir.

Bu ölçeğin geçerlik ve güvenirlik çalışmaları (17-26) yaş grubundaki üniversite öğrencileri üzerinde yapılmıştır. Çalışmada öğrencilerin adil davranışlarda bulunma eğilimleri, dört ana boyuttan hareketle, beş boyutta ele alınmakta, öğrencilerin davranışları 32 madde ile ölçülmektedir:

- i. Allah-insan; inanç-ibadet (10 madde).
- ii. İnsan- kendisi; farkındalık (7 madde).
- iii. İnsan-toplum; emanet-doğruluk (6 madde), önyargıdan uzak olma (4 madde).
- iv. İnsan-tabiat; israftan kaçınma (5 madde).

⁴ Güngör bu çalışmasında, Spanger ve Allport, Vernon ve Lindzey 'in klasik değer tercihleri sırasına (estetik, teorik, iktisadi, siyasi, sosyal ve dini değerler) ahlaki değerleri de ekleyerek yeni bir değerler sıralaması ölçeği elde etmiştir.

⁵ 14-17 yaş arası öğrencilere yönelik "İnsani Değerler Ölçeği (İDÖ)" (Dilmaç, 2007), "Toplumsal Değerler Tutum Ölçeği;" "çevrecilik, insan hakları, eşitlik ve sosyal adalet, sosyal bütünlük, sevecenlik, gelenek, sorumluluk, dürüstlük, kontrol" olarak 9 alt boyuttan oluşmaktadır (Gömleksiz, 2004). Şengün ve Kaya tarafından (Şengün, 2008) geliştirilen "Ahlaki Olgunluk Ölçeği" ise 66 maddeden oluşmaktadır. Bu ölçekler beş dereceli likert tipi olarak hazırlanmıştır.

⁶ İlköğretim yedinci sınıf öğrencilerine yönelik "Adil Olma Ölçeği (AOÖ)" (Katılmış, 2010).

Ölçekteki maddeler, "hiçbir zaman=1, bazen=2, çoğu zaman=3 her zaman=4" şeklinde puanlanarak, dördümlük likert ölçeği olarak (Karasar, 2007, s. 139-141) geliştirilmiştir. Her bir boyut için ayrı olmak üzere, aritmetik ortalamalar hesaplanmış ve analizler bu ortalamalara göre yapılmıştır. Puanların artması veya azalması bireylerin "adil olma" erdemine ne kadar sahip olduğu veya olmadığı yönünde fikir vermektedir.

Kuramsal Çerçeve

Adaleti bir erdem olarak ele almak, daha anlaşılır ve genel bir sınıflamayı gerekli kılmaktadır. Kur'an'da adalet ve zulüm kavramını; "Allah-varlık, Allah-insan, insan-toplum, insan-tabiat ilişkisi" olarak dört ana başlık altında ele almak mümkündür. Dini ahlak açısından adalet erdemi, öncelikle insanın yaratıcısı ile ilişkisinden başlayıp (Alusi, 1997, s. 3/42,16 ; Zemahşeri, 1998, s. 1/608), kendini anlamlandırmasıyla devam eden (İzutsu, Kur'an'da Allah ve İnsan, 1975, s. 71-72), topluma doğru uzanan bir süreci ifade etmektedir (Kur'an-ı Kerim, 7/89; 21/112; 24/25; 38/26; 39/69,75; 40/78). Bununla birlikte insanın tabii çevreye karşı sorumluluklarını adalet erdemi altında ele almak, ahlaki anlamda insanın, tabii çevre ile ayrılmaz bir bütün (Kur'an-ı Kerim, 2/64, 259; 16/ 65; 29/63; 30/19, 24; 35/ 9; 36/ 33; 57/17) olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Erdemleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmanın zor olduğu, hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Ancak erdemlerin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasına ve uygulanmasına katkı sağlamak için, genel bir tanımlama ve sınıflama yapılması faydalı olabilir. Tabandan başlayan ve zirveye doğru ilerleyen faziletler çizgisinde, adalet erdeminin tabanda (başlangıç) bulunması makul görünmektedir.⁷ Diğer ahlaki faziletlere ulaşabilmek için, öncelikle herkesin erdem açısından asgari nitelikleri bulundurması gerekmektedir. Adalet, kişinin gereken kadar verip, hakkını alması, iyilik ise, gerekenden daha fazla verip, hakkından daha azını almasıdır (İsfehani, 2002, s. 552). Adaletin üstünde iyilik varsa, iyiliğin üstünde de sevgiye dair erdemlerin olması beklenir. Böylece erdem yoluna girmenin ilk basamağı, adil olma çabasıyla başlamış olur. Bu sınıflandırmadan, adalet erdeminin, iyilik ve sevgiye dair erdemlere kıyasla daha önemsiz olduğu çıkarılamaz. Adil olmanın ne anlama geldiğini bilmek, diğer erdemlerin mahiyetinin daha iyi anlaşılmasına ve uygulanmasına katkı sağlayacaktır (Güleç, 2014, s. 29).

⁷ Bkz. Ek I: Şekil 1. Ahlaki Değerlerin Sınıflandırılması

Kur'an'da adalet ve zulüm kavramının anlamları (İzutsu, 1991, s. 222 ; Ece, 2000, s. 27; Alusi, 1997, s. 155) bazı İslam filozof ve ahlakçıların adalet erdemi ile ilgili görüşleri (Rifat, tsz., s. 21; Sina, eş-Şifa, el-İlahiyat, 1960, s. 441; Farabi, 1983, s. 63-64; Miskeveyh, Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl, 1964, s. 18-19; Kınalızade, tsz, s. 124) birlikte değerlendirildiğinde, adalet erdeminin, din ve ahlak eğitime yansımaları; "sorumluluk", "hakkaniyet", "denge " prensibi olarak ortaya çıkmaktadır. Adaletin mahiyetini oluşturan, sorumluluk, hakkaniyet ve denge prensiplerine riayet etmek, o davranışın "adil" vasfını almasının öncelikli şartlarıdır. Bununla birlikte, "adil olma" hem bu prensiplerden ayrılmamayı, hem de bunların "istikrarlı" bir şekilde yapılmasını gerektirmektedir. Aynı zamanda adalet erdemi, adil olan davranışların başkalarına yayılıp paylaşılmasıyla olgunlaşır (Güleç, 2014, s. 31-58).

Adalet, ideal bir toplum için ideal bir durum (Platon, 1975, s. 435/ a-b) olmakla birlikte, öncelikle bireyde başlaması gereken bir erdemdir. İnsana ait kişisel ve toplumsal bir olgu, paylaşımı ve sorumluluk duygusunu harekete geçiren bir duygudur. Ancak insan bu sorumluluk duygusuna aykırı hareket edebilir. Bu sebeple insana sorumluluklarının daima hatırlatılması gerekmektedir. Fıtrattaki doğruya yönelme ve adaleti gerçekleştirme yönündeki eğiliminden (Kindi, 1994, s. 71-72; Sina, eş-Şifa, el-İlahiyat, 1960, s. 429-430; Miskeveyh, Ahlakı Olgunlaştırma, 1983, s. 103) kasıtlı olarak uzaklaştıran bir dini ve ahlaki eğitim verilmedikçe, her insan temel ahlaki erdemlere karşı meylli bulunmaktadır.

İnsandaki önemli duygulardan biri olan bencillik, hakkaniyet ilkesinin ihlal edilmesine, insanın adaletten ayrılıp zulme yönelmesine sebep olan önemli etkenlerden biridir (Kur'an-ı Kerim, 2/145; 4/153; 30/29; 38/26). İnsanın bir ifrattan diğerine sıçraması, bazı temel ahlaki gerginlikleri açığa çıkarmaktadır. İnsan davranışlarının istikrarlı ve verimli olması isteniyorsa, eğitimin faaliyet göstermesi gereken yer, bu ahlaki gerginlikler alanıdır (Fazlurrahman, 1998, s. 63).

Adil olmanın insanın tek bir tarafıyla ilgili olduğunu söylemek mümkün değildir. Gerçekte adalet, bir bütün olarak, nasıl insan olunması gerektiği ile yakından ilgilidir. Bu erdem, bir kişiye, "başkalarının haklarına saygı göstermeyi emrettiği gibi, başkalarının da o kişinin haklarına saygı göstermelerini" salık verir.

Adalet, ister toplumsal ister bireysel olsun, bir uyum ve denge halidir. Adalette ruhun iç durumu, iç eylemlerindeki düzen ve ödevin yerine getirilmesi söz konusudur. Böylece ruhun bütün bölümleri kendine düşen işi iyi yaparsa,

hepsi bir uyum içerisinde bulunursa, ruhun erdemi de doğru bir nitelik kazanır ve bölümleri arasında doğru bir bağlantı kurar (Platon, 1975, s. 443/d-e ; Sina, Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't Tabiiyyat, 1298, s. 102-103). Akıl ve duygu ayrımı yaparak, duyguları birer zayıflık olarak görüp, onların eğitilmez olduğu düşünüldüğünde,⁸ işlenip geliştirilmesi mümkün olmayacaktır. Gerçekte zulme sebep olan davranış, bilgisizlikten çok, duyguların dengede olmamasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple İslam ahlakı, zulüm karakterini eğitmede, duygu eğitimine ağırlık verilmesini salık vermektedir.

Bazı bireylerin ahlaki anlamda en yüksek anlayış ve duyarlılığa ulaşabilmesi mümkün olabilir. Ancak hiçbir bireyde ahlaki sorgulamalar bitmez. İnsan, hayat boyu fazilette hep daha yükseği aramaya eğilimlidir. Bu arayışın, insanın yaratılışındaki "adalet duygusundan" kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Yöntem

1. Araştırma Modeli

Araştırma bir ölçek geliştirme çalışması niteliğindedir. Veriler, olasılığa dayalı örnekleme yöntemlerinden biri olan basit tesadüfî örnekleme (Altınışık, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2010, s. 138) yöntemiyle, anket tekniğinden faydalanılarak toplanmıştır.

2. Evren ve Örneklem

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları için pilot uygulama, 2012-2013 eğitim-öğretim yılı güz döneminde, İstanbul'da öğrenimlerine devam eden; Hukuk, Tıp, İlahiyat, Eğitim, Felsefe, İktisat, Mühendislik fakülte ve bölümlerinde okuyan 256 üniversite öğrencisi üzerinde yapılmıştır.

İkinci uygulama, 2012-2013 öğretim yılı bahar yarıyılı itibarıyla İstanbul Üniversitesi'nin dokuz farklı fakülte ve bölümlerinde öğrenimlerine devam etmekte olan 1. ve 4. sınıflardan, 17-26 yaşları arasındaki, 919 üniversite öğrencisinden oluşturulmuştur. Araştırmaya katılanların % 55,9'u (s=514) erkek, % 44,1'i (s= 405) kadındır. Örneklem % 28,4'ü (s=257) 17-19 yaş aralığında, % 71,6'sı (s=648) 20-26 yaş aralığındadır.

⁸ Aristo, ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olduğunu, bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü insan, yiğitçe davrana davrana yiğit insanlar olunabileceğini düşünmektedir (Aristo, 2007, s. 29-30)

3. Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği'nin (ADGÖ) Maddelerinin Geliştirilmesi

Öncelikle Kur'an' da adalet erdemi, bazı filozof ve ahlakçıların adalet teorileri incelendikten sonra, adalet erdemi ile ilgili bilgileri bir bütün olarak ele alarak, Türk toplumunun sosyal, kültürel, dini, ahlaki yapısı düşünülerek sorular hazırlanmıştır. Adalet erdeminin ahlaki anlamda, erdemlilik aşamasında bir başlangıç olduğu düşüncesinden hareketle, adil olmakla ilgili olabilecek düşünce, duygu ve tutumlar asgari düzeyde tutulmuş, aşırı idealize edilmiş, anlaşılması zor ve uzun cümlelere yer verilmemiştir. İnsanın yaratıcısına karşı en önemli görevleri, duygu, düşünce ve davranışlarında kendisini ne kadar tanıdığı, diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurabilme, ayrıca insanın kendisiyle bir bütün oluşturan tabiatın farkına varması ile ilgili ifadelerin bulunduğu, 70 maddelik bir havuz oluşturulmuştur.

Madde havuzunu oluşturan ifadelerin, üniversite öğrencilerinin adil olma düzeylerini ölçekliliği konusunda, kapsam geçerliklerini belirlemek amacıyla uzman görüşüne başvurulmuştur (Büyüköztürk, 2011, s. 168). Uzman görüşlerinden sonra, 26 madde havuzdan çıkarılarak, 44 maddelik deneme formu oluşturulmuştur.

256 kişi üzerinde yapılan pilot çalışma sonucunda, ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizi (Büyüköztürk, 2011, s. 123-124; Altınışık, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2010, s. 121) yapılmıştır. Kaiser-Mayer-Olkin (KMO) örneklem yeterlilik testinin ($MSA=,81$), faktör analizinin dayandığı korelasyonların istatistiksel olarak anlamlılığını gösteren Bartlett-küresellik testinin ($X^2 = 3,954$) olduğu tespit edilmiştir.

Faktör analizi sonucunda, dağınık ve düşük yük değerlerinden dolayı olumsuz ifade içeren 2 madde, ayrıca denekler tarafından tam olarak anlaşılmadığı düşünülen 3 madde çıkarılmıştır. Daha sonra bazı maddelerin ifadeleri değiştirilip, yeni sorular eklenerek, 40 maddelik bir form oluşturulmuştur.

4. Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği'nin (ADGÖ) Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmaları

İlk uygulamadan sonra yapılan değişikliklerle, 40 maddeden oluşan yeni anket formu, 919 kişilik gruba uygulanmıştır. Faktör analizi sonucunda, Bartlett-küresellik testinin ($X^2=1,585$), Kasiyer Meyer Olkin (KMO) testinin ise ($MSA=,91$) olduğu tespit edilmiştir.

Her ne kadar MSA değeri, genel olarak faktör analizinin veri seti için uygunluğuna işaret etse de, her bir değişkenin toplam çözüme katkı sağlayıp sağlamadığı veya önerilen çözümde bozucu etkiye sahip olup olmadığını tespit etmek için, anti-image korelasyon matrisi (Altınışik, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2010, s. 285) incelenmiştir. Hiç bir maddenin köşegen değerlerinin 0,5 den küçük olmadığı tespit edilmiştir.

Teorik bilgiler ve yapılan ahlaki değer sınıflandırması⁹ doğrultusunda, insanın kendi bedenine karşı sorumluluğunun (sıhhat) ölçülmeye çalışıldığı 5 madde dağınık ve düşük yük değerlerinden dolayı ölçekten çıkarılmıştır. Ayrıca 3 madde (0,42'nin altında madde yükü olanlar) analiz dışı bırakılmıştır. Analiz sonucunda toplam varyansın % 61,302 'sini açıklayan altı boyut ortaya çıkmıştır.

Varimax faktör döndürme (Büyüköztürk, 2011, s. 125-126) işleminden sonra, teorik bilgiler çerçevesinde, madde yüklerinin de birbirine yakınlığı göz önüne alınarak, 32 maddeden oluşan 5 boyutlu bir ölçek elde edilmiştir. Ölçeğin (KMO) değeri ($MSA=,89$), Bartlett-küresellik testinin ($X^2 =1,480$) olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık (Altınışik, Coşkun, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2010, s. 124) analizi sonrasında ölçeğin genelinin ve alt boyutların iç tutarlılık katsayısını gösteren Cronbach Alpha değerleri şu şekildedir: Ölçek genel ($\alpha = 87$), inanç-ibadet ($\alpha -1= 95$; farkındalık ($\alpha -2$)=75; emanet-doğruluk ($\alpha -3$)=78; önyarıdan uzak olma ($\alpha -4$)=76; israfı önleme ($\alpha -5$)=79 olarak tespit edilmiştir.

⁹ Bkz. EK I: Şekil 1. Ahlaki Erdem Sınıflandırması

5. Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ)' nin Boyutları

5.1. İnanç-İbadet Boyutu

Tablo- 1: Allah-İnsan: İnanç-İbadet Boyutu Madde Yük ve Toplam Korelasyonu

| No | İfadeler | Madde Yükü | Madde Toplam Korelasyonu |
|----|---|------------|--------------------------|
| 3 | Tüm varlıkların rızkını Allah'ın verdiği inaniyorum | ,91 | ,90 |
| 4 | Nimetlerin gerçek sahibi Allah'tır. | ,92 | ,89 |
| 2 | Her şeyi var edenin Allah olduğuna inaniyorum | ,90 | ,87 |
| 1 | Allah'ın varlığına ve birliğine inaniyorum | ,88 | ,86 |
| 6 | İyiliklerimin Allah tarafından ödüllendirileceğine inaniyorum | ,87 | ,87 |
| 9 | İbadetleri yalnızca Allah için yaparım | ,86 | ,86 |
| 7 | Yapılan kötülüklerin Allah tarafından cezalandırılacağını düşünürüm | ,84 | ,85 |
| 10 | İyilik yaparken Allah rızasını gözetirim | ,82 | ,84 |
| 5 | Verdiği nimetlerden dolayı Allaha şükrederim | ,77 | ,79 |
| 8 | Allah'a karşı farz olan sorumluluklarımı yerine getirmeye çalışırım | ,71 | ,75 |

İnanç-ibadet boyutu, insanın yaratıcısına karşı adil olması olarak nitelendirilebilecek, duygu, düşünce ve davranışlar içeren tutumlardan oluşmaktadır. Bu boyut toplam 10 maddeden oluşmakta olup, puan ranjı 10-40'dır. Örneklemin bu boyuttan aldığı en düşük puan 10, en yüksek puan 40, ortalama puan ($\bar{x} = 36,44$)' dir (ss.6,13).

5.2. Farkındalık Boyutu

Tablo- 2: İnsan- Kendisi: Farkındalık Boyutu Madde Yük ve Toplam Korelasyonu

| No | İfadeler | Madde Yükü | Madde Toplam Korelasyonu |
|----|---|------------|--------------------------|
| 22 | Yaşadığım sorunların üstesinden gelebilmeyi başarırım | ,71 | ,70 |
| 21 | Duygularımı kontrol edebilirim | ,66 | ,66 |
| 16 | Zayıf yönlerimi söyleyebilirim | ,61 | ,58 |

| | | | |
|----|---|------|------|
| 23 | Bir şeyler yapmak için kendi kendimi harekete geçirebilirim | , 60 | , 65 |
| 18 | Haksızlığa uğradığımda kendimi sorgulayabilirim | , 59 | , 62 |
| 20 | Yanlış yapınca doğru olana yönelirim | , 58 | , 68 |
| 19 | Elimdeki imkânlarla yetinirim | , 50 | , 58 |

İnsanın kendisi ile ilişkisinde, kendine karşı adil olması olarak ifade edilebilecek farkındalık yönelimi, kişinin kendini tanıma, duygularını kontrol edebilme, sorunlarını çözebilme, yaptığı hatalardan dönebilme, elindeki imkânları değerlendirebilme gibi duygu, düşünce ve davranışlarını içermektedir. Bu boyut toplam 7 maddeden oluşmakta olup, puan ranjı 7-28'dir. Örneklemin bu boyuttan aldığı en düşük puan 9, en yüksek puan 28, ortalama puan ($\bar{x} = 21,05$) dir ($ss = 3,07$).

5.3. Emanet-doğruluk

Tablo- 3: İnsan-Toplum: Emanet-Doğruluk Boyutu Madde Yük ve Toplam Korelasyonu

| No | İfadeler | Madde Yükü | Madde Toplam Korelasyonu |
|----|--|------------|--------------------------|
| 25 | Verdiğim sözü yerine getiririm | , 76 | , 71 |
| 27 | Korunmak üzere verilen her şeyi dikkatlice korurum | , 70 | , 74 |
| 26 | Anne baba hakkını gözetirim | , 65 | , 68 |
| 28 | Görevli olduğum işi en güzel şekilde yaparım | , 62 | , 68 |
| 24 | Doğruları söyleyebilirim | , 54 | , 65 |
| 29 | Ortak kullanılan kamu mallarını korurum | , 45 | , 67 |

Emanet- doğruluk boyutu, insanın kendisinden başlayarak, topluma doğru devam eden; sözünde durma, görevli olduğu işi yapma, kamu mallarını koruma, anne-baba başta olma üzere, diğer insanların haklarına saygı gösterme gibi yönelimlerini kapsamaktadır. Bu boyut toplam 6 maddeden oluşmakta olup, puan ranjı 6-24'dür. Örneklemin bu boyuttan aldığı en düşük puan 6, en yüksek puan 24, ortalama puan ($\bar{x} = 20,38$) dir ($ss = 2,35$).

5. 4. Önyargıdan Uzak Olma Boyutu

Tablo-4: İnsan-Toplum: Önyargıdan Uzak Olma Boyutu Madde Yük ve Toplam Korelasyonu

| No | İfadeler | Madde Yükü | Madde Toplam Korelasyonu |
|----|--|------------|--------------------------|
| 31 | Farklı inançlara saygı gösteririm | , 82 | , 79 |
| 32 | Başkalarının düşüncelerine saygı gösteririm | , 79 | , 83 |
| 30 | Farklı ırklara saygı gösteririm | , 74 | , 75 |
| 33 | İnsanları tanımadan haklarında olumsuz düşünmekten kaçınırım | , 46 | , 66 |

Önyargıdan uzak olma boyutu, insanın diğer insanlar ve toplumla ilişkisinde, farklı inanç, düşünce ve ırklara saygı ve hoşgörü gösterme tutumlarını içermektedir. Bu boyut toplam 4 maddeden oluşmakta olup, puan ranjı 4-16'dır. Örneklemin bu boyuttan aldığı en düşük puan 4, en yüksek puan 16, ortalama puan ($\bar{x} = 13,83$) dür ($ss=1,94$)

5.5. İsraktan Kaçınma Boyutu

Tablo- 5: İsraktan Kaçınma Boyutu Madde Yük ve Toplam Korelasyonu

| No | İfadeler | Madde Yükü | Madde Toplam Korelasyonu |
|----|---|------------|--------------------------|
| 36 | Tabiatın (Doğa) korunması gereken bir emanet olduğunu düşünürüm | , 63 | , 70 |
| 37 | Hayvanların canı olduğunu düşünerek onlara zarar vermem | , 80 | , 71 |
| 39 | Boşa yanan lambaları söndürürüm | , 79 | , 75 |
| 40 | Kullanılmayan suyun boşa akmasına izin vermem | , 77 | , 76 |
| 38 | Doğal güzelliklere zarar vermemeye dikkat ederim | , 72 | , 78 |

Bu boyut, insanın doğaya karşı öncelikli sorumluluklarını; tabiatı emanet olarak görme, doğal güzelliklere ve hayvanlara zarar vermemeye, enerji kaynaklarını gereksiz yere kullanmama gibi yönelimleri içermektedir. Boyut 5 maddeden oluşmakta olup, puan ranjı 5-20'dir. Örneklemin bu boyuttan aldığı

en düşük puan 8, en yüksek puan 20, ortalama puan ($\bar{x} = 17,60$) dir (ss=2,31).

Sonuç

Erdemlerin birbiriyle iç içe olduğu, erdemlerin tanımlanırken birbirinden tamamen kopuk olarak tanımlanmasının zor olduğu unutulmamalıdır. Ancak insan davranışlarını anlamlandırmada çok önemli bir değere sahip olan erdemler konusunda araştırma yapan araştırmacıların da bir tanımlamaya gitmek istemeleri doğal kabul edilebilir.

Din bilimleri alanında, din ve değerler eğitim ve öğretimi sahasında yapılacak olan empirik çalışmalar için, bireyi ve toplumu farklı açılardan inceleyen, ölçme araçlarına başvurmanın önemi ortadadır. Ancak hazırlanan ölçeklerin ölçülmek istenilen olguyu ölçebilme gücü sürekli tartışılan bir konu olmaya devam etmektedir. Bu anlamda araştırılmak istenen konu hakkında literatür incelemesi, bireysel ve toplumsal algıda konunun algılanma biçimini tespit etmek oldukça önemlidir.

Bu ölçek, Türk toplumunun dini-ahlaki yapısını içeriden kavrama çabasıyla, kuramsal temelinin; Kur'an, bazı filozof ve ahlakçıların, adalet erdemi ile ilgili görüşleri incelendikten sonra, bir ahlaki değerler sınıflandırması yapılarak, erdem ve ilke temelli yaklaşımla maddelerinin oluşturulması bakımından, özgün olma çabasında olan bir ölçektir.

Adil Davranışlar Gösterme (ADGÖ) ölçeğinde, öğrencilerin adil davranışlarda bulunma eğilimleri: "Allah-insan: inanç-ibadet; insan- kendisi: farkındalık; insan-toplum: emanet-doğruluk ve önyargıdan uzak olma; insan-tabiat: israftan kaçınma" olarak beş boyutta ele alınmakta, öğrencilerin davranışları 32 madde ile ölçülmeye çalışılmaktadır. Ölçekte, kişinin Yaratıcısına karşı en önemli görevleri; duygu, düşünce ve davranışlarında kendisini ne kadar tanıdığı; diğer insanlarla olumlu ilişkiler kurabilme; insanın kendisiyle bir bütün oluşturan tabiatın farkına varması ile ilgili ifadelerle yer verilmiştir.

Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları 17-26 yaş üniversite öğrencileri üzerinde yapılmıştır. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek amacıyla yapılan faktör analizi ve güvenilirliğini test etmek için yapılan iç-tutarlılık analizi sonuçları, Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ)'nin geçerli, güvenilir ve istatistikî açıdan araştırmaya uygun olduğunu göstermektedir.

İfade edildiği gibi, ölçeklerin geçerlilik ve güvenilirlikleri, ön teorik araştırma, ölçeğin maddelerinin kavramı ölçebilme gücü, araştırmayı yapan araştırmacının deneyimi, araştırmanın zamanı ve araştırmanın yapıldığı örnekle-

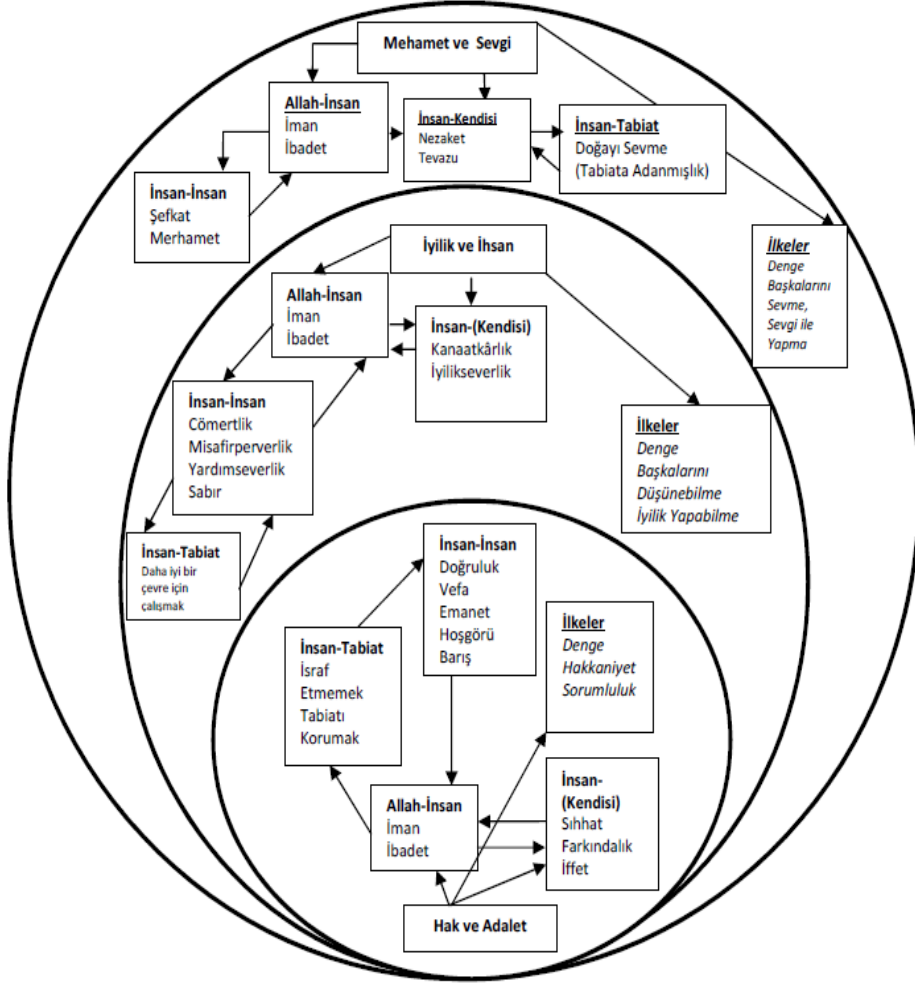
me göre değişebilmektedir. Bu anlamda hazırlanan bu ölçeğin bazı sınırlılıklarının olacağı unutmamalıdır. Ölçekler, farklı araştırmacılar tarafından, farklı örneklem gruplarında uygulanarak, her araştırmada tekrardan geçerlilik ve güvenilirlikleri kontrol edilerek, standart hale getirilmeye çalışılmalıdır.

Kaynakça

- Allport, G. W., Vernon, E., & Linzey, G. (1960). *A Study Of Values*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Altınışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Sakarya: Sakarya .
- Alusi. (1997). *Ruhu'l-Meani*. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- Aristo. (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (S. Babür, Çev.) Ankara: Bilgesu.
- Büyüköztürk, Ş. (2011). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem.
- Cafoğlu, Z., & Akar, Ö. (2004). Üniversitelerde Ahlaki Değerlerin Davranışa Yansımalarının Oluşturduğu Örgüt İkliminin Algılanması. R. Kaymakcam, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Arslan, & M. Zengin (Dü) içinde, *Değerler ve Eğitimi* (s. 773-796). İstanbul: Dem.
- Deroche, E. F., & William, M. M. (2001). *Education Hearts And Minds: A Comprehensive Character Education Framework*. California: Corwin Press.
- Dilmaç, B. (2007). *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği İle Sınanması. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Ece, K. H. (2000). *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan.
- Farabi. (1983). *Tahsilü's-Saade*. (C. A. Yasin, Dü.) Beyrut: Dârü'l-Endelüs.
- Fazlurrahman. (1998). *Ana Konularıyla Kur'an*. (A. Açıkgenç, Çev.) Ankara: Ankara Okulu
- Gömlüksiz, M. N. (2004). "Lise Öğrencilerinin Toplumsal Değerlere İlişkin Tutumları: Elazığ İli Örneği", *Değerler ve Eğitimi*. R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, M. Zengin, & Z. Ş. Arslan (Dü.) içinde (s. 727-741). İstanbul: Dem.
- Güleç, Y. (2014). *Adil Davranışlar Göstermede Din Eğitiminin Rolü (İstanbul Üniversitesi Öğrencileri Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Güngör, E. (1993). *Değerler Psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı .

- İsfehani. (2002). *Müfredat*. (S. A. Davudi, Dü.) Beyrut: Dârü's-Şamiyye.
- İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. (S. Ateş, Çev.) Ankara: Ankara Üniversitesi.
- İzutsu, T. (1991). *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul: Pınar.
- Karasar, N. (2007). *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. İstanbul: Nobel.
- Katılmış, A. (2010). *Sosyal Bilgiler Dersindeki Bazı Değişkenlerin Kazandırılmasına Yönelik Bir Karakter Eğitimi Programının Geliştirilmesi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Kınalızade, A. (tsz). *Ahlak-ı Alai*. (H. Algül, Dü.) İstanbul.
- Kindi. (1994). *Felsefi Risaleler (Resailu'l-Kindi el-felsefiyye)*. (M. Kaya, Çev.) İstanbul: İz.
- Kur'an-ı Kerim*.
- Lickona, T. E. (1991). *Education For Character: How Schools Can Teach Respect And Responsibility*. New York: Bantam Books.
- Miskeveyh, İ. (1983). *Ahlakı Olgunlaştırma*. (A. Şener, & İ. Kayaoğlu, Çev.) Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Miskeveyh, İ. (1964). *Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*. (M. Khan, & E.J.Brill, Dü) Leiden: E.J.Brill.
- Platon. (1975). *Devlet*. (S. Eyyüboğlu, & M. A. Cimboz, Çev.) İstanbul: Remzi.
- Rifat, A. (tsz.). *Tasvir-i Ahlak*. (H. Algül, Dü.) Tercüman .
- Rokeach, M. (1973). *The Nature of Human Values*. New York: Free Press.
- Schwartz, S. H. (1992). *Universal in the Content and Structure of Values: Theoretical*
- Advanced And Empirical Test in Countries*. L. Berkowitz (Dü.) içinde, *Advances in Experimental Social Psychology* (s. 1-65). New York: Academic Press.
- Sina, İ. (1298). *Tis'u Resail fi'l-Hikme ve't Tabiiyyat*. İstanbul: Matbaatü'l-Cevaib.
- Sina, İ. (1960). *eş-Şifa, el-İlahiyat*. (G.Anavati, & S.Zaid, Dü) Kahire.
- Spanger, E. (2001). *Kişilik Tipleri*. (A. Aydoğan, Çev.) İstanbul, İsganbul: İz.
- Şengün, M. (2008). *Lise Öğrencilerinin Ahlaki Olgunluk Düzeylerinin Bazı Kişisel Değişkenler Açısından İncelenmesi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Zemahşeri. (1998). *el-Keşşaf*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan.

Ek I: Şekiller



Şekil 1. Ahlaki Değerler Sınıflandırması

Ek II: Tablolar

Tablo 1. Adil Davranışlar Gösterme Ölçeği (ADGÖ)

| Adil Davranışlar Gösterme (ADGÖ) Ölçeği Aşağıdaki İfadeleri olmak istediğiniz gibi değil olduğunuz gibi "X"ile belirtiniz. | Hiçbir Zaman | Bazen | Çoğu Zaman | Her Za- man |
|--|-----------------|-------|---------------|----------------|
| 1) Allah'ın varlığına ve birliğine inanıyorum | | | | |
| 2) Her şeyi var edenin Allah olduğuna inanıyorum | | | | |
| 3) Nimetlerin gerçek sahibi Allah'tır. | | | | |
| 4) Tüm varlıkların rızkını Allah'ın verdiğiğine inanıyorum | | | | |
| 5) Verdiği nimetlerden dolayı Allaha şükrederim | | | | |
| 6) İyiliklerimin Allah tarafından ödüllendirileceğine inanıyorum | | | | |
| 7) Yapılan kötülüklerin Allah tarafından cezalandırılacağını düşünürüm | | | | |
| 8) Allah'a karşı farz olan sorumluluklarımı yerine getirmeye çalışırım | | | | |
| 9) İbadetleri yalnızca Allah için yaparım | | | | |
| 10) İyilik yaparken Allah rızasını gözetirim. | | | | |
| 11) Yaşadığım sorunların üstesinden gelebilmeyi başarırım | | | | |
| 12) Duygularımı kontrol edebilirim | | | | |
| 13) Zayıf yönlerimi söyleyebilirim | | | | |
| 14) Bir şeyler yapmak için kendi kendimi harekete geçirebilirim | | | | |
| 15) Haksızlığa uğradığımda kendimi sorgulayabilirim | | | | |
| 16) Yanlış yapınca doğru olana yönelirim | | | | |
| 17) Elimdeki imkânlarla yetinirim | | | | |
| 18) Verdiğim sözü yerine getiririm | | | | |
| 19) Korunmak üzere verilen her şeyi dikkatlice korurum | | | | |
| 20) Anne baba hakkını gözetirim | | | | |
| 21) Görevli olduğum işi en güzel şekilde yaparım | | | | |
| 22) Doğruları söyleyebilirim | | | | |
| 23) Ortak kullanılan kamu mallarını korurum | | | | |
| 24) Farklı inançlara saygı gösteririm | | | | |
| 25) Başkalarının düşüncelerine saygı gösteririm | | | | |
| 26) Farklı ırklara saygı gösteririm | | | | |
| 27) İnsanları tanımadan haklarında olumsuz düşünmekten kaçınırım | | | | |
| 28) Tabiatın (Doğa) korunması gereken bir emanet olduğunu düşünürüm | | | | |
| 29) Hayvanların canı olduğunu düşünerek onlara zarar vermem | | | | |
| 30) Boşa yanan lambaları söndürürüm | | | | |
| 31) Kullanılmayan suyun boşa akmasına izin vermem | | | | |
| 32) Doğal güzelliklere zarar vermemeye dikkat ederim | | | | |

Fair Treatment Scale

Citation / ©- Güleç, Y. (2017). Fair Treatment Scale, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 299-315.

Abstract- *The aim of this study is to reveal the results of the validity and reliability of "Fair Treatment Scale". The scale was prepared basing on the principles of the virtue of justice in Islamic morality. The first stage of study, having utilized from theoretical background and consulting views of the various experts, it was eliminated 26 elements out of 70 elements that were collected. Number of the elements has been reduced from 70 to 44. Firstly, pilot study has been carried out on the randomly chosen 256 university students in seven different faculties and departments. At the end of the factor analysis, some elements, 2 elements containing negative statements and 3 elements not understood by test subjects have been eliminated, due to statistical scattered and low load. Expressions of other some elements have been altered, in addition to new elements, questionnaire form with 40 elements has been created. Secondly new questionnaire form has been carried out on randomly chosen 919 university students with first and fourth years in nine different faculties and departments. At the end of the factor analysis, some elements have been eliminated, due to statistical scattered and low load, it has been concluded a scale explaining % 61,302 of the total variance and with 32 elements and six factors. After varimax factor rotation, considering the theoretical background and similar elements in terms of load, it has been obtained a scale consisting of 32 elements and five factors ("faith-worship", "awareness", "trust-righteousness", "being away from prejudice", "avoiding prodigality"). Results of factor analysis for analyzing the construct validity of the scale and for analyzing the reliability of internal consistency have been concluded that the scale was valid, reliable, and suitable for statistical researchs.*

Keywords- *Religious ethics, virtue of justice, fairness, fair behaviour scale*

فَلْسَفَةُ الْوَطَنِ وَالْمُواطَنَةِ فِي الْفِكْرِ التَّرْبَوِيِّ الْإِسْلَامِيِّ (دِرَاسَةٌ سَرَدِيَّةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ)

İslami Eğitim Düşüncesinde Vatan ve Vatandaşlık Kavramları

Yrd. Doç. Dr. Emad Gazi Kanaan*

Atıf / ©- Kanaan, E. G. (2017). فَلْسَفَةُ الْوَطَنِ وَالْمُواطَنَةِ فِي الْفِكْرِ التَّرْبَوِيِّ الْإِسْلَامِيِّ (دِرَاسَةٌ سَرَدِيَّةٌ تَأْصِيلِيَّةٌ) İslami Eğitim Düşüncesinde Vatan ve Vatandaşlık Kavramları, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 317-333.

Öz- Bu araştırma; İslami eğitim düşüncesi açısından vatan ve vatandaşlık kavramları ne anlama gelir sorusunu ele almaktadır. Mevcut araştırma şunları hedeflemektedir: a) İçinde bulunduğumuz sırda görülen çeşitli ve çok sayıda sorulara cevap olması için, Kur'an-ı Kerim ve Sünneti Nebevi ışığında vatan kavramı ve konumu, b) İslami eğitim düşüncesi perspektifinden vatan ve vatandaşlık kavramlarının tanımı, c) İslam hukukun kapsamlılığının izahı ve yararlı birçok modern kavramlara benzerliği. Araştırmanın önemi ve yazılmasına neden olan faktörleri şu noktalarla özetlenebilir: a) İslami eğitim düşüncesi perspektifinden vatan ve vatandaşlık kavramlarının tanımı, b) Vatan ve vatandaşlık kavramlarının olumsuz yönleri ve gereksiz uygulamaları, c) Vatan sevgisi ve vatana vefa konularında yüksek bir konumda olan Müslüman nesillerinin yetişmesinde İslami Hukukun kaydettiği başarı. Araştırma birçok sonuç ve önerilerle sonlandırılmıştır. En önemlileri şunlardır: a) Vatan ve vatandaşlık kavramları oldukça önemli bir husus olup, İslam bilimi uzmanlarınca, doğru İslam görüşüne uygun şekilde ele almaları gerekir/gerekmektedir. b) Araştırma derin ve kapsamlı İslami eğitim yönteminin Müslüman halkın bireylerinden yüksek derecede etkin vatandaşların bulunduğu nesillerin yetiştirilmesindeki başarısını belgelemiştir. c) Araştırma İslami eğitim düşüncesinin vatana inanan ve gelişmesine çalışan nesillerin yetiştirilmesinde yeterli olmadığı iddialarını çürüten analitik ve eleştirel çalışmaların yapılmasının önemli olduğunu önermekte, her sırda ve her yerde erdemli ve başarılı insan yetiştirilmesi için İslami hukukun yeterliliğini vurgulamaktadır.

Anahtar sözcükler- Vatan, vatandaşlık, İslami eğitim düşüncesi



Makalenin gelişi: 08.06.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Kilis Ü. İlahiyat F. Din Eğitimi Anabilim Dalı, e-posta: dr.emadkanaan@gmail.com

المخلص:

تلخصت مشكلة البحث في السؤال الآتي: ما مفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي؟ والدراسة الحالية هدفت إلى: أ- تجلية منزلة الوَطْن وفُئْهه في ضوء هدي القرآن الكريم والسنة النبوية، من أجل الإجابة عن تساؤلات كثرت ورؤى تنوعت في العصر الراهن. ب- التعريف بمفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي. ت- تبيان شمولية الشريعة الإسلامية ومحآكآتها لعدد من المفاهيم المعاصرة الحديثة النافعة. وتتلخص أهمية البحث ودوافع كتابته في النقاط الآتية: أ- التعريف بمفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي. ب- نقد الرؤية السلبية والممارسات الجوفاء لمفهوم الوطن والمواطنة. ت- تسجيل قَصَبِ السَّبْقِ للشريعة الإسلامية في تخريج أجيال متتالية من المسلمين تحلت بأعلى منازل حب الوطن والوفاء له. وخلصت الدراسة إلى جملة من النتائج والتوصيات، ومن أهمها: أ- مفهوم الوطن والمواطنة مبحث فائق الأهمية ينبغي على الباحثين المتخصصين في العلوم الإسلامية معالجته وفق الرؤية الإسلامية الرشيدة. ب- وثقت الدراسة نجاح مناهج التربية الإسلامية الشاملة والعميقة في تخريج أجيال من أبناء الأمة المسلمة الذين تحلو بأعلى درجات المواطنة الإيجابية الفاعلة. ت- توصي الدراسة بأهمية إنجاز دراسات تحليلية تأصيلية تقنيد دعوى عجز الفكر التربوي الإسلامي عن تربية أجيال تؤمن بالوطن وعمل على بنائه وهو ما يؤكد صلاحية الشريعة الإسلامية الخاتمة لبناء الإنسان الصالح الناجح في كل عصر ومكان.

الكلمات المفتاحية: الوطن - المواطنة - الفكر التربوي الإسلامي

أولاً: خطة البحث

- 1- المُقَدِّمَة
- 2- مشكلة البحث:
- 3- أهمية البحث ومسوغاته:
- 4- أهداف البحث:
- 5- مصطلحات البحث:

ثانياً: المحتوى العلمي

1. الغربية عن الوطن في تجربة الهجرة النَّبَوِيَّة
2. تَمَكُّنُ الوفاء للوطن من قلب النبي صلى الله عليه وسلم
3. ثقافة المواطنة بعد الفتح المبين لمكة المكرمة
4. مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (الرَّشِيدُ وَنُقُور)
5. مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (الأوزاعي يصدحُ بالحَقِّ)
6. مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (ابن تَيْمِيَّةَ وَقَازَان)
7. مبدأ الانتماء للوطن في منهج الصحابة (عائشةُ تبكي الرَّعِيلَ الأوَّل)
8. مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (صاحب النَّقْبِ وَمَسَلَمَة)
9. مبدأ الانتماء للوطن في الأدب العربي (ابن الرُّومي يَعْجِي للوطن)

10. مبدأ الانتماء للوطن في الأدب العربي (أشجان الترانيم الوضّاءة)

11. فريضة التغيير في الفكر التربوي الإسلامي

ثالثاً: نتائج البحث وتوصياته

رابعاً: مصادر البحث ومراجع

أولاً: خطة البحث

1-المقدمة

لقد تنقّس المسلمون الأوائل طلائع الدولة الموشودة يوم كانت فكرةً بكرًا طفق النبأ العظيم مُحَمَّد بن عبد الله نبي الله ورسوله عليه الصلاة والسلام يضع كِبَاحًا الأولى في بيت الأرقم بن أبي الأرقم بمشاركة فاعلة من أصحابه رضي الله عنهم. ثمّ بذل الرعيل الأول دماءً ميمونةً، وعذاباتٍ مضنيةً، وإخلاصاً فريداً، وهم يتطلّعون إلى فجرٍ قادمٍ يجمعهم تحت ظلال وطنٍ يحفظ الدّين، ويصون الحرمات.

وقضى الله أمراً كان مفعولاً بنشأة دولة الإسلام الأولى في إثر هجرة خالدة، ومؤاخاةٍ مكينة، وجهادٍ أعزّ الإسلام وأهله بعدما دحر ظنُونُ الجاهلية الخرقاء.

فكان الوطن الحاضن الرؤوم، وكانت المواطنة الشاهد العَدَل على إعجاز الشريعة في جمع مختلف الفقاء على موائد التناصر والتعاقد والتناصح في الله والله وفقّ منهج الله.

إن الوطن في فلسفة الإسلام رئةٌ يتنقّس المرء بما عبق الحرية، وقلبٌ يضخُّ في جسد المرء دماء الكرامة الحمراء، وتغريد آبيرٍ يُبهج الروح ويُبَدِّد أحلك الظلمات، إنه جنةُ المؤمن في الأرض التي يتزوّد منها جنته في السماء.

إن الوطن في فقه الشريعة الخاتمة أرضٌ مكنت الإنسان من تطبيق منهج الوحيين عليها، فإن أقدس التراب ما استطاع المسلم السجود عليه لله مُستأنماً ظهره من سيفٍ يقطع، أو سُوطٍ يُدْمي، أو رُعبٍ يُشْتَب، أو فتنٍ تُغوي.

2-مشكلة البحث:

إن التصور الحصيف لفقهِ الوطن في المنظور الإسلامي هو مدار حديث المسلمين عامة، يقع فيه اختلاف مترامي الأطراف، وتدور في تفاصيله تباينات شتى، وإن العالم الإسلامي اليوم ينجح إلى مفاهيم قطرية ضيقة تحد من إمكانيات التواصل الفاعل، وتقتل مبادرات الوحدة والتكامل الناجعة.

وحيث أن الفكر التربوي الإسلامي له منهج دقيق في توصيف جغرافيا الوطن المسلم، وتعريف مقومات الوحدة الإسلامية المنشودة، فإن مشكلة البحث تتلخص في السؤال الآتي: ما مفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي؟

3-أهمية البحث ومسوغاته: تتلخص أهمية البحث ودوافع كتابته في النقاط الآتية:

أ- التعريف بمفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي.

ب- نقد الرؤية السلبية والممارسات الجوفاء لمفهوم الوطن والمواطنة.

ت- تسجيل قَصَبِ السَّبْقِ للشريعة الإسلامية في تخريج أجيال متتالية من المسلمين تحملت بأعلى منازل حب الوطن والوفاء له.

4- أهداف البحث: يَنْشُدُ البحث تحقيق الأهداف الآتية:

- أ- التعريف بمفهوم الوطن والمواطنة في منظور الفكر التربوي الإسلامي.
ب- تبيان شمولية الشريعة الإسلامية ومحآكاتها لعدد المفاهيم المعاصرة الحديثة النافعة.

5- مصطلحات البحث: ومن أهمها الآتي:

- أ- الوطن: هو الأرض التي ولدنا عليها وعشنا من خيراتها، وتربينا في ظلال ثقافتها ومعتقداتها.
ب- المواطنة: هي منهج يضبط معتقدات وقيم وسلوكات الإنسان في أثناء تعايشه مع محيطه الإنساني.
ت- المَنْهَجُ التَّربَوِيُّ الإسلامي: هو فلسفة الإسلام في تربية الفرد والجماعة المسلمة في ضوء توجيهات الكتاب والسنة.

ثانياً: المحتوى العلمي

1- الغربة عن الوطن في تجربة الهجرة النبوية

على أطلال مَكَّةِ المَكْرَمَةِ التي طفقت تغيب أنوار بيتها الحرام، وأحلام عشقها المرام...

وعلى إيقاع ولادة ليالي الشهاد الطويلة، التي بدأت تتوارى خلف جبالها السوداء، وشعابها الرمضاء، آمال يتيمة، وآلام مريرة...

هنالك تَمَتَّتْ شفتاء الطَّاهِرَاتِن: (أنت أحبُّ بلاد الله إلى الله، وأنت أحبُّ بلاد الله إليّ، فلو أن المشركين لم يُجْرَجُونِي لم أخرج منك)⁽¹⁾.

وهذه هي سنوات الغربة العجاف تترامى أطرافها، والعذاب العذب في سبيل الله للَنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم راح يتخضَّبُ بأجالٍ وأقدار.. شهداء سعادة: حمزة وعمار، ومهاجرين أوفياء.. صهيب وبلال، وأنصار كرماء.. أبو أيوب وضرار، ويأذن الله التقدير للطريد والشريد والجريح والأسير أن يعودوا إلى مَكَّةِ الخير، فيدخلوها في عام الفتح مظفرين آمنين، وعلى رأس الكعبة الخضراء أبحر الفاتح مُحَمَّدُ الأمين صلى الله عليه وسلم الجيش المنتصر والعدو المنهزم عندما راح يطأطأ رأسه الشريف حتى تلامس لحيته شعر دابته، ثم ها هو يغضب مستنكراً لَمَّا لمعت له بوارق السيوف - على الرغم من أنه نغى عن القتال في مَكَّةِ؛ إذ أراد لها أن تتطهَّرَ وتحرَّرَ فتحاً لا حرباً - ليقال له: هذا خالد بن الوليد فُوْتِلَ فقاتل، ليجيب: (قضاء الله خير)⁽²⁾، ويُقَوِّمُ مسار سعد بن عبادة الذي خاطب يوم الفتح أبا سفيان قائلاً له: (اليوم يوم الملحمة، اليوم تُسْتَحَلُّ الكعبة)، بقوله لأبي سفيان الذي جاءه يشكو إليه سعداً: (كذب سعد)⁽³⁾، ولكن هذا يوم يُعْظَمُ الله فيه الكعبة، ويوم تُكْسَى فيه الكعبة)⁽⁴⁾.

(1) الطبري: «جامع البيان في تأوي القرآن»، سورة مُحَمَّد، القول في تأويل قوله تعالى: ذُ ث ف ذ ف ذ [مُحَمَّد: 13]، حديث: (28927).

(2) البيهقي: معرفة السنن والآثار، كتاب السير، المسلم يدخل دار الحرب فيشتري داراً أو غيرها، حديث: (5677).

(3) كذب سعد: أي أخطأ.

(4) ابن كثير: «السيرة النبوية»، (553/3).

إنه الوطن الأُمُّ قِبْلَةُ إبراهيم عليه السلام، وَمَنْبُتُ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم ومنشأه، حيث الأهل والعشيرة، وبيت الله العتيق، ومقام إسماعيل الذبيح، وأحاديث بيت الأرقم لم يغب صداها، وحكايات ثبات الصحابة الأسطورية - برغم إيغال أباطرة الشِّرك بالأذى - لا يزال أُنْمُها، هنا عقب ذكر الزوجة الوفية سيدة نساء العالمين خديجة رضي الله عنها، وهناك مواقف مشرِّفة للعم أبي طالب، وقريباً من الحرم وتحت لظى صحراء نجد هتف بلال: أَحَدٌ أَحَدٌ، وتحدَّى الكفر عمر الفاروق بحجره تعمدها أن تكون مُعلَّنة لكسر هيبه قريش.

إن المواطنة في فكر النبي صلى الله عليه وسلم عطاء غير مُجْدُود، وتضحية بأنفس الأثمان التي يملكها المرء، حياته تبذل قرباناً لوطن يكون آية للناس إلى يوم الدين، وغربة مُفْرِعة عن الوطن على أمل العودة إليه والبناء فيه قريباً في كنف ظروف أفضل، وبالاعتماد على معطيات أقوى.

والوطن في الثقافة السياسية النَّوْبِيَّة ليس أرضاً مُختَصَرٌ في جغرافية معينة، بل للوطن رُوحٌ خَلَّاقٌ لا تَبَاسُ، وقلْبٌ نابضٌ لا يفتُر، فالوطن بيت آواك إذ طردك النَّاسُ، والوطن أَيَّادٍ بيضاء تُبَسِّطُ إليك إذ قطعت النَّاسُ، والوطن رجالٌ أوفياءٌ بذلوا بين يديك أرواحهم، ونساءً فُضَّلِيَّاتٍ ما برحت أياديهنَّ تطهون لك طعاماً، وتُحْيِيكَ لك ثياباً، وتداوي لك جراحاً، وتناجي لك ربّاً كريماً تسأله لك نصراً قريباً، إنهم الأنصار الذين كان قلبهم الكبير بمثابة الوطن الثاني للنبي صلى الله عليه وسلم ومعه آله وزوجاته وأصحابه المؤمنون.

فيثرب سابقاً التي أصبحت المدينة المنورة لاحقاً بفضل نُصْرَةِ أهلها لرسول الله المهودور دمه، والمعروضة مقابل رأسه العِشَارُ النَّفَاسِ، معاذ الله أن يغفل النبي صلى الله عليه وسلم عن عظيم فضل أبنائه على الرسالة الخاتمة بسبب لقاء مَكَّةَ وأهلها من جديد، ولن تغفو عيناه عن سِخْرِ أنوارها ووداد أبنائها من الأوس والخزرج، والرُّدُّ على من مسَّ الشيطان بسوء الظن متوجساً من بذل النبي صلى الله عليه وسلم بعض الصدقات للقريشيين بغية تأليف قلوبهم جاء واضحاً وحاسماً: (ألا إن النَّاسَ دِثَارِي، والأنصار شِعَارِي⁽⁵⁾)، لو سلك النَّاسُ وادياً وسلكت الأنصار شعبةً لاتبعت شعبة الأنصار، ولولا الهجرة لكنت رجلاً من الأنصار فمن وُيِّ من الأنصار فليحسن إلى محسنهم، وليتجاوز عن مسيئتهم، ومن أفرعهم فقد أفرع هذا الذي بين هاتين) وأشار إلى نفسه صلى الله عليه وسلم⁽⁶⁾.

إن وفاء الرسول صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة للأرض التي أُنْبِتَ فيها نباتاً حسناً، وتبعث فيها نبياً خاتماً، تجلَى في أعظم حُلْمٍ مُطَّرَّزة بمواقف الوفاء ومُتَوَجِّجة بمبادرات الإصلاح من خلال بذله عليه الصلاة والسلام لسنين عمره بعد البعثة في سبيل إنقاذ أهل موطنه مَكَّةَ من عبودية مهينة لحجارة عاجزة، وانتشال قريش من عُرْفٍ بغيضٍ أَخْلَ لرجل أن يُقَلَّ بجنصره الأثم الذي تَشَبَّهَتْ به طفلة الحسناء الرقيقة تَنَشُدُ برفقة والدها أمناً وفرحاً، لِتَجَلَّ بالملاك البريء الطامة الكبرى، فقد طفق ذلك الأب يوارى قلب صغيرته الطاهر في التراب، لا يصرفه عن عظيم ذنبه حُتُوُ البنت على أبيها تزيل ما علق بلحيتته من رمال، ولم يوقظ ضميره الذي لم يَفِدْ من رحمة اليهائم بينها اشتكاء الموءدة المتصاعد، ثم أنبتها الخافت، من أذى ذرأت الرَّمَل التي ألهبت عينها، وقطعت لاحقاً نشيجها، وبعد أن ألقاها في ظلمة حفرة آثمٍ جلبت للجاهلية العار أبد الدهر خِلَافٌ ما أرادوا تحقيقه من دَسِّ الجوارى في التراب، ها هو هذا المجرم يزهو متبخترًا بعمله المشين، وقد استقبله أئمة الشِّرك في ناديهم - عندما أقل إليهم مُنْجِزاً نصره العظيم على الصَّغِيرَةِ القتيلة - بمدحه قائلين: يَغَمُّ العَمُّ أُنْت!! دَفُنُ البنات من المَكْرَمَات!!، وإن الله سبحانه له بالمرصاد مسائلاً إِيَّاه، ومن حَرَّضَه من شرار مستقبلية الخانسين في زمرة، وذلك في يوم تَشَخُّصُ فيه الأبصار، عن الأدلة التي سَوَّغَتْ لهم إزهاق روح طفلة حاملة مُسَالِمَةٍ، قال تعالى: ذَقُّوا فَوَقَّحْ جَدَّ [التكوير: 8 - 9].

2- تَمَكَّنُ الوفاء للوطن من قلب النبي صلى الله عليه وسلم

(5) الدِّثَارُ والشِّعَارُ: الشُّعَارُ بكسر الشين هو الثوب الذي يلي الجسد، لأنه يلي شَعْرَهُ، والدِّثَارُ هو الثوب الذي فوقه، ومنه حديثه 'للأنصار: «أنتم الشِّعَارُ، والنَّاسُ الدِّثَارُ»، أي أنتم الخاصة والبطانة.

(6) أحمد: مسند الأنصار، حديث أبي قتادة الأنصاري، حديث: (22037).

وظلمات، وحقدٌ وكُربَات، حاكتها أيادي سَدَنَةِ الشَّرِكِ في مَكَّةِ المَكْرَمَةِ، ومَهْرَتَهَا حماقة جماهير عُبادِ الوَثَنِ، فَسَلَبَتْ لأموال المسلمين، ونَشْرِيذٌ للنساء والأطفال عن الأزواج، وقَتْلٌ بَعِيضٌ لمن قال رَبِّي اللهُ طال حتى النساءُ المسلماتُ العفيفات، وعلى رأسهم سُمَيَّةُ زوجة ياسر أم عمار، وزينب بنت رسول الله المختار، وذلك في خروجِ سافرٍ عن أبسطِ أعرافِ العرب، وأقلِ مقتضياتِ مروءتهم.

ثُمَّ أمضى الله وعده نَبِيَّهَ الكَرِيمِ وأتى نصر الله والفتح، فَأُرْغِمَتِ المَعَاظِمُ بعدما شَاهَبَتِ الوجوه، واستسلم المَكِّيُّونَ لمصيرهم المحتوم، ولم تعب عنهم مطلقاً عاقبة يهود المدينة المنورة التي ليست عنهم بعيد لا في الزمان ولا في المكان، وعلى رأسهم بنو قريظة، وجاء السؤال التاريخي مجلجلاً في ظلال البيت الحرام: (يا معشر قريش، ما تُرَوْنَ أَيْ فَاعِلٌ فِيكُمْ؟ قالوا: خَيْرٌ، أَخِ كَرِيمٍ، وابنُ أَخِ كَرِيمٍ، قال: اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ)⁽⁸⁾.

ألا ترى أيها القارئ الكريم في هذا العفو النَّبَوِيِّ العامِّ ضرباً من أسمى ضروب المواطنة، إذ إنه تجاوز ماضياً مُخْزِياً للمشركين، وفتح أبواباً من الخير دون أيديهم الملتصخة بالدِّمَاءِ، وقلوبهم الغارقة بالآثام، وخزائنتهم المتخمة بالحرام، حيث كان حصاد رحمته ومواطنته الخالصة من شوائب النَّفْسِ الأَفْئَارَةِ بالسوء، ووساوس الشيطان المترصص بالمؤمنين الدوائر، لحاق الكفار بموكب النور الذي قاد قوافله اليمونة إلى جنات عرضها السموات والأرض سيد ولد آدم عليه أشرف الصلاة وأتم التسليم.

إن الرسول الأعظم كان أسوةً حسنةً لَخَلْفِ صالحٍ اتقن الاقتداء، وأجاد في تحريّ تفاصيل الاقتفاء، وأفاصيص أبناء الإسلام الذين أيقنوا على مدار التاريخ الإسلامي رفعة منزلة الوطن عند رسول الله كثيرة ومشرفة، فقد التزم قادة المسلمين وعلمائهم وعامتهم نصح النَّبِيِّ الرَّشِيدِ في حب الوطن والولاء له، وإيثاره على النَّفْسِ والولد والمال وفاءً وحباً، وإقراراً منهم بأن الوطن حاضن حرية الإنسان المكين، وضامن كرامته الحصين، ويتضح توافق أبناء الإسلام على توثيق وطنيتهم في حقائق تاريخية عديدة تمثّل لها المواقف المشيئة الآتية⁽⁹⁾:

فمن المواقف المشهودة لهارون الرَّشِيدِ، أنه لَمَّا انتصر على ملك الروم قسطنطين، ثار الرعية على قسطنطين وسلموا عينيه، ونَصَّبُوا مكانه أُمَّةً (رنييه)، ومنحوها لقب (أوغسطه)، غير أنها كانت أعجز من أن تواجه الرَّشِيدِ، فقررت مصالحته على جزية تؤدّيها كل عام، فغضب الروم لوهنها، وعزلوها، ونَصَّبُوا مكانها ملكاً اسمه: (نقفور) الذي فاجأ الرَّشِيدِ بكتاب جاء فيه:

4- مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (الرَّشِيدُ ونقفور)

(من نقفور ملك الروم، إلى هارون ملك العرب: أما بعد: فإن الملكة التي كانت قبلي أقامتك مقام الرَّحْ، وأقامت نفسها مقام البيدقي⁽¹⁰⁾، فَحَمَلَتْ إليك من أموالها ما كُنْتُ حَقِيقاً بحمل أمثاله إليها، ولكن ذلك ضعف النساء ومُحْمَقُهُنَّ، فإذا قرأت كتابي فاردد ما حصل قبلك من أموالها، واقتد نفسك بما يقع به المصادرة لك، وإلا فالسيف بيننا وبينك).

(8) ابن هشام: «السيرة النبوية»، (412/2).

(9) يقول الداعية سلمان العودة: «إن التاريخ يعيد نفسه، فأحداث الأمس هي نفسها أحداث اليوم، والمواقف المنتظرة من رجال اليوم هي المواقف التي كان يفعلها رجال الأمس، والأمة تمرُّ بها أزمات متكررة في العصور المتعاقبة تحتاج فيها إلى أن تعود إلى ماضيها، وتعيد النظر فيه:

| | |
|----------------------------------|-------------------------------------|
| بالأمس كانوا هنا واليوم قد تاهوا | بالله سنلَّ خلفت بحر الرُّوم عن عرب |
| يوماً وأخطات دَمَغُ العين مجراها | الله يعلم ما قَلْبُكُ سيرتهم |
| ونحن كان لنا ماضٍ نسيناه | استرشد الغرب بالماضي فأرشدهم |

إن علينا أن نعود إلى ماضيها، نستلهم منه الدرس والعبرة، ونستنطق مواقف أئمة الهدى ومشايخ الإسلام). سلمان العودة: «سلطان العلماء»، (23).

(10) الرَّحْ: قطعة من قطع الشطرنج، وهي القلعة (الطابية)، والبيدقي: من أدوات الشطرنج أيضاً، ويمثّل جندياً، ومعروف أن الرَّحْ أقوى من البيدقي حركةً وقيمةً على رقعة لعبة الشطرنج.

وَلَمَّا خُلصَ الْكِتَابُ إِلَى الرَّشِيدِ لَمْ يُطِئْ أَحَدٌ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ لَشِدَّةِ غَضَبِهِ، فَدَعَا بِدَوَاةٍ وَكَتَبَ عَلَى ظَهْرِ الْكِتَابِ:

(بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ: مِنْ هَارُونَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، إِلَى يُقْفُورِ كَلْبِ الرُّومِ، قَدْ قَرَأْتَ كِتَابَكَ يَا ابْنَ الْكَافِرَةِ، وَالْجَوَابُ مَا تَرَاهُ دُونَ أَنْ تَسْمَعَهُ، وَالسَّلَامُ).

وَشَخَّصَ⁽¹¹⁾ الرَّشِيدُ مِنْ يَوْمِهِ، وَسَارَ حَتَّى نَزَلَ بِيَابَ هِرَقْلَةَ، فَفَتَحَ وَعَغَمَ، وَاصْطَفَى وَأَفَادَ، فَطَلَبَ يُقْفُورَ الْمَوَادِعَةَ عَلَى خِرَاجِ يُوْدِيهِ فِي كُلِّ سَنَةٍ، فَأَجَابَهُ إِلَى ذَلِكَ.

إِنَّ فِي أَنْفَةِ الرَّشِيدِ وَعِزَّتِهِ تَوْجِيهًا صَرِيحًا مَاضِيًا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ لِحُكَّامِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ، مَقَادُةٌ: إِنَّ الْحَاكِمَ الْمُسْلِمَ الْخَوَّارَ الَّذِي تَرْتَعِدُ فِرَائِصُهُ جِزْعًا مِنْ عَدُوٍّ مَتَغَطِّسٍ خَشْيَةً أَنْ يَزْلَزَلَ بِطَشُ ذَلِكَ الْعَدُوِّ كَرْسِيَّهُ الْمُسْتَقَرَّ مِنْ تَحْتِهِ، فَتَنْضَرُّ جِزَاءَ ذَلِكَ مَكْتَسِبَاتِ الْحُكْمِ الْمَذْهَلَةِ، وَيَتَعَكَّرُ صَفْوُ لِيَالِيِ سَمَرِهِ الْفَاتِنَةِ.

إِنَّ هَذَا الْحَاكِمَ مُضَيِّعٌ لِلْأَمَانَةِ الْعَظْمَى الَّتِي عَاهَدَ اللَّهُ وَالنَّاسُ أَنْ يَرْعَاهَا، وَالشَّعْبُ الْمُسْتَكِينِ الرَّاضِي بِأَنْ يَتَجَرَّعَ الْمَذَلَّةَ وَالْعَارَ فِي أَكْنَافِ مَبَايِعَةِ أَتَمَّةٍ لِرُعَيْمِهِ الْمَقْدَسِ، هُوَ شَعْبٌ مَهْزُومٌ صَامِتٌ عَلَى الْبَاطِلِ، ذَنْبُهُ بِمَائِلِ أَعْوَافِ ذَنْبِ سُلْطَانِهِ الْجَائِرِ الْجَبَانَ، وَالْحَلُّ لِهَذِهِ الْمَأْسَاءِ الْجَائِحَةِ يَكْمُنُ فِي تَحَرُّرِ الشَّعْبِ الْمَهْزُومِ مِنْ قِيُودِ خَوْفِهِ، كَيْ يَسْتَطِيعَ أَنْ يَنْوِرَ لِيَكْسِرَ قُضْبَانَ سِجْنِهِ.

وَإِنَّ صِفَةَ الْإِنْسَانِ الْوُطَيْيِّ فِي الْحَاكِمِ وَالْمُحْكُومِ عَلَى السَّوَاءِ فِي خَطَرٍ، وَالْوُطْنَ الْجَرِيحِ سَتَدْفَعُ بِرَاعِمِهِ أَغْلَى ثَمَنٍ، غَيْرَ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ فَجْرِ قَرِيبٍ تَشْرُقُ فِيهِ شَمْسُ أَوْلَادِ الْأُمَّةِ الشَّرَفَاءِ، الَّذِينَ سَيَحْرِرُونَ الشَّعْبَ مِنْ نَجَنِ الْحَظِيرَةِ، وَتَعُودُ لِلْأُمَّةِ – بِإِذْنِ اللَّهِ وَحْدِهِ – عَلَى أَيْدِيهِمُ الْبَيْضَاءُ أَمْجَادُهَا الْغَفِيرَةُ.

إِنَّ التَّفَاقُ دَاءٌ عَضَالٌ فَتَأْكُ يَبْطِشُ بِجَسَدِ الْأُمَّةِ فِيهِلِكُهُ، تَارِكًا إِنْجَازَاتَهَا أَثْرًا بَعْدَ عَيْنٍ، وَإِنَّ مَفَاسِدَ التَّفَاقِ تَزْدَادُ وَتَتَضَخَّمُ بِسُرْعَةٍ تَنَافَسُ بِأَسْمِ السَّنَةِ النَّارِ وَهِيَ تُبِيدُ بِيَادِرِ الْمَهْشِيمِ، فَتَعْدُو وَبَاءً يَجْتَنَحُ حَاضِرُ الْأُمَّةِ وَمُسْتَقْبَلُهَا، وَإِنَّ لَعْنَةَ التَّفَاقِ الْهَدَامُ تَمْتَرُجُ بِسَمِّ قَاتِلٍ لَا مَنَاصَ مِنْ إِزْهَاقِهِ الْأَرْوَاحَ، وَلَا مَشَاحَةَ فِي إِفْنَائِهِ كِرَائِمِ الْمُقَدَّرَاتِ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا يَصْدُرُ عَنِ عَالَمِ جَلِيلٍ تَعَوَّلُ عَلَيْهِ الْأُمَّةُ إِحْقَاقَ الْحَقِّ وَإِبْطَالِ الْبَاطِلِ، أَيًّا كَانَتِ الْأَثْمَانُ الْمُرْتَبَةِ عَلَى ذَلِكَ الْمَوْقِفِ بَاهِظَةً، فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةَ الْأَنْبِيَاءِ، وَهَمَّ بِجَدِّهِ الْحَقِيقَةَ أَعْلَمَ الْخَلْقِ، وَإِنَّ رِسَالَةَ الْأَنْبِيَاءِ كَانَتْ مِنْ أَهَمِّ مَلَاخِمِهَا الصِّدْقَ بِالْحَقِيقَةِ فِي سَبِيلِ فَضْحِ أَكَاذِبِ الْمَخَادِعِينَ، وَهَمَّ فِي جَاهِرِيَّةٍ تَأَمَّةٍ لِدَفْعِ ضَرَائِبِ هَذَا الصِّدْقِ مَعَ اللَّهِ وَالنَّاسِ، وَبِهَذَا يَتَجَلَّى أَنَّ عَلَى الْعَالَمِ نَشْرَ الْهُدَايَةِ فِي أَرْوَاقِ الضَّلَالَةِ، بَعْضُ النَّظَرِ عَنِ الْمَخَاطِرِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى آدَائِهِ هَذِهِ الْفَرِيضَةَ الدَّقِيقَةَ الْعَظِيمَةَ الْأَثْرَ فِي حِفْظِ دِينِ الْمُسْلِمِينَ وَأَعْرَاضِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ، وَهَذِهِ هِيَ الْوُطَيْيَّةُ الْحَقَّةُ فِي أَجْلِ صُورِهَا وَأَنْفَعِهَا عَلَى وَجْهِ الْإِطْلَاقِ، فَلَا خَوْفَ مِنْ مَوْتٍ مُرْتَقِبٍ يَعْنِي الْعَالَمُ مِنْ آدَاءِ فَرِيضَةِ مَقَارَعَةِ الطَّوَاغِيتِ الْمُضِلِّينَ، وَلَا قَلْقَ مِنْ تَعْدِيْبٍ شَدِيدٍ، أَوْ سِجْنٍ مُدِيدٍ، أَوْ نَفْيٍ لَا تُعْلَمُ لِنَهَائِيَتِهِ خَاتِمَةً، يُسَوِّغُ لِلْعَالَمِ الْمُسْلِمِ صَوْمَةَ الْمَحْرَمِ عَنِ قَوْلِ كَلِمَةٍ حَقِّيٍّ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ.

5- مبدأ الانتماء للوطن في التاريخ الإسلامي (الأوزاعي يصدخ بالحق)

وَمِنَ الْخَوَادِثِ الَّتِي وَقَفَ فِيهَا الْعَالَمُ حَيْثُ أَرَادَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، مَا نَحَضَّ بِهِ الْإِمَامُ الْأَوْزَاعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِيمَا حَدَّثَ عَنْهُ أَحْمَدُ بْنُ الْعَمْرِ حَيْثُ قَالَ: لَمَّا جَلَّتْ⁽¹²⁾ الْمُحَنَّةُ الَّتِي نَزَلَتْ بِالْأَوْزَاعِيِّ – لَمَّا نَزَلَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ حَمَاءَةً – بَعَثَ إِلَيْهِ فَأُشِخِّصَ.

قَالَ: فَنَزَلَ عَلَى نُورٍ بْنِ يَزِيدِ الْجَمِصِيِّ⁽¹³⁾.

(11) شَخَّصَ: خَرَجَ.

(12) جَلَّتْ: جَاءَتْ.

(13) هُوَ أَبُو خَالِدِ الْجَمِصِيِّ، مُحَدِّثٌ ثَقَّةٌ، ثَبَتَ، فَفِيهِ، رَوَى لَهُ السَّنَةُ، غَيْرَ أَنَّهُ كَانَ يَرَى الْقَدْرَ، مَاتَ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ سَنَةَ (153هـ).

قال الأوزاعي: فلم يزل نُورٌ يتكلم في القدر من بعد صلاة العشاء الآخرة، إلى أن طلع الفجر، وأنا ساكت ما أجابه بحرف. فلما انكشف الفجر، صليت ثم أتيت حمأة، فأذجلت على عبد الله بن علي عم السفاح لَمَّا فَرَعَ من قتل بني أمية، حيث قتل منهم يومئذ نيفاً وسبعين، ودخلت أنخطى القتلى⁽¹⁴⁾، وكان قد عني عبد الله بن علي أصحابه أربعة أصناف: صنف بالسيوف المسللة، وصنف معهم الجزرة، وصنف معهم الأعمدة، وصنف معهم الكافر كوثبات⁽¹⁵⁾.

فقال: يا أوزاعي! أيعدُّ مقامنا هذا، ومسيرنا رباطاً؟

فتفكرت ثم قلت: لأصدقته، واستبسلت للموت.

فقلت: جاءت الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه)⁽¹⁶⁾.

قال الأوزاعي فقال لي: ما تقول في دماء بني أمية؟، قال: فحدث، فقال: قد علمت من حيث جدت فأجب!.

قلت: كان لهم عليك عهد.

قال: فاجعلي وإياهم، ولا عهد، ما تقول في دمائهم؟

قلت: حرام لتقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يجل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والتب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة)⁽¹⁷⁾.

فقال: ولم، ويملك؟

وقال: أليست الخلافة وصية من رسول الله، قاتل عليها علي رضي الله عنه بصيغتين⁽¹⁸⁾؟.

قلت: لو كانت وصية ما رضي بالحكمين.

قال: فما تقول في أموال بني أمية؟

قلت: إن كانت لهم حلالاً فهي عليك حرام، وإن كانت عليهم حراماً فهي عليك أحرم.

فنكس رأسه، ونكست، فأطلت، ثم قلت: البؤل! فأشار بيده، اذهب!، فقمتم، فجعلت لا أخطو خطوة إلا قلت: إن رأسي يقع عندها!.

قال الذهبي في السير معلقاً على بطولة الأوزاعي مع ذلك السفك ابن أخي السفاح: (قد كان عبد الله بن علي ملكاً جباراً، سقاًكاً للدماء، صعب المراس، ومع هذا فالإمام الأوزاعي يصدغه بئر الحق كما ترى، لا كخلفي من علماء السوء الذين يُحسِنون للأمر ما يقتحمون به من الظلم والعسف، ويُقبلون لهم الباطل حقاً، قاتلهم الله! أو يسكتون مع القدرة على بيان الحق)⁽¹⁹⁾.

(14) الذهبي: «الجرح والتعديل»، (213/1).

(15) الكافر كوثبات: جمع الكافر كوثب، وهي المقرعة.

(16) الطبراني: «المعجم الأوسط»، باب العين، باب الميم من اسمه: مُحَمَّد، حديث: (7178).

(17) البخاري: كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ذُرِّيَةُ لُوطٍ ابْنِ الْعَمْرِ، حديث: (6498).

(18) موضع بقرب الرقة على شاطئ الفرات من الجانب الغربي بين الرقة وبالس، حدثت فيه موقعة بين سيدنا علي وسيدنا معاوية رضي الله عنهما سنة (37هـ).

(19) الذهبي: «سير أعلام النبلاء»، (125/7).

ونادى مَسْلَمَةً: أين صاحب النَّقْبِ؟ فما جاءه من أحد، فنادى: إني قد أمرت الأذن بإدخاله ساعة يأتي، فعزمت عليه إلا جاء.

وجاء رجل، فقال للأذن: استأذن لي الأمير.

فقال له: أنت صاحب النَّقْبِ.

قال الرجل: أنا أخبركم عنه.

وأتى الأذن مَسْلَمَةً، فأخبره عن الرجل فأذن له، فقال: إن صاحب النَّقْبِ يأخذ عليكم ثلاثاً: ألا تُسَوِّدوا اسمه في صحيفة إلى الملك، ولا تأمروا له بشيء، ولا تسألوه بمن هو؟.

قال مَسْلَمَةً: فذلك له.

قال الرجل: أنا هو.

فكان مَسْلَمَةً لا يصلي بعدها صلاة إلا قال: اللهم اجعلني مع صاحب النَّقْبِ⁽²⁷⁾.

9- مبدأ الانتماء للوطن في الأدب العربي (ابن الرُّومي يُعَيِّنُ للوطن)

وقد أحسن ابن الرُّومي عندما كشف المعنى وبَيَّنَّ العلة التي يُعَشِّقُ من أجلها الوَطَنَ، حيث قال كلاماً فَصَلاً، يُذْهِبُ الإبهام عن أسرار مآلِ ينفق بسخاءٍ من أجل بناء الوَطَنَ، ووقتِ يُبَدِّلُ بعنفوانٍ كي يزهر بُرْعُهُمُ الوَطَنَ، وروحٍ - ما أنفَسَها - تُقَدِّمُ قرباناً إلى الله خالقها رجاءً أن يحفظ تراب الوَطَنَ، قال رحمه الله:

| | | | | | | | | | | |
|----------|----------|---------|--------------|--------|----------|---------|---------|--------|----------|-------|
| ولي | وطنٌ | آليتُ | ألا | أبيعه | وألا | أرى | غيري | له | الدَّهرَ | مالكا |
| عَهْدُتُ | به | شَرَحَ | الشباب | ونعمةً | كنعمة | قوم | أصبحوا | في | ظلالكا | |
| وحبِّبَ | أوطانَ | الرجال | إليهم | مأربُ | قضَّاهَا | الشبابُ | هنالكَا | | | |
| إذا | دَكَرُوا | أوطانهم | دَكَرْتُهُمْ | عُهودَ | الصِّبا | فيها | فحنوا | لذلكَا | | |

10- مبدأ الانتماء للوطن في الأدب العربي (أشجانُ الترانيم الوضَّاءة)

كما أنَّ في أكناف المقطوعة الشعرية أو الموسيقية أو الروحية أو الوطنية أو التي يستقيم أنَّ تُسمَّى بجميع ما سلف من المصطلحات، وذلك في ضوء ما تحمله كُلُّ منها من عمقٍ في الدَّلالة، وإيغالٍ في قوة التعبير، إن في قلب تلکم المشاعر الجيَّاشة، والترانيم الوضَّاءة، ووطنًا مَكِينًا بتاريخه، وعلى ضفافها بيتاً أسراً بدفته، وفي فضائها الرَّحْبَ المِهْيَبَ تلاحظ أقماراً ذاكرةً، وأنجُمًا شامخةً، وإنَّ برهان جميع ما ادَّعينا، يتجلَّى عندما تنتفتح ورود قلب القارئ لربيع الأبيات الرائعات الآتيات:

| | | | | | | | | |
|--------|--------|--------|--------|----|-------|------|-----|------|
| العينُ | بعدَ | فراقها | الوطنا | لا | سأكتأ | ألفث | ولا | سكنا |
| ريانةً | بالدمع | أقلقها | أن | لا | نحسَّ | كزى | ولا | وسنا |

(27) ابن عساکر: «تاريخ دمشق»، (36/85). وانظر؛ محمود شيت خطاب: «أقباس روحانية»، (74 - 75).

| | |
|---------------------------|----------------------------|
| كانت ترى في كلِّ سائجة | حسناً، وباتت لا ترى حسنا |
| والقلْبُ لولا أنَّه صعدت | أنكرته، وشككت فيه أنا |
| ليت الذين أُجِبُّهم علموا | وهم هُنالك ما لقيت هنا |
| ما كنتُ أحسبني مُفارقهم | حتى تُفارق روجي البدنا |
| يا موطناً عبثَ الزمانُ به | من ذا الذي أغرى بك الزمانا |
| قد كان لي بك عن بسواك غنى | لا كان لي بسواك عنك غنى |
| ما كنتُ إلا زوّضةً أنفأ | كزمت وطابت مغرساً وخبى |
| عطفوا عليك فأوسعوك أذى | وهم يُسْمُون الأذى مِننا |
| وحنوا عليك فجزدوا فضباً | مسنوتةً وتقدّموا بقنا |
| يا طائرأ غنى على عُصن | و(النيل) يسقي ذلك العُصنا |
| زدني وهج ما شئت من شجني | إن كنت مني تعرف الشجنا |
| أذكرتني ما لست ناسيه | ولرب ذكري جدت حزنا |
| أذكرتني (تردى) وواديته | والطير أحاداً به وثني |
| وأجبت أسررت من كلفني | وهوأي فيهم لاعجاً كمننا |
| كم ذا أعاليتُ وتعلّيتني | دفع إذا كفكفتُه هنا |
| لي ذكريات في ربوعهم | هن الحياة تألقاً وسنا |
| إن الغريب مُعدّب أبداً | إن حلّ لم ينعم وإن طعنا |

11- فريضة التغيير في الفكر التربوي الإسلامي

إن الوطن في الفكر التربوي الإسلامي يُمثل كعبة مشرفة تحج إليها قلوب أبنائه كل لحظة، فهو ليس إلا حرم مقدس لا تطيق المروءة أن ترى ترابه الطاهر مدنساً بيد معتد عابث؛ سواء جاء مُقتعاً ذلك الهدام المعتدي بخلة ابن الوطن فهو محتال بالوكالة، أو جاء مجاهراً بمهوية غارٍ جشع يجتاح حرمات الأرواح والأعراض والأموال، والوطن هو مسجد أقصى تحج أرواح المؤمنين لتحريره من رجس آثم محتال، والوطن لا يعدو أن يعيش في صدور المسلمين عشقاً ندياً بمثابة مسجدٍ نبويٍّ شريفٍ نبتت فيه بذار الإسلام الأولى، وتذرت في بقيعه أجساد السادة المخبتين من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً.

إن الصورة المشوّهة القبيحة لحب الوطن التي عكفت وسائل الإعلام الهدامة - بأشكالها كافة - على تسويقها؛ هي نتاج تقهقر مُزمن لأحوال الأمة المسلمة التي كان من مفرزاتها السامة تصوير المواطنة بعدها مجرد طقوس مُبتدلة تؤدى من قِبَل الحاكم الهائم على وجهه بعدما قام ذلك الدّخيل بتشويه التاريخ، وتلوّث الحاضر، وإجهاض المستقبل، وذلك جزاء تبعات مهينة للفاصي والداني قد انتحلها، والتي أسهمت بدورها في اختصار الأمة في أن تصبح ذليلاً شارداً للغرب تارة وللشرق في أخرى.

لقد أقل نجم التفوق العلمي، والتقدم التكنولوجي، عن المسلمين اليوم والعرب منهم خاصة، حتى غدا ضالّة استحلال عليهم تحصيلها برغم آلاف الخطط الخمسية، والاستراتيجيات العشرية، التي أخفقت برامجها مجتمعة، فسئم الناس حتى من الحديث عنها بعد ملايين الوعود المستكنة الجوفاء، لذلك وفي ردّة فعلٍ سلبيةٍ استبدلت أمة سورة الحديد تطلعها إلى الأخذ بزمام المبادرة في مجالات الصناعات والابتكارات الحديثة المتولدة مع إشراف كل صباح باكر، باجترارٍ وضيقٍ لا يتفق ودستور الأمة الذي يريد لها البقاء على سُددٍ خير أمة أخرجت للناس.

فطفق المسلمون اليوم يستوردون كل نفيس من العالم المعاصر من مستلزمات الحياة الضرورية، وذلك بعدما تصدّقت عليهم تكاليف العالم المهيمنة بتحقيق تقدّمٍ مُهمٍّ في مجالات تصنيع علب المحارم الفاخرة، وأنماط البسكويت الشهية، وأكياس البطاطا المقلّبة المُستَظَنّة، وفي بعض الحالات الحساسة وبسبب الفائض الهائل من الأموال التي تملكها بعض بلاد المسلمين، ساعدت الدول الكبرى بعض المسلمين على بناء ناطحات السحاب الباسقة للغاية، ومراكز التسوق المُشغِلة للمسلم عن جلسات الخلوة بغية التدبر والتأمل والتفكير، وكان من أكبر إنجازات قادة الأُمّة الحاليين أحمّ نالوا من سادة الدنيا في مجال المدنيّة ونَحَا وهبتهم فرصاً حقيقيّةً تساعدهم على تقليل شكاوى أبناء الإسلام من وقع التخلف عليهم، وذلك عبر السماح لهم أن ينجحوا في إعداد برامج تلفزيونيّة مُلهِية، وأفلامٍ ومسلسلاتٍ مفسدةٍ، بحيث تشتمل على ترفيهٍ فائقٍ كفيلاً بتعطيل العقل المسلم، وإشغال القلب المؤمن، وإبقاء المشاعر في حالة موتٍ سريريٍّ مُثبِّ.

إن من لم يُجد معه نفعاً كل مخططات تثبيت عزيمة الأُمّة السابقة، بحيث إنحالم تستطع أن تشغله عن مدارسة أحوال الأُمّة، بل إنحالم تدفعه بقوة نحو البحث الدؤوب عن حلول مُخْلِصُ الأُمّة من خيوط الدُمي المتحركة المُكبَّلة لإرادة التغيير المنشودي واقعها المأساوي، فإن هذا المسلم المرابط المستبشر خيراً بالله سبحانه وتعالى أمام خيارات جهنّية كثيرة، فالمقابر بانتظاره إن لزم الأمرُ واستَظَر، وتهمّة تورّطه بجرمة الخيانة العظمى ملفاتها مُعدّة سلفاً فهي لأمثاله بالمرصاد، وهذا كُلُّه طبعاً إذا لم يشفق عليه أولو النهي والأمر من الوَطَنيين المرهّنين لأعداء المسلمين من أبناء دينه، فإنه إذا ما مسّه من هؤلاء فيضٌ من رحمتهم الواسعة الغفيرة؛ فهناك من غرف الزنازين المنفردة ما يفي بغرض تخزينه لعشرات السنوات، حتى يرتدّ عن وَطَنِيّته المُعْومة، إلى وَطَنِيّة القوم المأفونة.

لقد كان من نتائج ذلك التضليل والتجهيل والتفكير والترويع الذي نزل بأبناء الأُمّة المسلمة، أن ركّز المسلمون اليوم إلى حالة من الإدمان على التخلف، والتسليم بالواقع المرزوي، فراراً من تفكيرٍ بنّاءٍ بمستقبل الأُمّة ومصيرها سيجلب -لا محالة - لصاحبه، ولأسرته، ولأقربائه، ولزملائه، ولبلدته أو حَيّته، حسرات الحياة الدنيا قاطبة، وويل بعد ذلك لمن يفكر في أن يفعل فعلته الشنعاء مرة أخرى من نَبْرٍ سوط لا يرحم، ومن عَتَمَةٍ سجن لا يُشَحّم.

إن وَطَنِيّة النَّبِيِّ الأعظم، والرّسول الأكرم، هي رحمة بأبناء أُمَّتِهِ رجاء أن لا يبقوا دون سائر الأمم؟!.

وإن وَطَنِيّة الخلف الصالح هي بمثابة قلبٍ يؤمن بحب أبناء أُمَّتِهِ أولاً، وعقليّ يجتهد في توصيف المشكلات وتشخيص العلل ثمّ اقتراح الحلول الأُمثَل لها ثانياً، فتلك الوَطَنِيّة هي ليست إلا يداً تزرع، وتبني، وتصنّع، وتعلّم، وتطبّب... وهلمّ جَزْراً؟.

إن الأُمّة المسلمة ما زالت أرضاً خصبة قادراً على توفير جميع الطاقات المطلوبة لتحقيق نهضة شاملة وعميقة تحيي الأُمّة من جديد، فتوحدها وتقويها، ثمّ تُقلّنها إلى مصافٍ أقوى الأمم، لتعود كما كانت - وقد حقّ لها - وَجْهَةٌ كُلٌّ من يَنْشُدُ حضارة علمية وأدبية وأخلاقية!؟.

إنه اليقين المطلق الذي لا تطاله يد القنوط من رحمة الله سبحانه، والذي هو وعد الله للمؤمنين بالتمكين، والله خاشأه أن يُخْلِيفَ وَعْدَهُ، والذي تقسم عليه يمينٍ معظّمٍ معاذ الله أن تُفْلَهُ غِلْظَةُ الحِنْتِ الزنيم: فبالله الطالب الغالب المدرك المهلك المنتقم الجبار الحيّ القيوم الذي لا إله إلا هو عالمُ السِّرِّ وأخفى (28)، أن الليل المسلمين فجرأ قداماً ولو بعد حين، تستجديه آهات المظلومين، وتبشّر به تسايح الذّاكرين، وتتحسّسه أفئدة العارفين.

(28) هذه يَمِينٌ مُعْظَمَةٌ وأنواعها هي اليمين التي غلّظت بالزمان، أو المكان، أو بزيادة الأسماء والصفات مثل اليمين السابق، أو بحضور جمع، أو بالتكرار. فالتغليظ بالزمان هو: أن يكون الحلف بعد العصر، وعصر الجمعة أولى من غيره، والتغليظ بالمكان: أن يكون الحلف عند منبر المسجد الجامع من جهة المحراب، وكونه على المنبر أولى، أما التغليظ في مكة، فهو أن يكون بين الركن الأسود والمقام. والتغليظ بالزمان والمكان يكون في اللعان والقسامة وبعض الدعاوى. والتغليظ بزيادة الأسماء والصفات نحو: والله الطالب الغالب المدرك المهلك الذي يعلم السر وأخفى، ونحو: والله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الذي يعلم من السر ما يعلم من العلانية، وهذا التغليظ يكون في بعض

إننا نبيِّئُ كل ليلةٍ على ذاك اليقين، يُسْمَعُ العابر من قرب نوافذنا نشيح حسراتنا والأنين، ونصبح عليه يجدونا للقياء كل الشوق والحنين... وِرْخُ شغافِ أفئدتنا يتهل مولاه مُتَمِّمًا.. اللهم آمين آمين.

(فَسِنَّةُ الله أن يَغْفِبَ الليلَ العَسِيقُ بفجرٍ صادقٍ، وأشدَّ ساعات الليل حُلُكَةً وسواداً هي السويغات التي تسبق بزوغ الفجر، لكنَّ الله في خلقه قوانين صارمة لا تُحاي، وسِنَّةً ثابتةً لا تتبدَّل، ولا بد لنا أن نعيها ونتعامل على بصيرة معها)⁽²⁹⁾.

ثالثاً: نتائج البحث وتوصياته

خلص الباحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، ومن أهمها:

- أ- مفهوم الوطن والمواطنة مبحث فائق الأهمية ينبغي على الباحثين المتخصصين في العلوم الإسلامية معالجته وفق الرؤية الإسلامية الرشيدة.
 - ب- وثَّقت الدراسة نجاح مناهج التربية الإسلامية الشاملة والعميقة في تخريج أجيال من أبناء الأمة المسلمة الذين تحلو بأعلى درجات المواطنة الإيجابية الفاعلة.
- توصي الدراسة بأهمية إنجاز دراسات تحليلية تأصيلية نقدية تفيد دعوى عجز الفكر التربوي الإسلامي عن تربية أجيال تؤمن بالوطن وعمل على بنائه وهو ما يؤكد صلاحية الشريعة الإسلامية الخاتمة لبناء الإنسان الصالح الناجح في كل عصر ومكان.

رابعاً: مصادر البحث ومراجع

القرآن الكريم.

أحمد بن الحسين البيهقي: **معرفة السنن والآثار**، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار قتيبة (دمشق - بيروت)، الطبعة الأولى، 1991م.

أحمد بن حنبل الشيباني: **مسند أحمد بن حنبل**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2001م.

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني: **المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية**، تنسيق سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث، الطبعة الأولى، السعودية، 1419هـ.

سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني: **المعجم الأوسط**، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، د- ت.

شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر، الطبعة الرابعة، بيروت، 1990م.

شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي: **سير أعلام النبلاء**، مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، بيروت، 1985م.

عبد الرحمن السهيلي: **الروض الأنف في شرح السيرة النبوية**، تحقيق عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى بيروت، 2000م.

عبد الملك بن هشام: **السيرة النبوية**، تحقيق محمد السرجاني، مكتبة التراث الإسلامي، حلب، 1978م.

الدعوى. والتغليب بحضور جمع هو: أن يحضر الحلف جماعة من أعيان البلدة وصلحائها، وأقلهم أربعة. وهذا التغليب يكون في اللعان، والتغليب بالترار هو: تكرار اليمين خمسين مرة، وهذا يكون في القسامة.

(29) يوسف القرضاوي: «**جبل النصر المنشود**»، (5).

- عبده كوشك: *صفحات مشرق من تاريخ أعلام الأمة*، دار الفيحاء، الطبعة الأولى، دمشق، 2009م.
- علي بن الحسن المعروف بابن عساكر: *تاريخ دمشق*، تحقيق عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، دمشق، 1995م.
- مُحمَّد بن إسماعيل البخاري: *صحيح البخاري*، تحقيق مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، الطبعة الثانية، دمشق، 1993م.
- محمد بن جرير الطبري: *جامع البيان في تأويل آي القرآن*، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 2000م.
- يوسف القرضاوي: *جيل النصر المنشود*، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، القاهرة، 1992م.

The Concepts of Nation and Citizenship in the Islamic Educational Thought

Citation / ©- Kenan, E. G. (2017). The Concepts of Nation and Citizenship in the Islamic Educational Thought, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 317-333.

Abstract- *The study aims to shed light on the homeland in the light of the Quran and Sunnah. The investigator does his study through the descriptive analytic method using inference and induction tools to identify the most important educational values the principles and learning methods the educational Islamic point of view to rooting homeland. The present study aimed to the following: a- Clarify the status of the nation in the Holy Quran and Sunnah. b- Definition of the concept of citizenship in the nation and the Islamic educational thought. c- Totalitarian Islamic statement of many contemporary concepts beneficial law. Then investigator started to compare the present Islamic nation with its best. The importance of the study is determined as follows: a- The importance of identify the nation and citizenship in the Islamic educational thought. b- Criticism the wrong understanding of the nation and citizenship conception. c- Confirm the superiority of Islamic law in the education of generations of Muslims understand correctly the concept of nation citizenship. Finally, the study confirmed that the Jihad for the sake of God is one of the ordinances of Islam, which created a cream difficult imposed by the circumstances surrounding the Islamic nation on. The most important findings and recommendations of the study as follows: a-The conception of the nation and citizenship is so much important for researchers to achieve it in the Islamic educational thought. b- The study confirmed the success of the overall Islamic education curriculum in the graduation Muslim generations are characterized by the highest levels of the positive active citizenship. c- The importance of the completion of a cash analytical studies confirm the invalidity suit inability of the Islamic Educational Thought for breeding and graduating generations believe in the country and is working on its construction which confirms the validity of Islamic law to produce good man in every time and place.*

Keywords- *Islamic curriculum educational, homeland, citizenship*

الأندلس في الأدب التركي الحديث

Yeni Türk Edebiyatında Endülüs

Okt. Abdulsettar Elhaj Hamed*

Atıf / ©- Kanaan, E. G. (2017). الأندلس في الأدب التركي الحديث. Yeni Türk Edebiyatında Endülüs, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), 335-354.

Öz- Bu makalede Arap harfleriyle yazılmış olan (1839-1928) yeni Türk edebiyatındaki Endülüs imajı ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı döneme dayanan Endülüs-Türk ilişkileri özet bir şekilde verilmiştir. Söz konusu dönemdeki Türk edebiyatçılarının Endülüs'le ilgili vermiş olduğu eserler tanıtılarak Türk edebiyatında Endülüs konusu kronolojik bir şekilde ele alınmıştır. Makalede Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu şartlar göz önünde bulundurularak edebiyatçıların edebî eserlerde Endülüs'ü neden ve nasıl ele aldıkları incelenmiştir. Türk edebiyatçıları, Batı saldırılarına karşı İslâm medeniyetini savunmak için gereken malzemeyi Endülüs'te bulmuşlardır. Endülüs, çöküş dönemini yaşayan Osmanlıların moralini yükseltmek için bir araç olarak kullanılmıştır. Endülüs'ün akıbeti de Osmanlı için bir ders olarak sunulmuştur. Ele alınmış olan eserlerde Endülüslülerin ve İspanyolların imajları incelenmiştir. Genellikle Endülüslülerin imajı olumluyken İspanyolların imajı olumsuz olmuştur.

Anahtar sözcükler- Endülüs, Yeni Türk Edebiyatı, Osmanlı Devleti, Türk Tiyatrosu, İslâmî Edebiyat



الملخص:

تناول هذه المقالة صورة الأندلس في الأدب التركي الحديث المكتوب بالحروف العربية (1839-1928م) إذ تقدم لمحة عن علاقة الترك بالأندلس التي تمتد إلى زمن الشيخ المتصوف ابن عربي، وتؤرخ لموضوع الأندلس في الأدب التركي في الحقبة المذكورة بذكر أهم الأدباء الذين تناولوا الأندلس في مؤلفاتهم الأدبية. وتبحث هذه المقالة في أسباب استلهام الأندلس وتجلياتها

Makalenin gelişi: 21.06.2016; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, e-posta: abd.81@hotmail.com

في أعمالهم الأدبية، مفسرة ذلك في ضوء الظروف التاريخية التي كانت تمر بها الدولة العثمانية، فقد وجد الكتاب الترك في الأندلس ما يلزمهم للدفاع عن الحضارة الإسلامية في وجه هجمات الغرب، فكانت الأندلس وسيلة لرفع معنويات العثمانيين الذين كانوا يعيشون حالة انكسار، وكان مصير الأندلس درساً لأخذ العبرة. والمقالة تبين صورة الأندلسيين والإسبان في الأعمال الأدبية المدروسة، وبشكل عام بدت صورة الأندلسيين مشرقة أما صورة الإسبان فقد كانت سلبية.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، الأدب التركي الحديث، الدولة العثمانية، المسرح التركي، الأدب الإسلامي

1. مقدمة

الأندلس اسم أطلقه العرب المسلمون على المناطق التي سيطروا عليها في شبه الجزيرة الأيبيرية (إسبانيا والبرتغال) في العصر الأموي. حيث استمرت سيطرت المسلمين في الأندلس أكثر من سبعة قرون، أقاموا خلالها حضارة حققت إنجازات للبشرية في مختلف الميادين. لكن الإسبان استطاعوا القضاء على حكم المسلمين فيها تدريجياً، ومع سقوط إمارة غرناطة عام 1492م انتهت سلطة المسلمين تماماً في الأندلس.

وللأندلس مكانة مهمة عند المسلمين جميعاً، فهي فردوسهم المفقود، وعلى الرغم من مرور القرون على اندثار حكمهم فيها لم ينسوها وبقيت ذكراها منقوشة في ذاكرتهم، وصارت موضوعاً لأعمال شعرائهم وأدبائهم الأدبية على اختلاف أعراقهم وألسنتهم، فكتب عنها العربي والتركي والباكستاني والمليزي وغيرهم، حيث تناولوا تاريخها وحضارتها في رواياتهم ومسرحياتهم وقصصهم وأشعارهم، فنالت مكانة مهمة في الآداب الإسلامية بلغاتها المختلفة.

ومن هنا كان من الطبيعي أن يولي الأدباء الترك اهتماماً بموضوع الأندلس، وأن يستلهموا أعمالهم من تاريخها المشرق. ولا سيما في الحقبة الأخيرة من حياة الدولة العثمانية، فقد مرت هذه الدولة بأحداث وظروف جعلت من الأندلس موضوعاً محبباً للأدباء والشعراء الترك، ففي النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أصبح موضوع الأندلس من أهم الموضوعات المتناولة في الأدب التركي، وتناوله أبرز الأدباء في تلك الحقبة.

2. العلاقة بين الترك والأندلس

يمكن إرجاع العلاقة بين الترك والأندلسيين إلى زمن وصول الشيخ الأندلسي محيي الدين ابن عربي إلى بلاد الأناضول في زمن السلاجقة، حيث كان يتردد على مدنها، وأقام في كل من ملاطية وقونية وقيصرية وحران في الفترة الواقعة بين عامي 1206-1211م، وترك في هذه المدن مريدين له.¹

وأما الحلقة الثانية من هذا التواصل بين الترك والأندلسيين فتمثلت بإرسال الأندلسيين سفيراً إلى السلطان العثماني بايزيد الثاني يحمل رسالة تتضمن طلب المدد والمساعدة من السلطان لحماية الأندلسيين من الإسبان، وطلب توسط السلطان بايزيد الثاني لدى البابا في روما ليحث الإسبان على الكف عن إيذاء الأندلسيين. لكن السلطان بايزيد وقتئذ كان يعاني من عوائق منعه من إرسال الجنود لمساندة الأندلسيين أهمها النزاع على العرش مع أخيه الأمير جم، وحره مع دولة المماليك. فلم يتمكن السلطان إلا من إرسال أسطول لضرب السواحل الإسبانية ونقل من تبقى من الأندلسيين إلى سواحل الجزائر وأراضي الدولة العثمانية.²

ومثلما كان اهتمام السلطان العثماني محدوداً بالأندلس وأهلها، كان اهتمام المتفنيين العثمانيين بهم محدوداً أيضاً في تلك الحقبة. واقتصر اهتمامهم في البداية على ابن رشيد، فقد كتب كل من علاء الدين الطوسي والبورصوي حاجي زاده

¹ M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin" *DIA*, c 20; s 495-516.

² Feridun Bilgin, "Girnağa İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri" *Usûl*, 11 (2009/1), 117-140

، بتشجيع من السلطان محمد الفاتح، كتاباً يردّان فيه على أفكار ابن رشد. وقام ابن كمال حاجي زادة في عهد السلطان سليم بكتابة حاشية على كتاب "تحافت الفلاسفة" أيضاً.

أما في مجال الأدب فقد كان الترك العثمانيون مطلعين على الأدب الأندلسي، وذلك في إطار تعلمهم الأدب العربي في المدارس في تلك الحقبة، إلا أن موضوع الأندلس لم يدخل الأدب العثماني في الحقبة نفسها، ولم يتطرق له الشعراء والأدباء العثمانيون، وانتظروا حتى عصر التنظيمات لتصبح الأندلس وتاريخها وحضارتها من أهم المواضيع المحببة لديهم. ويرجع بعض الباحثين إهمال الكتاب العثمانيين الأندلس في أعمالهم إلى بعد الأندلس عن الدولة العثمانية وعدم وجود رابط جغرافي بين أراضي الدولة العثمانية والأندلس.³

3. الأدباء الترك والأندلس

سنتعرف في هذه الفقرة على أبرز الأدباء الترك الذين عاشوا في أواخر الدولة العثمانية وبداية الجمهورية التركية، وتناولوا الأندلس في مؤلفاتهم مع إعطاء نبذة مختصرة عن تلك المؤلفات.

3.1. ضياء باشا (1829-1880)

كان ضياء باشا من أشد خصوم السلطان عبد العزيز الذي أبعده إلى قبرص فهرب إلى باريس، بيد أنه بعد عودته من المنفى غيّر كثيراً من أفكاره التي كان بنادي بها من قبل، فقد عاد من الغرب شرقياً بمجد الشرق وثقافته. قام ضياء باشا بترجمة كتاب لويس فياردوت تحت عنوان "تاريخ الأندلس"⁴ الذي بدأ بترجمته عام 1861م، غير أن ترجمته لم تكن مطابقة للأصل الفرنسي، بل إن الباحثة إنجي أنغينون شككت في أن يكون كتاب "تاريخ الأندلس" ترجمة للكتاب الفرنسي، فقد تبين لها خلال مقارنة فهرس الكتاب الأصل وفهرس الكتاب المترجم أن المواضيع مختلفة في الكتابين،⁵ كما أن ضياء باشا زين كتابه بأبيات من الشعر التركي والعربي والفارسي تناسب الأحداث والوقائع التي يسردها، وأشار في مقدمة الكتاب أيضاً إلى مراجعته للمصادر العربية والأوربية في أثناء كتابته.⁶

يكاد يجمع الكتاب الترك على أن من أهم أسباب اهتمام أدباؤهم بالأندلس كتاب تاريخ الأندلس، أما سبب تأليف هذا الكتاب أو نقله فهو - كما ذكره المؤلف في مقدمة الكتاب - أن الأمويين في الأندلس أشادوا حضارة عظيمة استفادت منها الشعوب كلّها غير أن العثمانيين حُرّموا من الاستفادة منها، فقام هو بتأليف هذا الكتاب لسد هذا الفراغ.⁷ ويرى الباحث إسماعيل أرون سال أن ثمة سببين لتأليف الكتاب؛ الأول؛ لفت انتباه المهوورين بالحضارة الغربية إلى الحضارة الإسلامية في الأندلس، وبيان دورها في ظهور الحضارة الغربية المعاصرة، والثاني؛ رفع معنويات العثمانيين الذين كانوا يعيشون حالة انكسار وانحزام في مختلف أنحاء الدولة العثمانية على مختلف الصعد.⁸

³ Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.s. 80

⁴ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304 H/1886-1887: Tab-ı Sâni (2. bs.).

⁵ İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay, İstanbul 2000, s. 32-41

⁶ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, s. 5-6

⁷ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, s. 6

⁸ İsmail E. Erünsal, "Türk Edebiyatında Endülüs'e İlginin Uyanmasında Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi adlı Tercümesinin Rolü ve Bu Tercümenin Yapılış Nedenleri", *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz, Fatih Yeşil, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, s. 417-423.

في بداية الكتاب يتحدث الكاتب عن بداية الإسلام وانتشاره، ثم يشير إلى دور الدولتين العباسية في الشرق والأُموية في الأندلس في نشر العلم والثقافة، وكيف أن التعصب المسيحي في الأندلس حرم العالم من أشياء كثيرة. ويتابع الكاتب في طيات الكتاب سرد الأحداث التاريخية، والمقارنة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، ويعلي من شأن الحضارة العربية والإسلامية، ويتحدث عن النظام والعلم والقيم التي جلبها المسلمون العرب لإسبانيا، وكيف استفادت الحضارة الغربية من علوم المسلمين في الأندلس، مشيراً إلى أن إخراج المسلمين من الأندلس أدى إلى تأخر العلم في العالم.

كما ترجم ضياء باشا كتاب ليفال وتشرول عن "محاكم التفتيش" 1882م، بيد أن هذا الكتاب ظل في ظل كتابه الأول ولم يشتهر.

ومن الجدير بالذكر أن ضياء باشا ألف أول مجموعة شعرية في عصر التنظيمات مؤلفة من أشعار اختارها من العربية والتركية والفارسية في عامي (1875-1874) تحت عنوان "خرابات"⁹. وقد أعطى لأشعار الأندلسيين مكاناً مهماً في مختاراته، كما ذكر في مقدمة هذا الكتاب عدداً من أسماء الشعراء الأندلسيين الذين أعجب بشعرهم، ونذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - أبا الوليد ابن زيدون وابن ليون وابن خفاجة وابن سكرة وابن الخطيب.

ومن بين الأشعار التي اختارها ضياء باشا مرثية الأندلس لأبي البقاء الرندي، وقصيدة ابن عبدون في رثاء بني الأفضس التي يقول في مطلعها:

الدهر يفجع بعد العين بالأثر فما البكاء على الأشباح والصور

كما اختار قصائد وأشعار لكل من ابن حمديس الصقلي ولسان الدين ابن الخطيب وابن خفاجة وأبي القاسم عامر بن هشام وابن الأزرق الأندلسي وابن عمار وأبو حيان الأندلسي وابن جبير وابن سكرة وغيرهم من الأندلسيين.

3.2. نامق كمال (1840-1888م):

نامق كمال أحد مؤسسي الأدب التركي الحديث، تطرق في أثناء حديثه عن المسرح ونشأته في مقدمة إحدى رواياته إلى ذكر الأندلس، فقد ذكر أنه لا يمكن أن يكون العرب قد أهملوا المسرح في الماضي إهمالاً كاملاً، ويذكر أن صاحب "نفع الطيب" قد ذكر في كتابه نوعاً من أنواع التسلية التي كانت شائعة في الأندلس، وعَدَّ نامق كمال هذا النوع من التسلية نوعاً من أنواع المسرح.¹⁰

أن الشاعر نامق كمال من محبي الشعر العربي، وكثيراً ما يستشهد بأبيات من الشعر العربي في مقالاته ورسائله، وخاصة أشعار شعراء أهل المشرق، من الأبيات التي استشهد بها بيت من الشعر ينسب للأُموي الأندلسي عبد الرحمن بن الحكم في رسالة وجهها إلى أحد أصدقائه وهو:

"والشيخ إن يحو النُهي بتجارٍ فشاب رأى القوم عند شبابها"¹¹

3.3. عبد الحق حامد (1852-1937)

كان الشاعر الرومانيكي عبد الحق حامد - الملقب بالشاعر الأعظم - من أكثر أدباء الترك اهتماماً بالأندلس، فقد خصّها بخمس مسرحيات من مسرحياته. ويتبني الشاعر عبد الحق حامد الإيديولوجية الإسلامية التي تجلت في كثيرٍ من مؤلفاته، ومن ضمنها مسرحياته الأندلسية التي تصدى فيها إلى أولئك الذين يربطون بين التخلف والإسلام.

⁹ Ziya Paşa. *Harabat*, 1291-1292. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1 c.'de 3 c.

¹⁰ Namık Kemal, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, haz, Kazım Yetiş, 2. Bs, İstanbul, Alfa Yayım Dağıtım, 1996. s.355-356

¹¹ Namık Kemal, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, s. 240

تناول عبد الحق حامد ضمن سلسلة المسرحيات المتعلقة بالأندلس سقوط الأندلس في مسرحيته الأولى "نظيفة-1876"¹². تحدث في هذه المسرحية عن أخطاء عبد الله الصغير، وعن مكائد فردناندو الظالم، وأجرى مقارنة بين أخلاق المسلمين وأخلاق الإسبان رجحت فيها الكفة للمسلمين. في المسرحية ترفض نظيفة - الفتاة المسلمة العفيفة - طلب الملك المنتصر فردناندو الذي أحبها العيش معه في قصره، وتقدم على الانتحار لرفضه إرسالها إلى بلد إسلامي حر تعيش فيه بحرية. وتناول في مسرحية "طارق-1879" - التي كانت من أكثر أعمال عبد الحق حامد شهرة - فتح الأندلس السريع والناجح حسب المعطيات التاريخية.

وتناول في مسرحية "تزر أو الملك عبد الرحمن الثالث-1880" الحقبة الذهبية من تاريخ الأندلس، تحدث فيها عن قصة حب عبد الرحمن الثالث - أقوى حكام الأندلس - لفتاة إسبانية، إذ يروى أن عبد الرحمن الثالث لم يعيش سعيداً إلا ثلاثة عشر يوماً وهي الحقبة التي أحب بها الفتاة الإسبانية، وتنتهي هذه الحقبة مع قيام ثورة ضده، فيقرر التضحية بالفتاة الإسبانية وبحبها من أجل إعادة الاستقرار لوطنه.

وتناول في مسرحية "ابن موسى-1880" فترة التأسيس والاستيطان وما تخللها من مكائد ودسائس أعاققت عملية فتح الأندلس وأخرتها.

أما في مسرحية "عبد الله الصغير-1817" فقد تناول سقوط غرناطة آخر معاقل العرب المسلمين في الأندلس. لكن عبد الحق حامد أطلق العنان لخياله في هذه المسرحية وابتعد عن الحقائق التاريخية، فبعد خسارة أبي عبد الله الصغير غرناطة اضطر لمغادرة البلاد والذهاب إلى المغرب مصطحباً معه كارولينا، كارولينا هذه فتاة إسبانية أحبها أبو عبد الله وكانت منبوذة من قبل مجتمعها الإسباني. بيد أن المغرب رفض استقبال هذا الملك الجبان الذي فرط بوطنه، فاضطر للعودة من جديد إلى الأندلس مع كارولينا، وهناك عاش بقية حياته معها في كوخها الصغير. فقد عاش في الكوخ حياة سعيدة أسعد من تلك التي كان قد عاشها في قصر الحمراء.

ويمكن تلخيص أفكار حامد في مسرحياته الأندلسية على الشكل الآتي:

- يبرز في مسرحياته قوة الإسلام وشجاعة المسلمين من خلال فتح الأندلس ويقارن دائماً بين المسلمين والمسيحيين، ويرى أن أخلاق المسلمين أسما من أخلاق المسيحيين.
- المسلمون كلهم يناضلون لإعلاء كلمة الله، فقد نذروا أنفسهم في سبيل الله، كما أنهم يمتلكون إدارة صلبة ومتواضعة. أما الإسبان فمعظمهم ظالمون وضعفاء، ورجال الدين منهم صورتهم سلبية جداً.
- يركز في مسرحياته على مفاهيم الإسلام والإنسانية والعدالة والحق والشريعة، ويربط بين الانحطاط الأخلاقي وانحطاط الدولة، فإذا ما فسدت الأخلاق في دولة ما وضاعت الحقوق وانعدمت العدالة بين الناس فإن هذا الانحطاط سيكون سبباً لسقوط تلك الدولة.
- يظهر مكانة المرأة المرموقة في المجتمع الأندلسي.
- حامد يخرج عن الروايات التاريخية في أماكن كثيرة من مسرحياته، ويطلق العنان لخياله فيغير ويبدل ويزيد

وينقص.¹³

¹² Abdülhak Hamid Tarhan, *Tarik yahut Endülüs'ün Fethi, İbn Musa yahut Zatül-Cemal, Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's-Salis, Nazife, Abdullahü's-Sagir*. haz; İnci Enginün. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002.

¹³ İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, s. 32-41.

3.4. شمس الدين سامي (1850-1904)

كتب شمس الدين سامي خمس مسرحيات، استلهم ثلاثاً منها من تاريخ الأندلس، والمسرحيات التي استلهمها من تاريخ الأندلس هي "سيدي يحيى" ¹⁴ و"وجدان" ¹⁵ و"مظالم الأندلس"، غير أن المسرحية الأخيرة لم تصل إلينا. عمد الكاتب من خلال مسرحيته اللتين استلهمهما من تاريخ الأندلس إلى التركيز على مبدأ التضحية من أجل الوطن.

تعدّ مسرحية "سيدي يحيى" التي نشرت في عام 1875 أول مسرحية في الأدب التركي تستلهم سقوط الأندلس في 1492. تناول شمس الدين سامي في مسرحية "سيدي يحيى" شخصية سيدي يحيى المثيرة للجدل. وتدور أحداث هذه المسرحية في أواخر القرن التاسع الهجري وبداية القرن العاشر الهجري في الأندلس في قلعة رازه ومدينة قشتالة.

بطل المسرحية سيدي يحيى هو ابن عم خليفة الأندلس الشيخ أبو الحسن، سيدي يحيى رجل في الخامسة والأربعين من عمره، وهو قائد قلعة رازه التي حاصرها الإسبان، وجوعوا أهلها الذين انتشرت بينهم الأوبئة، وبعد مقاومة طويلة فتح سيدي يحيى باب القلعة الخارجي، وختّر أهل القلعة بين الاستسلام للعدو أو الانسحاب معه إلى داخل الحصن للدفاع عما تبقى من القلعة، وترك ابنته حليلة أمانة عند خادمه عثمان، وتخصّن في القلعة مع مجموعة من الناس الذين فضلوا البقاء معه. غير أن أحد رجال سيدي يحيى فتح باب الحصن للإسبان مقابل أموال وعدوه بإعطائها له، فاعتقلوا سيدي يحيى وأودعوه السجن. في السجن يمدح الخائن بدرو يحيى، وينجح بدرو بالهرب من السجن بعد أخذ ملابس يحيى وخاتمه. ويقدم نفسه للإسبان بأنه سيدي يحيى ويتفق معهم.

وفي تلك الأثناء كان عثمان خادم يحيى يعيش هو وابنته يوسف وابنة يحيى حليلة عند أسرة إسبانية كالعبيد، في البداية يوسف كان يظن أن حليلة أخته، لكن وبعد أن عرف أن حليلة ابنة يحيى وقع في حبها.

يصدر الملك والملكة عمواً عاماً يخرج بموجبه يحيى من السجن، ويبدأ بالبحث عن ابنته حليلة، ويجدها بعد ذلك يتعقب بدرو، ويكشف للملك والملكة حقيقة المكائد التي حاكها بدرو الذي يودع السجن إلى الأبد، ويسأل الملك يحيى عن رغبة فيقول له إنه يرغب في إعطائه الحرية في الذهاب إلى المكان الذي يريد.

يصرح شمس الدين سامي في مقدمة هذه المسرحية المليئة بالمغامرات بأن مسرحيته لم تكتب وفقاً لكتب التاريخ، ويرى أنه ولا ينبغي أن يُعترض عليه لأنه لم يلتزم بالأحداث التاريخية لأن هدفه الأول من كتابة المسرحية تبرئة سيدي يحيى من تهمة الخيانة التي ألصقتها التاريخ به ¹⁶.

وأما مسرحيته الثانية التي بعنوان "وجدان" تناول فيها الفترة الأخيرة من الوجود الإسلامي في الأندلس وبالتحديد فترة سقوط غرناطة. نشأت "فاطمة" بطلة هذه المسرحية في غرناطة تيممةً برعاية أخيها حسن. وهي تحب "رضوان" الذي عُرف بشجاعته وحب لوطنه، ويتم تحديده موعداً لزواجهما، ولكن ضغوط الإسبان المحاصرين غرناطة ترغم الشاب رضوان على تأجيل الزواج والانضمام إلى قوات قائد فرسان غرناطة موسى بن أبي الغسان للدفاع عن غرناطة.

أما أخو فاطمة حسن فيمثل الشخصية السلبية التي تعود إلى رشدتها في آخر الأمر. فهو يحب "ليونورا" الفتاة المسيحية وللزواج منها يوافق على اعتناق الكاثوليكية، وتغيير اسمه إلى ألفونس، ويتعد عن المسلمين، ولا يشاركهم في الدفاع عن غرناطة، فيحظى أخيراً بلقب الدون من الملك فرديناند. ولكن حسن لم يكتف بكل ذلك بل طلب من فاطمة أن تعتنق الكاثوليكية أيضاً لكي تتزوج من شقيق زوجته ليوناردو الذي كان يحبها كثيراً. وخدمها بقوله أن رضوان قد قتل، وأن اعتناق الكاثوليكية أمر مؤقت. عندما يتقدم الجميع إلى محكمة التفتيش التي يرأسها الكاردينال ميسي لإثبات صحة اعتناقهم للكاثوليكية يقع الكاردينال في حب فاطمة من النظرة الأولى، وهو ما أثار غيرة رئيسة الراهبات فكتب رسالة إلى البابا في روما تشرح فيها وضع الكاردينال.

¹⁴ Şemseddin Sami, *Seydî Yahya*, İstanbul; Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1292.

¹⁵ Şemseddin Sami, *Vicdan*, haz, İrfan Morina. Üsküp, Logos-A, 2014.

¹⁶ Şemseddin Sami, *Seydî Yahya*, s.4

في الفصل الأخير، يرسل البابا كاردينالاً جديداً مع أمر بعزل الكاردينال ميسي، ولكن رضوان يكمن له في الطريق، ويقتله ويلبس ملابسه ليقوم بإيصال الأمر إلى الكاردينال ميسي، وعزله ثم تحرير حبيبته فاطمة وشقيقها حسن من السجن، وعندما يرى حسن أخته فاطمة وما تعرضت له من تعذيب يصحو ضميره ويعود إلى إسلامه، وتتأثر زوجته ليونورا أيضاً بذلك وتقرر اعتناق الإسلام.

3.5. معلم ناجي (1850-1893)

تناول الشاعر والمفكر العثماني معلم ناجي في منظومته المسماة "موسى أبو الغسان أو حميت"¹⁷ 1882م الحقبة الأخيرة من الوجود الإسلامي في الأندلس، تحدث فيها عن موسى ابن أبي الغساني أحد الأبطال الأندلسيين، بيد أن المنظومة لا تقتصر على حكاية هذا البطل فقد تحدث فيها معلم ناجي عن فتح الأندلس وتطور العلوم فيها إبان عصرها الذهبي بدعم من الخلفاء، كما أشار فيها إلى دور الأندلس في الحضارة الأوروبية.

يبدأ الشاعر في منظومته بالحديث عن بدايات الإسلام الذي يشبهه بالنور الذي غمر بلاد العرب، ووصل في فترة قصيرة إلى بلاد الأندلس، فمحا الجهل المستشري بين الناس، وأحل مكانه العلم، مشيراً إلى دور كل من طارق بن زياد وموسى بن نصير في نشر هذا الدين، وتدعيمه في شبه جزيرة الأندلس، وبفضل وحدة الكلمة تمكن المسلمون من فتح الأندلس، ونشر الإسلام فيها. فالأمة المتحدة لا يمكن أن تزول، أما الأمة التي تدب التفرقة بين أفرادها وتبتعد عن الوحدة فمصيرها الزوال، كما أشار الشاعر إلى أهمية العدل في الدولة، فهو "عنان التوفيق" وأساسه.¹⁸

ثم يشير الشاعر إلى أنّ الأندلس هي مدار افتخار العرب وثمره جهدهم، فقد أسسوا فيها حضارة عظيمة، وجعلوا من قرطبة عاصمة سياسية لهم، ولم يكتفوا بذلك بل جعلوها أهم مركز للعلم في العالم. وألح الشاعر إلى دور الخلفاء في نشر العلم وتشجيعه، فقد حض الخلفاء على العلم، فكثر في الأندلس العلماء والحكماء والشعراء. وأشار إلى أن العلم في الأندلس قد انتقل فيما بعد إلى أوروبا.

ويعد وصول الأندلس إلى الذروة في عصر عبد الرحمن الثالث بدأت هذه الحضارة بالزوال بسبب فساد أخلاق الحكام، وانصرافهم إلى اللهو وانشغالهم عن إدارة الدولة. استغل الإسبان هذا الأمر، وأخذوا يستولون على المدن الأندلسية مدينة مدينة حتى بقيت غرناطة الملاذ الوحيد للمسلمين في الأندلس.

بعد ذلك يصور لنا الشاعر المشاورات التي جرت بين الحكماء والعلماء والأمراء والقادة في بحو قصر الحمراء بعد سوء حال البلاد، واستيلاء الإسبان على ممالك الأندلس كلها ما عدا غرناطة، يتكلم في هذا الاجتماع الحاجب أبو القاسم باسم أبي عبد الله الصغير، ويبين للمجتمعين أن الاستسلام وقبول حماية الإسبان هو الحل الوحيد، يصمت الجميع إلا فارس فرسان غرناطة وأحد زعماء العشائر العربية فيها موسى ابن أبي الغساني الذي يرى أن الناس في غرناطة يرفضون الاستسلام، وأن في المدينة عشرين ألفاً من الفرسان، وهم مستعدون للدفاع عن مدينتهم. يضطر أبو عبد الله الصغير إلى القبول برأي موسى، ويرفض التسليم.

يحاصر الإسبان المدينة، ويستبسل موسى في الدفاع عن غرناطة، وكلما زاد الخطر ازدادت بسالت موسى وشجاعته. يرى الشاعر أن موسى هو زبدة البسالة العربية، لأنه حارب واستبسل كما استبسل الفاتحون من قبل. غير أن الأعداء حاصروا المدينة من كل الجهات، وقطعوا عن أهلها الطعام، وحل قحط في المدينة. فاجتمع أعيان غرناطة مرة أخرى، ورفض المجتمعون كلهم الحرب وقبولوا الاستسلام، فانتفض موسى بينهم، وألقى خطبة عصماء ذكرهم فيها بما فعله الإسبان من جرائم بحق الأندلسيين في المدن الأندلسية التي استولوا عليها، ثم أتهم أعيان غرناطة بالجنح والخيانة والجري وراء المنافع الشخصية والمال، وأخبرهم بأنهم سيدفعون الثمن غالياً في المستقبل، وأضاف بأنه لا يمكن لرجل غير أن يعيش في غرناطة بعد أن يستولي عليها الأعداء. فيخيم الصمت على المجلس سكت بعد هذه الخطبة، ويخرج موسى من المجلس منتفضاً كالأسد، ويعتلي فرسه،

¹⁷ Muallim Naci, *Musa b. Ebu'l-Gazan; yahud Hamiyyet, Matba'a-i Ebuuziya, İstanbul, 1299.*

¹⁸ Muallim Naci, *Musa b. Ebu'l-Gazan; yahud Hamiyyet, s.5*

وينطلق إلى محيط غرناطة، ويحارب الأعداء المحاصرين للمدينة بالقرب من النهر، ويتنصر على مجموعة منهم، لكن تأتيه مجموعة أخرى، وقد جرح، فيلقى نفسه في النهر مخافة أن يقع في أيديهم أسيراً.

ومن الجدير بالذكر أن معلم ناجي ألف كتاب "الأسامي"¹⁹ الذي ترجم فيه لأكثر من 700 شخصية إسلامية مشهورة، أعطى في كتابه هذا للشخصيات الأندلسية المشهورة مكاناً مهماً، فقد ترجم لثلاث وعشرين شخصية أندلسية، كما ترجم لبعض ملوك الأندلس من مثل عبد الرحمن الأول، وعبد الرحمن الثاني، وعبد الرحمن الثالث، كما ترجم لبعض علماء الأندلس من مثل ابن البيطار، وابن رشد، ولبنى الأندلسية، وترجم أيضاً لشعراء الأندلس من مثل عائشة القرطبية.

3.6. محمد عاكف (1873-1936)

على الرغم من أن الشاعر الوطني ومؤلف النشيد الوطني للجمهورية التركية محمد عاكف كان من أشهر الشعراء الإسلاميين في فترة انهيار الدولة العثمانية، وتأسيس الجمهورية التركية، إلا أنه لم يتناول الأندلس إلا في منظومته الطويلة "منبر السليمانية"²⁰. التي تناول فيها أوضاع المسلمين في مختلف أنحاء العالم في عصره، ودعا المسلمين فيها إلى الوحدة. في هذه المنظومة يثث الشاعر أفكاره على لسان خطيب مسجد السليمانية، وعندما يصور الخطيب للمصلين الوضع الذي آلت إليه أحوال المسلمين في العالم، وكيف أن المساجد تحولت إلى دور للأوبرا، تتعالى أصوات الناس بالبكاء في المسجد، فيشبه الشاعر الخطيب بكاء القوم ببكاء آخر ملوك الأندلس أبي عبد الله الصغير حيث يقول:

"إِنَّ بَكَاءَكُمْ هَذَا أَشْبَهَ بَكَاءَ آخِرِ

صَاحِبِ الحِظِّ العَاطِرِ الَّذِي أُجِذَّ مِنْ يَدِهِ تَاجِ الأَندَلُسِ

عَندَمَا أُعْطِيَ هَذَا البَلَدَ الجَمِيلَ لِلأَجَانِبِ وَهَرَبَ

تَسَلَّقَ ظَهَرَ صَخْرَةٍ كَبِيرَةٍ وَنَظَرَ حَوْلَهُ

بَدَتْ مِثْلَ الجِنَّةِ، السُّهُولُ الزَّمْرَدِيَّةُ الَّتِي تَرَكَهَا

لَقَدْ جَعَلْتَ المَسْكِينِ يَبْكِي بِصَوْتِ عَالٍ

مِنَ النَاحِيَةِ الأُخْرَى تَرَى أُمَّ المَلِكِ أَنَّ هَذَا حَقٌّ جَدًّا

وتقول: «إبك مثل النساء ملكاً مضاعاً لم تحافظ عليه مثل الرجال»²¹

3.7. سامي باشا زادة سزائي (1859-1936)

أحد أهم الكتاب والروائيين الترك، عمل سفيراً للدولة العثمانية في مدريد في الفترة الواقعة بين عامي 1909 و 1914م، فزار الأندلس وكتب عنها مقالاتين؛ الأولى بعنوان "المسجد الجامع: الحمراء"²² كتبها في أثناء زيارته للأندلس في عام 1914م، والثانية بعنوان "غرناطة"²³ كتبها في أثناء حرب التحرير الوطنية في عام 1921م.

¹⁹ Muallim Naci, *Esâmî*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1308.

²⁰ Mehmed Akif, *Safahât İkinci Kitap Süleymaniye Kürsüsünde*, Sebil'ür-reşad Kütüphanesi:1, İstanbul,(1912) 2.tab'ı.

²¹ Mehmed Akif Ersoy, *Safahât İkinci Kitap Süleymaniye Kürsüsünde*, s.48

²² Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. haz. Zeynep Kerman. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981. S, 277-280

²³ Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. s.166-170

يصف سامي باشا زاده سزائي في مقالته "المسجد الجامع: الحمراء" المسجد الجامع في مدينة قرطبة وصفاً تعريفياً مبيّناً طوله وعرضه وعدد الأعمدة الموجودة فيه. فهذا المسجد الذي كان أكبر المساجد في العمورة، وقد أصبح مقصداً لطلاب العلوم يؤمونه من الشرق والغرب لينهلوا من العلوم فيه. ويصف لنا شوارح قرطبة الضيقة التي ذكرته بالروح الأندلسية والإنسان الأندلسي، وجعلته يُحس بأنه انتقل إلى القرون الوسطى.

ينتقل بعد ذلك للحديث عن قصر الحمراء الذي تجوّل فيه واكتشف كل زاوية من زواياه، فيتحدث عن موقع القصر ومنظره الخارجي، وقاعاته والزخارف التي زيّنت جدرانها، وعكست الروح العربية عليها. ويرى الكاتب أن المرء لا بدّ من أن يكون شرقياً حتى يفهم قصر الحمراء، ويحسّه، فالغريبون يصابون بخيبة أمل عند رؤيته لأنهم عندما لا يرون تمثلاً منصوباً في القصر أو صورة على جدار يعدون ذلك نقصاً عظيماً.

إلا أن عبارة "إلا غالب إلا الله" المكتوبة بالخط الكوفي في كل مكان في غرناطة لم ترق للكاتب، لقد ذكرته هذه العبارة بالتواكل المستشري بين الشرقيين، والذي كان سبباً من أسباب ضياع الأندلس.

أما مقالته الثانية "غرناطة" فقد بدأها بترجمة لبيت شعر عربي، مفاده أنّ الشمس لم تشرق على مدينتين أجمل من دمشق وغرناطة.

وكان الوقت لحظة دخول الكاتب المدينة وقت الغروب، وقد احمرّ وجه المدينة من أشعة الشمس، وبدت له بيوت حي البيازين الذي كانت تسكنه العوائل العربية الأصيلة فاتحةً أبوابها كأنما تنتظر أصحابها القدماء، أما نوافذها المفتوحة فبدت له كأنما تنتظر أشعارهم وأفكارهم التي ستنتزل من السماء.

يتحدث الكاتب عن أحاسيسه التي انتابته في أثناء زيارته لمدينة غرناطة، ويعطى لمحة عن موقع وتاريخ المدينة، غرناطة كانت الملاذ الأخير للمسلمين في الأندلس، بعد سقوط قرطبة وإشبيلية وبلنسية توجه المسلمون إلى ملاذهم الأخير غرناطة. وعلى الرغم من المكائد والتأخر من الناحية العسكرية، وحالة الانكسار التي كان يعيشها العرب في تلك الحقبة إلا أن اهتمامهم بالعلم والأدب لم يتأثر بل على العكس من ذلك زاد اهتمامهم بالعلم، ويرى الكاتب أن هذه الخاصية-أي تمسك العرب بالعلم في عصور الانحطاط- من الخصائص الخارقة للعادة في العرب؛ فالحروب الخارجية والفتن والثورات الداخلية والمصائب العظام التي ألمت بهم لم تستطع أن تمنعهم من إعلاء شأن العلم والأدب، ومن أن يصحوا أمة عظيمة، ويضرب مثلاً على ذلك تطور العلم في الفترة العباسية على الرغم من الانحطاط السياسي والعسكري. يرى الكاتب أن هذه الحالة ظهرت في غرناطة أيضاً، فقد وصلت غرناطة إلى الذروة حضارياً، فقد جعل منها البناؤون العرب مدينة رائعة، بيد أن غرناطة لم تكن لديها قوة مسلحة قادرة على الدفاع عنها فكان مصيرها الزوال.

ثم ينتقل ليصف حال المدينة في تلك الحقبة، وتسترعي انتباهه الهضبة التي أطلق منها أبو عبد الله تنهيدته الأخيرة، وخيل إليه أنه يسمع تلك الزفرة التي أطلقها أبو عبدالله الصغير عندما غادر المدينة، كما لاح للكاتب من هذه الهضبة طيف خيال رأى مسلماً شرقياً يريد أن يقول له شيئاً.

وفي المساء عاد الطيف يلاحقه، فمنعه من النوم، وعندما فتح النافذة ونظر إلى الهضبة التي أطلق منها العرب تنهيدتهم الأخيرة، بدا له طيف امرأة ترتدي نقاباً أسود، هذه المرأة كانت تنظر باضطراب وحسرة إلى غرناطة وقصر الحمراء. لقد كان هذا الطيف لعائشة التي قالت لابنها "يا بنتي مثل النساء ملكاً مُضاعاً لم تحافظ عليه مثل الرجال". كانت تحمل في يدها كتاباً، وترتدي نقاباً، رفعت عن وجهها، ونظرت حولها، واقتربت من الكاتب، فنهض احتراماً لها، لقد أخبرتته بأنها تطوف في غرناطة كل ليلة بعد منتصف الليل، وأن ابنها الذي لم يستطع الدفاع عن غرناطة لا يزال يبكي منذ 500 سنة. وفي نهاية حديثها قدمت له القرآن الكريم هدية ليلسلمه لمسلمي الأناضول.

3.8. علي أكرم (1867-1937)

الشاعر علي أكرم هو ابن الكاتب والمفكر الكبير نامق كمال، نظم هذا الشاعر قصيدة بعنوان "سائح عربي في الأندلس"²⁴، تحدث فيها عن سائح عربي رأى شجرة نخيل في الأندلس ذكرته بوطنه، فراح يخاطب تلك النخلة. يقول الشاعر علي أكرم بأن والده نامق كمال روى له في صغره حكاية شاعر عربي نظم قصيدة خاطب فيها نخلة رآها في الأندلس. بيد أن علي أكرم يذكر أنه لم ير القصيدة العربية.

إن القصيدة التي تزيد عن ثمانين شطراً ليست ترجمة لمنظومة عربية - كما تعتقد الباحثة إنجي أنغينون²⁵ - وإن كانت بعض أبياتها مستوحاة من القطعتين اللتين قالهما الأمير الأموي عبد الرحمن الداخل عندما رأى نخلة في الأندلس ذكرته بدمشق²⁶. نذكر بيتين منها لمشاھتهما أبيات الأمير الأموي وهما:

"آه يا رفيقي في المحنة، أيتها النخلة العجماء

حتى البكاء لا يكون لحالك في الغربة ترجماً

أنت مربوطة بتراب المحنة

اسكّتي... أنت محكوم على بالعويل والغربة"²⁷

3.9. محمد نظام الدين

كان فليلبي زاده محمد نظام الدين معاون مدير مكتب عنبر في دمشق في الحقبة الواقعة بين عامي 1912 و1914م، ترجم في تلك الحقبة قصيدة أبي البقاء الرندي في رثاء الأندلس شعراً إلى اللغة التركية بمساعدة مدرس اللغة العربية في المدرسة السلطانية عبد القادر المبارك، ليكون بذلك أول من ترجم شعراً أندلسياً إلى اللغة التركية.²⁸

3.10. يحيى كمال 1884-1958

عمل الشاعر يحيى كمال سفيراً للجمهورية التركية في إسبانيا في الحقبة الواقعة بين عامي 1928 و1930 وتحدث عن انطباعاته عن الأندلس في رسائل أرسلها لأصدقائه، جمعت فيما بعد تحت عنوان "ذكريات إسبانيا".²⁹ كما هي الحال عند سزائي تحدث يحيى كمال عن أهم معلمين من معالم الأندلس؛ جامع قرطبة وقصر الحمراء.

ففي أثناء تجواله في قرطبة لاحظ أن الطابع الشرقي يحكم المدينة، فالشوارع والأسواق ذات الطراز الشرقي تشعر المرء بأنه في دولة مجاورة لتركيا على حد تعبيره، إلا أن الآثار الإسلامية لم يبق منها سوى جامع قرطبة وحصن، وعندما دخل الشاعر يحيى كمال جامع قرطبة أحس نفسه في وسط غابة من الأعمدة، غير أن التعديلات التي أجريت على الجامع لتحويله

²⁴ Midhat Cemal, *Nefais-i Edebiye*, Dersaâdet, Araks Matbaası, 1329. 1. c. s. 98-103

²⁵ İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, s. 32-41

²⁶ يا نحل أنت غريبة مثلي... في الغرب نائية عن الأصل / فأبكي وهل تبكي مكبسة... عجماء لم تطبع على خبلي. انظر: تاريخ الفكر الأندلسي، أنخيل جنثالث بلنثيا، تر: حسين مؤنس. مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 1955. ص 51

²⁷ Midhat Cemal, *Nefais-i Edebiye*, 1. c. s. 102

²⁸ Zekai Konrapa, "Endülüs Mersiyesi-Nizami Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1964, sayı: 2, s. 165-184.

²⁹ Yahya Kemal Beyatlı, *Mektuplar ve Makaleler*. İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, Yahya Kemal Enstitüsü, 1977. s. 3-20

إلى كنيسة لم ترق للشاعر، وعد هذه التعديلات نوعاً من التخريب. لكن رغم ذلك فالجامع جميل، وكان سيكون أجمل بسجاده وقناديله على حد وصف الشاعر.³⁰

أما غرناطة التي وصفها بأنها الذكرى الأخيرة التي تركها العرب في الأندلس بعد أن اجتمعوا فيها من كل أنحاء الأندلس أحبها كثيراً، وعدها من أجمل الأماكن التي تستحق الزيارة على وجه الأرض، ويذكر الشاعر أنه زار كل من قرطبة وإشبيلية وطلطلة وبلنسية وغيرها من مدن الأندلس، إلا أن غرناطة كانت أجملهن، فمن زارها مرة ولا يمكنه أن ينساها وسيذكرها دائماً.³¹ ومن المفارقات التي جذبت انتباه الشاعر وجود بناءين في هذه المدينة، الأول؛ القلعة البسيطة التي بناها جيش الفتح الأول بقيادة طارق بن زياد، والثاني؛ قصر الحمراء الذي كان آخر ما بناه المسلمون فيها، لم ترق للشاعر جنات العريف بسبب التحريف الذي طالها.³²

وتحدث الشاعر أيضاً في إحدى رسائله عن رقص الفلمنكو الذي عده رقصاً عربياً أعدم بدوره أيضاً على يد الغجر في إسبانيا.³³ كما كتب قصيدة بعنوان "الرقص الأندلسي".

3.11. أحمد جودت إمره (1878-1961)

تناول الكاتب والباحث في مجال اللغة التركية أحمد جودت إمره الأندلس في حكاية خرافية بعنوان "حكاية الأندلس"³⁴. تدور أحداث هذه الحكاية التي صدرت في عام 1916 في مدينة غرناطة في حقبة الحكم العربي لها، حيث كان المسلمون والأسبان يعيشون جنباً إلى جنب في هذه المدينة.

بطل هذه الحكاية رجل أندلسي فقير كان يعمل سقاء في غرناطة، يقع في يده كتاب فيه توصيف لطريقة الوصول إلى كنز مدفون في أطراف غرناطة، ينجح السقاء محمد في الوصول إلى الكنز بمساعدة منجم مغربي، فيبدأ ببيع الجواهر التي عثر عليها، لينفق منها على نفسه، لكنه لم يترك مهنته حتى لا يكتشف الناس أمره، ولكن كانت زوجته في البيت تلبس الحلي التي جلبها، في يوم من الأيام رآها جاره الأسباني بدريغو وهي ترتدي العقود والحلاخل الذهبية، فطلب بدريغو من محمد أن يخبره بمصدر المال، محمد رجل طيب يحب الخير للجميع، لذلك يوافق على اصطحاب بدريغو الحلاق إلى المغارة، فيذهب الثلاثة؛ المنجم المغربي ومحمد وبدريغو إلى المغارة، لكن المغربي لم يكن مطمئناً لبدريغو، وبعد أن حمل بدريغو ما يستطيع من الجواهر، وصعد الدرج الطويل، ووصل إلى باب المغارة، لم يكتف بما أخذ، وقرر النزول مرة ثانية لإحضار المزيد من الذهب، وبعد أن نزل أطفأ المغربي الشمعة الأمر الذي أدى إلى إغلاق باب المغارة وبدريغو في داخلها.

3.12. سليمان نظيف (1870-1927)

تناول الكاتب والشاعر سليمان نظيف الذي عمل فترة طويلة من حياته في العراق موضوع الأندلس في قصيدته "الكويون"³⁵ التي كتبها في فترة الحرب الأمريكية الإسبانية في كوبا، وأهداها إلى شهداء الأندلس.

³⁰ Yahya Kemal, *Mektuplar ve Makaleler*. s. 5-6

³¹ Yahya Kemal, *Mektuplar ve Makaleler*. s.15

³² Yahya Kemal, *Mektuplar ve Makaleler*. s.7-8

³³ Yahya Kemal. *Mektuplar ve Makaleler*. s.7

³⁴ Ahmet Cevdet Emre, *Endülüs Masalı*, Sadâ-yı Millet Matbaası, İstanbul, 1332/1916.

³⁵ Süleyman Nazif, *Firak-ı Irak: Mesaib-i Vatana Ağlayan Bir Kaç Neşide*, Dersaadet, Mahmud Bey Matbaası, 1336. s. 62-63

يقول سليمان نظيف إن سبب كتابة هذه القصيدة التي يظهر فيها مجلاء العداء للإسبان هو مأساة الأندلس التي سمعها قبل أربعين سنة. فقد انتقد الشاعر في القصيدة سياسة الإسبان الاستعمارية، وذكرهم بمظالمهم في الأندلس. نقتطف من هذه القصيدة هذا المقطع المتعلق بالأندلس:

"هدمت الأندلس واه.. لم ننس إلى الآن.

-يخيل إليّ أنّها تأمل منا المدد اليوم-

صدى ألف يا ويلاه يضرب آفاقك

والخرابك تُعَدُّ المظالم الماضية.³⁶

3.13. مدحت جمال كونت أي (1885-1956)

تناول الشاعر والروائي مدحت جمال قصر الحمراء في قصيدته "الحمراء" التي نشرت في عام 1909م. يخاطب الشاعر في قصيدته هذه قصر الحمراء، ويستنكر تركه بيد الإسبان، ويشبهه بجزارة العرب، ويصفه بأنه روح بلا بدن، ويلومه لاحتفاظه بزينته وهو في يد الأعداء، ويطلب منه أن يتخلى عنها، كما يطلب منه أن يظهر كيف استطاع فرد جاهل من الأمة أن يحو أمته -ربما هذه إشارة لأبي عبد الله الصغير- وأن يظهر للناس ما معنى ظلم البشر. ويُهيي الشاعر قصيدته بهذا البيت الذي يطلب فيه من قصر الحمراء بالزوال احتراماً لماضيه المشرق:

"كفى... استحي من عُلوِّك البائس

وانهدم احتراماً لماضيك المجيد.³⁷

4. تجليات استلهام الأندلس في الأدب التركي

وجد الكتاب الترك في الأندلس كل ما يلزمهم للدفاع عن الحضارة الإسلامية التي ينتمون إليها في وجه هجمات الغرب الشرسة، فكانت الأندلس ملاذاً يلجؤون إليها لرفع الروح المعنوية للعثمانيين الذين كانوا يعيشون حالة انكسار، وكما وجد الكتاب الترك في مصير الأندلس درساً لأخذ العبرة فراحوا يحذرون الشعب التركي العثماني من مصير كمصير الأندلس ما لم ينهضوا للدفاع عن أنفسهم وأوطانهم. كما زار بعض من الكتاب الترك ديار الأندلس فوصفوا في كتاباتهم جمال طبيعتها وآثارها التي أحبوا كثيراً وأحسوا الروح العربية فيها.

4.1. الأندلس وسيلة للدفاع في وجه الحضارة الغربية

بدأ اهتمام الأدباء الترك بالأندلس بشكل فعلي مع بداية عصر التنظيمات في الدولة العثمانية في عام 1839م. ففي بداية هذا العصر انفتحت الدولة العثمانية على الغرب، وبدأت الثقافة الغربية تتغلغل في الثقافة التركية، وباتت أحد أهم مصادر الأدب التركي، وعلى الرغم من إعجاب المثقفين من الترك ببعض جوانب هذه الثقافة كانوا حذرين في التعامل معها، كانوا لا يرتاحون لها، لأن قسماً من روادها وفلاسفتها كانوا يهاجمون الدين عموماً، والإسلام والمسلمين خصوصاً. وكان الأدباء الترك الذين تربوا على الثقافة الإسلامية ينبرون للدفاع عن الإسلام عندما يهاجمه الكتاب والفلاسفة الغربيون، فبدأ بعضهم بكتابة "الرَدِّيَّات"، ولعل أبرزهم في هذا المضمار الأديب والشاعر نامق كمال، الذي كتب رَدِّيَّة³⁸ فنَّد فيها إِذعاءات الفيلسوف الفرنسي أرنست رنان، ولم يقتصر الأمر على الرديات، فقد قام بعضهم باستلهام صفحات مشرقة من التاريخ

³⁶ Süleyman Nazif, *Firak-ı Irak: Mesaib-i Vatana Ağlayan Bir Kaç Neşide*, s. 62

³⁷ Mithat Cemal Kuntay, "Elhamra", *Sırat-ı Müstakim* (Ekim 1324), c.1, sayı. 8, s. 118.

³⁸ Namık Kemal, *Külliyat-ı Kemal, Birinci Tertib, Renan Müdafaaanesi*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası 1326.

الإسلامي في أعمالهم الأدبية لإثبات أن الإسلام دين لا يعادي العلم أو يقف في وجهه، فوجدوا في تاريخ الأندلس المشرق ضالته، فتاريخ الأندلس يشكل دعامة التاريخ الإسلامي المشرق. في ظل الانفتاح على الحضارة الغربية كانت الأندلس الدرع القوية التي اتقى بها الترك هجمات أعدائهم الغربيين، فالأدباء، ومن خلال أعمالهم، أرادوا أن يقولوا للعالم الغربي إن الإسلام لم يكن عدواً للعلم يوماً بل كان حامياً وراعياً له، والدليل على ذلك الحضارة الأندلسية التي لولاها لما وصلت أوروبا إلى ما وصلت إليه من التقدم العلمي.

المستهدف في هذا الخطاب طبعاً ليس الغربيين فقط بل الشعب العثماني الذي شعر قسم منه بالانبهار أمام هذه الحضارة الغربية أيضاً، فكان من واجب الكتاب الترك تحصيل مجتمعهم من الادعاءات التي كانت تصدر من الغرب.

وترى الباحثة إنجي أنغينون أن تصوير عبد الحق حامد في مسرحياته الأندلسية الأخلاق والقيم التي يتحلى بها المسلمون والنظام الذي أحضره إلى إسبانيا رد على أرنست رينان وأمثاله من المهاجمين للإسلام. فقد تصدى إلى أولئك الذين يربطون بين التخلف والإسلام، وكانت مسرحياته الأندلسية بمثابة أجوبة لهم.³⁹

ويدخل في هذا النطاق أيضاً تساؤل ضياء باشا الآتي الذي أورده في مقدمة كتابه "خرابات" مشيراً فيه إلى أن الحضارة الغربية ماكانت لتكون لولا الأندلس.

"لو أن نور الأندلس لم ينتشر من كان يوقظ أوروبا من نوم الجهل."⁴⁰

ويشارك معلم ناجي مع ضياء باشا في التركيز على أن أصل الحضارة الغربية هو الحضارة الأندلسية.

"(الأندلس) أثر اجتهاد العرب

أوروبية أخذت منها العرفان

ولا تزال تبعنا إياه."⁴¹

كذلك سامي باشا زادة سزائي، أشار في مقالته "غرناطة" إلى التقدم العلمي الذي حققه الأندلسيون ومع خروجهم من الأندلس تأخر العلم في العالم 400 سنة.⁴²

4.2. الأندلس درس لأخذ العبرة.

ثمة تشابه كبير بين الدولة العثمانية والأندلس، فكلاهما كانتا دولتين إسلاميتين غير مرغوب فيهما في أوروبا، وكانتا تخوضان حرباً من أجل البقاء ضد المسيحيين، وكانتا تفتقدان أجزاء من أراضيها تدريجياً لصالح المسيحيين الأوروبيين. في بداية القرن التاسع عشر تفهقر العثمانيون أمام الغرب، وبدأ العالم الغربي يحاول إخراج الدولة العثمانية من أوروبا، لهذا كان العثمانيون يخافون من مصير يشبه مصير الأندلس، لهذا السبب نجد أن الحقبة التي ركز عليها الكتاب الترك في كتابتهم الحقبة الأخيرة من حياة الدولة العربية في الأندلس. وفي هذا الصدد يرى الباحث بشير أيواز أوغلو أنّ ضياء باشا في كتابه "تاريخ الأندلس" حاول استخراج دروس لأخذ العبرة من خلال إبراز النقاط المشتركة بين الأندلس في زمن ملوك الطوائف والدولة العثمانية التي كانت تعيش عصر انقراضها.⁴³

³⁹ İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, s. 32-41

⁴⁰ Ziya Paşa. *Harabat*, s.IX

⁴¹ Muallim Naci, *Musa b. Ebu'l-Gazan*, s. 7-8

⁴² Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. s.167

⁴³ Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, s.81

لقد ركز الأدباء الترك في أعمالهم على الفترة الأخيرة من حياة الدولة العربية الإسلامية في الأندلس. فقد تناول عبد الحق حامد فترة السقوط في مسرحيتين، كذلك فعل شمس الدين سامي في مسرحيته المتعلقة بالأندلس، كما تناول معلم ناجي الفترة نفسها في منظومته، وألح إليها سامي باشا زادة سزائي في مقالاته ومحمد عاكف في شعره.

إن حديث الكتاب الترك في أواخر الدولة العثمانية عن سقوط الأندلس بهذه الكثرة يشير إلى شعور عام كان ينتابهم بأن مصيراً كمصير الأندلس بانتظارهم، فأخذوا يحذرون من الوقوع فيما وقع به الأندلسيون، لذا نرى معلم ناجي في منظومته يحذر الشعب من الفرقة، ويحثه على الوحدة، يقول:

"إذا كانت الوحدة من طبع الشعب

هل من الممكن أن تزول الدولة؟

أن شقاق الشعب آفة الملك

وروح الملك اتفاق الشعب

الشعب الذي يفارق الاتحاد

فليقطع أمله من مراده

الوطن لا يعيش من دون اتحاد

لأن البدن لا يعيش في غياب الروح.

الاتفاق أصل القوة والعزة

الافتراق سبب الضعف والذل" ⁴⁴

يذكر سامي باشا زادة سزائي في مقالته "غرناطة" أبناء قومه الذين كانوا يخوضون حرب التحرير بمصير يشبه مصير الأندلسيين الذين تركوا أرضهم إن لم يدافعوا عنها. فعندما كان في غرناطة زاره طيف عائشة أم أبي عبد الله الصغير، فأخبرته بأن ابنها الذي لم يدافع عن غرناطة لا يزال يبكي منذ 500 سنة. وأوصته أن يوصل القرآن الكريم الذي أهدته إياه لمسلمي الأناضول الذين يخوضون حرب التحرير الوطنية. ⁴⁵ وما هذه المقاربة إلا للفت أنظار الترك إلى ضرورة الاستماتة في الدفاع عن الوطن، وأخذ العبرة من الأندلس التي لم يدافعوا عنها ففقدوها ولا يزالون يبكون عليها.

أما محمد عاكف كان من الشعراء الذين ربطوا بين بكاء أبي عبد الله الصغير وبكاء العثمانيين في جامع السلمانية، لعله يشير بذلك إلى أن البكاء لا يجدي نفعاً، وأن على المسلمين التحرك والدفاع عن أوطانهم ومقدساتهم وإلا فمصير كمصير الأندلس ينتظرهم:

" إنَّ بكاءكم هذا أشبه بكاء آخر

صاحب الحظ العاثر الذي أُجِدَّ من يده تاج الأندلس. ⁴⁶

يستحضر الشاعر في هذه الأبيات بكاء أبي عبد الله لأخذ العبرة منه.

⁴⁴ Muallim Naci, *Musa b. Ebu'l-Gazan*, s. 5.

⁴⁵ Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. s.170.

⁴⁶ Mehmed Akif, *Safahât İkinci Kitap Süleymaniye Kürsüsünde*, s.48

4.3. الأندلس مثل يحتذى به ووسيلة لرفع المعنويات.

إن من أوجه التشابه بين الدولة العثمانية والدولة الأندلسية تعايش الأديان والأعراق المختلفة في ظل حكم المسلمين، ومن هنا لا يستغرب تذكر الأدياء النموذج الأندلسي واستحضاره في أعمالهم الأدبية في فترة كانت تقهر فيها الدولة العثمانية، وتحتاج إلى من يوقف هذا التدهور، ويرفع من معنويات العثمانيين. فكانت تلك الفترة تحتاج إلى حكام عادلين، وقادة شجعان، وشعب يقدم مصلحة الدولة على مصلحته الشخصية. من هنا كان استلهام الشخصيات القيادية في الأعمال الأدبية موضع اهتمام الكتاب الترك. وكان أفضل من قدم نموذجاً للحاكم المثالي الشاعر الأعظم عبد الحق حامد، فأجاب بذلك عن سؤال كيف يجب أن يكون الحاكم؟ لقد قام عبد الحق حامد في مسرحياته المتعلقة بالأندلس بعرض شخصية رجل الدولة المثالي الذي يتحلى بالشجاعة والعدل والقدرة على التضحية بكل شيء في سبيل الوطن لنقد رجال الدولة في عصره، وليبين حاجة الدولة العثمانية إلى مثل هؤلاء الرجال.⁴⁷ فقد قدم ثلاثة نماذج إيجابية رئيسة للحاكم والقائد المسلم هذه النماذج هي طارق بن زياد، وموسى بن نصير، وعبد الرحمن الثالث. إن القاسم المشترك بين هؤلاء الحكام التضحية بالسعادة الشخصية لتأمين السعادة للشعب والقوة للدولة.

معلم ناجي أيضاً قدم شخصية إيجابية في زمن سقوط الأندلس وهي شخصية موسى بن أبي الغسان الذي ضحى بنفسه في سبيل غرناطة، ولم يقبل الاستسلام وتسليم المدينة على الرغم من قبول أعيان غرناطة جميعهم الاستسلام والتسليم.

وهناك بعض الشخصيات السلبية تاريخياً في المجتمع الأندلسي تحولت إلى شخصيات قيادية إيجابية في بعض الأعمال الأدبية من مثل شخصية سيدي يحيى التي صورها شمس الدين سامي على أنها شخصية وطنية وشجاعة على العكس مما هي عليه في كتب التاريخ.

من الملاحظ أن معظم الأعمال الأدبية التي تناولت سقوط الأندلس كانت تصر على إظهار نضال الأندلسيين حتى آخر رمق ورفضهم الاستسلام، في مسرحية "نظيفة" لعبد الحق حامد تمزج الفتاة المسلمة نظيفة فردناندو الذي استطاع هزيمة الأندلسيين برفضها العيش في قصره. وتجسد في مسرحية "سيدي يحيى" أيضاً هذا الإصرار على رفض الاستسلام على الرغم من كل الظروف التي كانت تحيط ببطل المسرحية. ولعل أبرز نموذج للاستماتة في الدفاع عن الوطن ورفض الاستسلام يقدمه معلم ناجي في منظومته من خلال شخصية موسى بن أبي الغسان.

يمكننا في هذا الصدد أن نقول إن الشخصيات الأندلسية التي ترجم لها معلم ناجي في كتابه الأسامي تدخل في إطار تقديم نماذج إيجابية يحتذى بها.

4.4. الأندلس رمز للجمال

بدأت الأندلس في كتابات بعض الأدياء الترك رمزاً للجمال، كما هي الحال في كتابات سامي باشا زاده سزائي ويحيى كمال اللذين زارا إسبانيا وعملا فيها فترة من الزمن. فقد وصفا في كتابتهما جمال الأندلس الطبيعي وجمال آثارها التاريخية التي خلفها العرب المسلمون فيها.

إلى جانب جمال الطبيعة كان كل من المسجد الجامع في قرطبة وقصر الحمراء في غرناطة محط إعجابهما. وكانت غرناطة أكثر ما أثار إعجابهما من المدن الأندلسية. وكانت الزخارف والمقرنصات والبرك مثار إعجابهما، ومن ذلك الوصف الآتي الذي ذكره سامي باشا زاده سزائي في معرض حديثه عن غرناطة:

" ما أرق وأظرف وأشرف تلك المقرنصات والألوان؛ الأحمر، والأزرق الغامق، والأصفر الذهبي.. إن الروح العربية القديمة التي كانت منبع هذا الجمال تتجلى في جوهر الصنعة المكنون فيها"⁴⁸

⁴⁷ İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 32-41

⁴⁸ Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. s.144

5. صورة الإسبان والأندلسيين

بدأت صورة الأندلسيين في كتابات الأدباء الترك التي تناولوا فيها الأندلس مشرقة، فظهر الأندلسيون كحماة للإسلام ووعاة للعدل وأهل للقيم النبيلة والفضائل. أما الإسبان فلم تكن صورتهم فيها بأجمل مما كانت عليه حالهم أيام محاكم التفتيش.

كانت معظم الشخصيات الإسلامية في المسرحيات التي تناولت الأندلس شخصيات إيجابية تتمتع بالأخلاق العالية، والقيم النبيلة، وهي في مجملها شخصيات فاضلة ومثالية، نذرت نفسها في سبيل الله. فقد برأ عبد الحق حامد شخصياته الأندلسية من كثير من التهم التاريخية، وأظهرها شخصيات خالية من العيوب. ويأتي في مقدمه هذه الشخصيات كل من طارق بن زياد وموسى بن نصير وأبنائه. أما المرأة الأندلسية فقد بدأت عفيفة طاهرة تضحى بنفسها في سبيل وطنها.

إلى جانب هذه الشخصيات الإيجابية كانت هناك بعض الشخصيات الأندلسية السلبية، نذكر منها شخصية "زيد" في مسرحية "سيدي يحيى" الذي خان سيده من أجل المال الذي يجبه كثيراً، زيد أيضاً فاقد للحس الوطني، ويرى أن الرجال الذين يموتون في سبيل الوطن حمقى. ومن الشخصيات السلبية شخصية حسن في مسرحية "وجدان" الذي ترك كل دينه وأصدقاءه وأقرباء، ولم يفكر إلا بنفسه ومستقبله، وهو كاذب مخادع خدع أقرب الناس إليه، إلا أنه يصحو من غفلته في نهاية الأمر ويعود إلى رشده.

كانت الشخصيات الإسبانية بمعظمها ظالمة وسلبية، ويأتي على رأس هذه الشخصيات من القادة والملوك رودريك وفرديناندو، أما شخصيات رجل الدين من الكاثوليك فقد كانت في منتهى الشاعة في مختلف المسرحيات. نذكر من هذه الشخصيات على سبيل المثال كرنال غرناطة في مسرحية "وجدان" الذي وقع في حب فاطمة فأراد أن يظفر بها، وحاول حبسها ليحعل منها عبدة له في الدير. لعل سبب الصورة السلبية لرجال الدين الإسبان في المسرحيات هو دورهم السليبي والمخزي في محاكم التفتيش في الأندلس.

كانت هناك بعض الشخصيات الإسبانية الإيجابية، وهم في الغالب ممن غير دينه ودخل الإسلام، غير أن هناك شخصيات بقيت على الكاثوليكية، إلا أنها كانت إيجابية، نذكر من تلك الشخصيات ملك إسبانيا في مسرحية "سيدي يحيى" الذي بدأ عادلاً في المسرحية، غير أن عدالة الملك كانت لغرض تبرأة سيدي يحيى وإخراجه من السجن لا لغرض مدح عدالة الإسبان. وشخصية "مركادوا" في مسرحية "ابن موسى" الذي كان محط احترام المسلمين، فقد مات دفاعاً عن وطنه تحت قيادة رودريك الذي يكرهه.

ثمة في "حكاية الأندلس" أيضاً شخصيتان رئيسيتان؛ الأولى السقا محمد الذي يمثل المسلمين أما الثانية فشخصية الحلاق بدريغو الذي يمثل الإسبان. محمد رجل شريف وكل أهل غرناطة تشهد بحسن سيرته على الرغم من فقره، السقا محمد رجل طيب القلب، لا يعرف الحقد والأناية، أما الحلاق بدريغو فهو رجل شرير وماكر وخائن، يكره المسلمين، ويكره محمد السقاء، واتهمه بقتل رجل مغربي وسرقة أمواله، فهو حسود وأثافي وطماع وجبان.

ويذكر الكاتب في الحكاية أن المسلم الشريف لا يمكن أن يرتكب جريمة من أجل المال مهما كان فقيراً. نقتبس من هذه الحكاية الخرافية هذه الفقرة التي تصور حال الأسبان الذين كانوا يعيشون تحت الحكم العربي في الأندلس.

"في ذلك الزمن كان الإسبان يعيشون تحت حكم المسلمين، ولا يجبون العرب أبداً، الذين لا يقطعون الطرق منهم في الجبال كانوا يظهرون الطاعة والولاء للمسلمين، لكن قلوبهم لم تكن خالية من الحقد والخصومة للمسلمين (...). حتى الحلاق الفقير بدريغو إسباني مُتَطَرِّف، أي عدو للعرب، وعدو للمسلمين"⁴⁹

كما سبق يتضح لنا ميل الكتاب الترك إلى مدح الأندلسيين وذم أعدائهم، فحتى في المقالات الأدبية نجد أن الكتاب الترك لا يترددون في وصف الإسبان بالخشونة والتعصب.⁵⁰ ولعل ذلك من باب الانتصار للمظلوم. وأوضح ما بين موقف الترك من الإسبان القول الآتي للشاعر يحيى كمال:

⁴⁹ Ahmet Cevdet, *Endülüs Masalı*, s.14

⁵⁰ Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. s. 279.

"احترقنا لفقد العرب الأندلس وكأننا نحن من فقدها، أصبحنا أعداء للإسبان. حتى إن عداءنا لهم فاق عداءنا للسلافيين الذين أسأؤوا لنا كثيراً. لأن نيران محاكم التفتيش لم تكن تفارق أعيننا."⁵¹

ومن هذا القبيل أيضا القول الآتي للأديب والشاعر سليمان نظيف:

"لم أكن قد بلغت العاشرة من عمري حين سمعت بمغامرة الأندلس التي ستبقى ذكرى ضياعها مثل خيال حسرة يطوف في خواطر الأمة الإسلامية دائماً، وستبقى دائماً. أربعون سنة كاملة ولدي غيظ وحقد على إسبانيا"⁵²

الخاتمة

لقد كان عند أدباء الترك نبأ عن أهل الأندلس وحضارتها، إلا أنها لم تدخل أديهم إلا بعد عصر التنظيمات، فبدؤوا أولاً بالكتابة عن تاريخها، بعد ذلك أصبحت من الموضوعات المحببة عندهم، فتناولوها في مسرحياتهم وأشعارهم ومقالاتهم الأدبية، وترجموا لحكامها وعلمائها وشعرائها في تراجمهم، كما أفسحوا المجال لأشعار الأندلسيين في مختاراتهم الشعرية، وكانت أول قصيدة ترجموها من أديها رثاؤها.

إن الإحساس بدنو أجل الدولة العثمانية بعد عصر التنظيمات، والشعور بالهزيمة الذي بدأ ينتاب العثمانيين أمام الغرب دفع الأدباء الترك إلى البحث عن نموذج يحتذى يصلح لدولتهم ويصلحها، فكان النموذج الأندلسي من بين النماذج التي طرحوها. فراحوا يحنون حكاهم، بطريقة غير مباشرة، على التشبه بحكام الأندلس الأوائل في الالتزام بالعدل والمساواة وتقديم مصالح الدولة على مصالحهم الشخصية. وحالوا رفع معنويات العثمانيين المنهارة أمام بريق الحضارة الغربية، وذكرهم بالميراث الذي تركه لهم أبناء حضارتهم الإسلامية من الأندلسيين مبيينين ضرورة الاستفادة منه لبناء دولة لا شرقية ولا غربية كتلك التي كانت في الأندلس.

⁵¹ Yahya Kemal, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976. s. 104

⁵² Nurullah Çetin, "Süleyman Nazif'in Fırâk-ı Irak Adlı Eseri", *Türkoloji Dergisi*, C. XI, s. 1, Ankara 1993, s.255

المصادر والمراجع

- Abdülhak Hamid Tarhan, *Tarık yahut Endülüs'ün Fethi, İbn Musa yahut Zatü'l-Cemal, Tezer yahut Melik Abdurrahmanü's-Salis, Nazife, Abdullahü's-Sagir*. haz; İnci Enginün. İstanbul, Dergâh Yayınları, 2002.
- Ahmet Cevdet Emre, *Endülüs Masalı*, Sadâ-yı Millet Matbaası, İstanbul, 1332 /1916.
- Beşir Ayvazoğlu, "Edebiyatımızda Endülüs", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996. s.79-85
- Feridun Bilgin, "Gırnata İsyanı (1568-1570) Çerçevesinde Osmanlı-Endülüs İlişkileri" *Usûl*, 11 (2009/1),117-140
- İnci Enginün, "Edebiyatımızda Endülüs", *Araştırmalar ve Belgeler*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 32-41
- İsmail E. Erünsal , "Türk Edebiyatında Endülüs'e İlginin Uyanmasında Ziya Paşa'nın Endülüs Tarihi adlı Tercümesinin Rolü ve Bu Tercümenin Yapılış Nedenleri", *Ötekilerin Peşinde Ahmet Yaşar Ocak'a Armağan*, haz. Mehmet Öz, Fatih Yeşil, Timaş Yayınları, İstanbul 2015, s. 417-423.
- M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî Muhyiddin" *DIA*, c 20; s 495-516.
- Mehmed Âkif, *Safahât İkinci Kitap Süleymaniye Kürsüsünde*, Sebil'ür-reşad Kütüphanesi:1, İstanbul,(1912) 2.tab'ı.
- Midhat Cemal, *Nefais-i Edebiye*, Dersaâdet, Araks Matbaası, 1329. 1. c. s. 98-103
- Mithat Cemal Kuntay , "Elhamra", *Sırat-ı Müstakim* (Ekim 1324), c.1, sayı. 8, s. 118.
- Muallim Naci, *Esâmî*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası, 1308.
- Muallim Naci, *Musa b. Ebu'l-Gazan; yahud Hamiyyet*, Matba'a-i Ebuzziya, İstanbul, 1299.
- Namık Kemal, *Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*, haz, Kazım Yetiş, 2. Bs, İstanbul, Alfa Yayım Dağıtım, 1996.

- Namık Kemal, *Külliyat-ı Kemal, Birinci Tertib, Renan Müdafaaanamesi*, İstanbul, Mahmud Bey Matbaası 1326.
- Nurullah Çetin, "Süleyman Nazif'in Fırâk-ı Irak Adlı Eseri", *Türkoloji Dergisi*, C. XI, s. 1, Ankara 1993, s. 233-256.
- Samipaşazade Sezai, *Sami Paşazade Sezai'nin Hikâye, Hatıra, Mektup ve Edebi Makaleleri*. haz. Zeynep Kerman. İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1981
- Süleyman Nazif, *Fırak-ı Irak: Mesaib-i Vatana Ağlayan Bir Kaç Neşide*, Dersaadet, Mahmud Bey Matbaası, 1336.
- Şemseddin Sami, *Seydî Yahya*, İstanbul; Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1292.
- Şemseddin Sami, *Vicdan*, haz. İrfan Morina. Üsküp, Logos-A, 2014.
- Yahya Kemal Beyatlı, *Mektuplar ve Makaleler*. İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, Yahya Kemal Enstitüsü, 1977.
- Yahya Kemal, *Tarih Musahabeleri*, İstanbul, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976.
- Zekai Konrpa, "Endülüs Mersiyesi-Nizami Tercümesi ve Endülüs Tarihine Kısa Bir Bakış", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 1964, sayı: 2, s. 165-184.
- Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, İstanbul, Karabet ve Kasbar Matbaası, 1304 H/1886-1887: Tab-ı Sâni (2. bs.).
- Ziya Paşa. *Harabat*, 1291-1292. İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1 c.'de 3 c

Andalusia in Modern Turkish Literature

Citation / ©- Hamed, A. H. (2017). Andalusia in Modern Turkish Literature, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 335-354.

Abstract- *This article discusses the image of Andalusia in modern Turkish literature written in Arabic script (1839-1928). It provides an overview of the relationship between Ottomans and Andalusia that goes back to the time of mystic sheikh Ibn Arabi. And it chronicles the subject of Andalusia in the Turkish literature in the so-called period by mentioning the most important writers who talked about Andalusia in their literature writings. This article examines the causes of the of authoring on Andalusia and its manifestations in their literary works interpreted in the light of historical circumstances that were experienced by the Ottoman Empire. Turkish writers found in Andalusia what enforces them to defend Islamic civilization against western attacks. Andalusia was a way to inspire Ottomans who were in deteriorated situation. Andalusia end was lesson because of the similar elements between Andalusia and the Ottoman Empire. It also presents an image of Andalusians and the Spanish people in the given literary works. Generally the image of Andalusians seemed bright but the image of Spanish people was negative.*

Keywords- *Andalusia, modern Turkish literature, Ottoman Empire, Turkish theater, Islamic literature*

Bir Mufessir Olarak Süddî el-Kebîr

Yrd. Doç. Dr. Nurullah DENİZER*

Atıf / ©- Denizler, N. (2017). Bir Mufessir Olarak Süddî el-Kebîr, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 357-388.

Öz- Tefsir ilmi, Kur'ân'ın nâzil olmaya başlaması ile birlikte ve Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilen ayetleri insanlara tebliği ve gerekli yerleri açıklaması suretiyle tatbiki olarak başlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbiler Kur'ân'a dair Hz. Peygamber'den öğrendikleri bilgileri gerek sadece naklederek gerekse yorumlamak suretiyle kendilerinden sonraki nesil olan tâbîlere aktarmışlardır. Tâbîin dönemi, İslam topraklarının genişlemesi, farklı ırk ve kültürden olan insanların da İslam'ı kabul etmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni soru ve sorunların Kur'ân ışığında anlaşılması ve yorumlanmasına dair farklı yaklaşımların tezahür ettiği bir dönemdir. Bu dönemde Mekke, Medine ve Kûfe'de oluşan tefsir medreselerinde yetişen tâbîiler, sahâbilerden aldıkları bilgiler ışığında Kur'ân'ın anlaşılması ve uygulanması hususunda yöntem olarak birbirlerinden ayrışmaya başlamışlardır. Ayrıca bu dönem, tefsire dair bilgilerin müstakil risaleler halinde telif edilmeye başlandığı bir zaman dilimidir. Süddî el-Kebîr de Hicaz'da doğmuş Kûfe'de yaşamış ve tefsire dair naklettiği pek çok rivayetle sonraki dönem mufessirlerine kaynaklık etmiş tâbîinin önde gelen şahsiyetlerinden birisidir. Bilhassa İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan nakillerde bulunan Süddî'nin kendisine atfedilen tam bir tefsirinden kaynaklarda bahsedilse de günümüze ulaşan bu vasıfta bir eser bulunmamaktadır. Süddî'den gelen tefsir rivayetleri, bilhassa rivayet tefsirleri içerisinde dağınık olarak yer almaktadır. Bu rivayetler incelendiğinde onun, Kur'ân'ı Kur'ân ve sünnet ile tefsir yöntemlerini kullandığı, nüzul sebepleri ve tarihî bilgilerden istifade ettiği, yer yer şer'î hükümler çıkardığı, nesh ve müteşabih gibi konularda fikir beyan ettiği görülmektedir. Naklettiği rivayetlerde Süddî'nin en çok eleştiri aldığı nokta ise isrâiliyyâta yoğun bir şekilde yer vermesidir. Bu çalışmada Süddî'nin hayatı, ilmî yönü ve hakkındaki Şîlik iddiaları değerlendirilecek, kendisinden gelen tefsir rivayetleri ekseninde onun tefsir yöntemi ve mufessir yönü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler- Tefsir, rivayet tefsiri, yöntem, Süddî



Makalenin gelişi: 02.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, e-posta: nurullah.denizer@usak.edu.tr

Giriş

Tâbiîler Hz. Peygamber'in, "İnsanların en hayırlısı benim asırında olanlar, sonra onları takip edenler, sonra onları takip edenlerdir."¹ diyerek övdüğü ve Kur'ân'ın anlaşılması ve sonraki nesillere aktarılması hususunda önemli rol üstlenen bir nesildir. Tâbiîler gerek Hicaz'daki gerekse genişleyen İslam topraklarının çeşitli beldelerine yerleşen sahabîlerden ders almışlar ve onlardan öğrendikleri bilgileri sonraki nesillere aktaran bir köprü vazifesi görmüşlerdir. Hızla genişleyen İslam coğrafyasının farklı bölgelerinde ashab, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'den öğrendiklerini bu beldelerdeki yeni Müslümanlara öğretmiş ve buralarda ilim halkaları oluşturmuşlardır. İslam toplumu içerisinde etnik ve kültürel farklılıkların artması, Müslümanların farklı soru ve sorunlarla karşılaşmalarına sebep olmuş ve bunun neticesinde Kur'ân tefsirinde farklı yöntemlerin kullanıldığı tefsir medreseleri teşekkül etmiştir. Bu medreselerde ashabtan ders alan tâbiîler özellikle hadis ve tefsir alanında önemli hizmetler vermişler ve bu ilimlerin yazıya geçirilmesi faaliyetinin ilk adımlarını atmışlardır. Ayrıca tefsir ilmi açısından bakıldığında bu dönem; Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetindeki yöntem çeşitliliğinin Mekke, Medine ve Kûfe medreselerinde sistematik bir şekilde ilk defa ayrıştığı bir dönem olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmada müfessir yönünü ele alacağımız Süddî, nakle verdiği öncelik ve önemle bilinen Mekke ve Medine medreselerinin bulunduğu Hicaz'da doğması ve re'y ile tefsire verdiği önem ile temayüz etmiş Kûfe'de yaşaması bakımından tefsir ilmi açısından önemli bir konumda yer almaktadır.

1. Süddî el-Kebîr'in (v. 127/745) Hayatı, İlimi ve Şahsiyeti

1.1. İsmi ve Soyu

Süddî'nin tam adı, İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Kerîme es-Süddî el-Kebîr'dir ve Kureyş'in reisi Zeyneb binti Kays b. Mahreme el-Muttalibî b. Abd-u Menaf b. Kusayy'ın mevlâsıdır. Künyesi Ebû Muhammed'dir. Süddî'nin künyesi ve babasının ismi ile ilgili bir ihtilaf olmamakla beraber onun soyu hakkında bazı tartışmalar mevcuttur. Buhârî ve İbn Hacer, Süddî'nin atalarını 'İsmail b. Abdurrahman b. Ebî Kerîme' şeklinde sıralarken², İbn Hıbbân el-Büstî, İbnü'l-Esir ve Yâkût el-Hamevî bu sıralamayı 'İsmail b. Abdurrahman b. Ebî

¹ Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, Dâru Tayyibe, Riyad, 426, Fedâil, 52.

² İbn Hacer Askalânî Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, VI, 232; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru lhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 1952, II, 184.

Züeyb' şeklinde tayin etmişlerdir.³ Her ne kadar Hicaz da doğmuş olsa da Süddî'nin Hicazla olan ilişkisi, kölelik ve doğum yeri bakımından olmalıdır. Zira kaynaklarda babasının, İsfahan'ın önde gelen kimselerinden olduğu zikredilmektedir.⁴

Onun 'Süddî'⁵ ismi ile anılması hususunda da bir takım görüş farklılıkları söz konusudur. Bir görüşe göre Süddî, Kûfe'deki büyük mescidin eşiğinde oturup orada başörtüsü sattığından dolayı 'Süddî' olarak meşhur olmuştur ki yaygın olan görüş de budur.⁶ Diğer bir görüşe göre ise Süddî, şehrin 'Südd' yahut 'Südde' denilen bir mevkinde ikamet ettiği için, bu yere nisbetle Süddî olarak anılmaktadır.⁷

1.2. Doğumu Ve Vefatı

Süddî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda net bir bilgi mevcut değildir. Tam bir tarih verememekle beraber kaynaklar; Süddî'nin, sahabeden Hasan b. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkas, Ebû Hureyre, İbn-i Abbas, İbn-i Ömer ve Ebû Sa'îd el-Hudrî ile görüştüğünü bildirmekte ancak bu görüşmelerin ne

³ İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Meşahiru Ulemai'l-Emsâr*, thk. Marzûk Alî İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1991, s. 178; İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Lübab fî Tehzibi'l-Ensâb*, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., II, 110.

⁴ İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Kitâbu Târîhi İsbahan: Zikru Ahbâri İsbahan*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, I, 247.

⁵ 'Südde' sözlükte, kapı, kapı eşiği, eşik, oturak yeri, oturulacak yer, divan anlamlarına gelmektedir. İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hazm el-Ezdî el-Basrî, *Kitâbu Cemherati'l-Luga*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, I, 111; Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987, II, 486. Firuzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 287; Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdulazîz Matar, 2. bs., Kuveyt, 1994, VIII, 183; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y., III, 209.

⁶ Mervezî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ânî, *el-Ensâb*, Dâiretü Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1962, VII, 109; Hazrecî, Ahmed b. Muhammed, *Hulasatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye-Dâru'l-Beşâir, Haleb-Beyrut, 1416, s. 35; İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fî Tehzibi'l-Ensâb*, II, 110.

⁷ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1992, s. 596; İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali, *el-İkmal fî Ref'i'l-İrtiyab ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensâb*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, IV, 568.

zaman ve hangi mekânda olduğuna dair bir bilgi vermemektedirler.⁸ Kaynakların verdiği bu bilgiye dayanarak bir tahmin yürütülecek olursa, Süddî'nin yukarıda isimleri geçen sahabeler arasında en erken vefat eden Hasan b. Ali'nin vefat tarihi olan h. 49 yılından önce yaşamış olması gerekir. Buna göre Süddî, Sa'd b. Ebî Vakkas (v. h. 55) ile altı, Ebû Hureyre (v. h. 57) ile on, İbn-i Abbas (v. h. 68) ile on dokuz, Ebu Sa'îd el Hudrî (v. h. 74) ve İbn-i Ömer (v. h. 73) ile de yirmi beş yıl yahut bundan daha uzun müddet, aynı zamanda yaşamıştır.

Kaynaklar Süddî'nin doğum yerini Hicaz olarak belirtmişler, daha belirli bir mekân ismi zikretmemişlerdir. Bununla birlikte onun, babasından naklettiği, "Zeyneb bint Kays Hz. Peygamber (s.a.s.) ile birlikte her iki kıbleye doğru da namaz kılmıştı."⁹ haberinden hareketle onun Medine'de doğduğu ve büyüdüğü söylenebilir. Zira kiblenin Mescid-i Aksa'dan Kâbe'ye çevrilmesi, Mekke'nin fethinden önce Medine'de gerçekleşmiştir. Ayrıca Süddî'nin görüştüğü ve haber rivayet ettiği sahâbîlerin Medine'de bulunmaları da, onun Medine'de büyüdüğü görüşünü desteklemektedir.

Süddî, Emevîler döneminde Mervan b. Muhammed'in hilafeti sırasında da h. 127 veya h. 128 yılında Irak'ta vefat etmiştir.¹⁰

1.3. İslam Beldelerine Seyahatleri

Süddî hayatı boyunca, doğduğu Hicaz bölgesinde kalmak yerine; dinî, ilmî, edebî, fikrî ve ticarî hareketlerin önemli bir merkezi olan Kûfe'ye göç etti. Süddî Kûfe'de, geçimini temin etmek için ticaretle uğraşmış, ayrıca Kûfe'deki tefsir ulemasıyla irtibata geçerek Kur'ân tefsiri ile meşgul olmuştur.¹¹

Bu devirde Kûfe'deki siyasi hayat bir türlü istikrar kazanamamış ve Kûfe, isyan ve kargaşanın eksik olmadığı bir şehir haline gelmişti.¹² Süddî bu karmaşanın ve siyasi olayların karşısında durmuş, bunların içine dâhil olmaksızın kaçınmıştır. Ali b. Ebî Tâlib'in hilafetinden sonra Kûfe hilafet merkezi olmuş ve daha sonra da Şia mezhebinin merkezi haline gelmişti. Kûfe, ilmî faa-

⁸ İbn Hacer Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984, I, 273-274; Hamevî Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, II, 724 .

⁹ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî, *el-İsti'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y., IV, 1857.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fî Tehzîbi'l-Ensâb*, II, 110; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 724.

¹¹ Muhammed 'Atâ Yûsuf, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1993, s. 20.

¹² Halîf, Yusuf, *Hayatü's-Şî'r fî'l-Kûfe ila Nihâyeti Karnî's-Sâni li'l-Hicre*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1968, s. 200.

liyetler açısından Hicaz'a göre daha ileri bir konumda olan ve fikrî cereyanların kaynaştığı bir yer idi. Burada ilimle meşgul olanlar, sıhhatine itimat edebilecekleri bir hadis bulamadıkları zaman re'ye ve kıyasa müracaat ederlerdi.¹³ Bu karışık fikrî ortama rağmen Süddî'nin tefsirine baktığımızda, daha sonra da belirteceğimiz gibi onun ne Şîa mezhebine bağlı olduğuna, ne de felsefi eğilimleri olduğuna dair herhangi bir işaret bulamamaktayız.

1.4. Hocaları

Süddî'nin hocalarının başında İbn Abbas gelir. Süddî, İbn Abbas'ın ilminden yararlanmış ve tefsirinde İbn Abbas'tan nakiller yapmıştır.¹⁴ Süddî'nin İbn Abbas'tan istifadesi ondan işitmesi ve rivayet etmesine dayanmaktadır. Bu konuda kendisi, "Ben bunu İbn Abbas'tan aldım. Doğru ise de, yanlış ise de onun sözüdür." demiştir.¹⁵ Bununla birlikte onun bu beyanı, kendisinin sadece bir nakledici olarak algılanmasına yol açmamalıdır. Zira Süddî çoğunlukla, bir nakilde bulunmadan önce kendisi de bazı açıklamalar yapmaktadır. Örneğin "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve esenlik ol" dedik."¹⁶ ayetinin tefsirinde Süddî, Hz. İbrâhim'in ateşe atılması hazırlıklarına dair uzun sayılabilecek bilgiler verdikten sonra İbn Abbas'tan "Eğer ayette 'selâm' kavli zikredilmemiş olsaydı Hz. İbrahim soğuktan ölürdü." kavlini rivayet etmiştir.¹⁷

Süddî'nin bir diğer hocası da Abdullah. b. Mes'ûd'dur. Ancak Süddî, Abdullah b. Mes'ûd'dan, İbn Abbas'tan yararlandığı kadar faydalanamamış, istifadesi, sadece ondan nakiller yapmakla sınırlı kalmıştır. İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre Süddî'nin tefsirindeki nakillerin çoğu İbn Abbas ve Abdullah b. Mes'ûd'a aittir.¹⁸ Bunların yanı sıra Süddî; Enes b. Malik ve Mürretül-Hemedânî'den bizzat işittiği haberleri aktarmış¹⁹, babası Abdurrahman b. Ebî Kerîme, Yahya b. 'Abbâd, Ebû Salih b. Bâzan, Saîd b. Ubeyde, Ebû Abdur-

¹³ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993, s. 237-238

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fî Tehzîbi'l-Ensâb*, II, 110; İbn Hacer Askalanî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274.

¹⁵ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 725.

¹⁶ Enbiya 21/69. قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

¹⁷ Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 2001, XVI, 306.

¹⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1988, s. 41-42.

¹⁹ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, t.y., I, 361.

rahman es-Sülemî , 'Atâ b. Rebah, 'Ikrimê²⁰, Abdu Hayr²¹ Kelbî, Dâvud b. Ebî Hind, Hişâm b. 'Urve,'den nakillere de tefsirinde yer vermiştir.²² Yûsuf b. 'Adiyy, 'Alâ b. Amr, Ebû İbrahim et-Tercumânî, Süfyân es-Sevrî, Şu'be, Hasan b. Sâlih, Ebû Avâne, Ebû Bekr b. Ayyâş, Semmâk b. Harb, İsmail b. Ebî Hâlid, İsâ b. Ömer el-Hemedânî, Süleymân et-Teymî, Osmân b. Sâbit, Mâlik b. Muğavvel, Zeyd b. Ebî Enîse, Sellâm b. Selîm (Ebu'l-Ahvas), İsrâîl b. Yûnus, İsmail b. Ebî İshâk (Ebû İsrâîl) ve Ziyâd b. Hayseme gibi isimler de Süddî'den nakilde bulunmuşlardır.²³

1.5. İlmî Konumu

Süddî tefsir ve hadis alanlarında oldukça yüksek mertebeye sahip ve Kûfeliler arasında tefsire dair en çok nakilde bulunan âlim bir kimse idi.²⁴ Buhârî'nin naklettiğine göre Yahya b. Ma'în "Süddî'yi hayırdan başka bir şeyle anan kimse görmedim" demiştir.²⁵ Ancak Süddî'nin ilimdeki bu yüksek mertebesi, bazı kıskançlık kapılarının açılmasına neden olmuştur. Süddî hakkında, haksız bir şekilde iftira kapısını açan ilk kimse, çağdaşı Şa'bî'dir. Şa'bî, Süddî'nin Kur'ân konusunda cahil olduğunu söylemiştir²⁶ ancak Buhârî'nin bildirdiğine göre İsmail b. Ebû Halid -ki Şa'bî ve Süddî'nin çağdaşı olan güvenilir bir kimsedir- Süddî'nin, Kur'ân'ı Şa'bî'den daha iyi bildiği görüşündedir.²⁷

Süddî'nin aleyhinde sözler söyleyen ve onu kötüleyenlerden birisi de Cürcânî'dir. Cürcânî'nin dediğine göre Kûfe'de Süddî ve Kelbî olmak üzere iki yalancı vardır ki bunlardan birisi ölmüştür.²⁸ Cürcânî'nin bu iddiası, onun da rivayetlerinde yalancılıkla itham edilmesi sebebiyle dikkate alınmayabilir.²⁹

²⁰ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274.

²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 184.

²² Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 725.

²³ Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 725; İbnü'l-Esîr, *el-Lübab fî Tehzîbi'l-Ensâb*, II, 110; Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 184.

²⁴ Cerrahoğlu, İsmail, "Süddî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, XXXVIII, 17.

²⁵ Buhârî, *Sahîh*, I, 361; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, II, 184; Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 725. Bu eserde mezkûr söz, Yahyâ b. Sa'îd'den nakledilmiştir.

²⁶ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274; Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Rical*, thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 276.

²⁷ Buhârî, *Sahîh*, I, 361.

²⁸ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274.

²⁹ İbn Hacer Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1971, I, 259.

Diğer yandan bu yalancılık ithamları ile Süddî el-Kebîr'in değil, onun kız kardeşinin oğlu olan Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr'in kast ediliyor olması da mümkündür. Zira muhaddisler, Süddî es-Sağîr'in kâzib olduğu ve ondan hadis alınmaması gerektiği hususunda görüş bildirmişlerdir.³⁰ Cürcânî'den nakledilen Süddî'nin yalancı olduğuna dair haberde ise Süddî el-Kebîr'in mi yoksa Süddî es-Sağîr'in mi kast edildiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır.

Süddî'nin yaptığı rivayetlerin güvenilirliği hususunda hadis otoritelerinin görüş birliği içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Hakkında yapılan değerlendirmeler, sika, zayıf, leyyin ve kâzib gibi geniş bir yelpaze içerisinde çeşitlilik arz eder bir niteliktedir.³¹ Yine de Buhârî ve Ahmed b. Hanbel'in kendisini sika olarak görmesi, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi hadis ilminin önde gelen âlimlerinin Süddî'den nakilde bulunmaktan çekinmelerini, onun güvenilirliği konusunda delil olacak önemli noktalaradır.

1.6. Kişiliği ve Özellikleri

Süddî'nin dış görünüşü ile ilgili kaynakların bize sunduğu bilgi; onun, oturduğu zaman göğsünü örtecek kadar uzun bir sakalı olduğundan ibarettir.³²

Kişiliğine gelince ise o, yüksek derecede ahlak ve edep sahibi salih bir kimse idi. Öyle ki hayâsı onu, kendisi hakkında söylenen mesnedsiz ve kıskançlık içeren sözlere karşılık vermekten dahi alıkoyardı. Hatta bir gün talebelerine tefsir dersi yaparken oraya gelen Şa'bî'nin kendisine ağır sözler söyleyerek hakaret ettiği, kendisinin ise bu sözlere bir karşılık vermediği rivayet edilmiştir.³³

1.7. Hakkındaki Şîlik İddiaları

Süddî'nin Şîi olduğuna dair ilk iddia hicri sekizinci asrın ortalarında Zehebî tarafından "Süddî Şîi olmakla itham edilmiştir." şeklinde dile getirilmişken³⁴, İbn Hacer el-Askalânî bu iddiaya iki rivayet ilave etmiştir. İbn Hacer'in Hüseyin b. Vâkid'dan naklettiğine göre o, Süddî'ye bazı sorular sormak için gelmiş; tam yanından ayrılırken Süddî'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkın-

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, VIII, 86.

³¹ Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibü'l-Kemâl fî Esmâ'ir-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980, III, 134-137.

³² Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ*, II, 725.

³³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 87; Cürcânî, *el-Kâmil fî Du'afâ'ir-Rical*, I, 276.

³⁴ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, I, 396.

da kötü sözler söylediğini iştirmiştir. Aynı şekilde 'Ukaylî'den de, Süddî'nin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i diline doladığı rivayet edilmiştir.³⁵ Farklı kaynaklarda da Süddî'nin Şîa'ya meylettiği söylene hatta adı Şîa'nın önde gelenlerinin yer verildiği tabakat eserlerinde Alî b. Hüseyin, Muhammed Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın ashabından olduğu zikredilse dahi bu iddiayı ispatlayacak sağlam bir delil bulunmamaktadır.³⁶

Süddî'nin tefsire dair olan rivayetlerine bakınca da bu iddiayı destekleyecek mahiyette olmasa dahi, bağlantı kurulabilecek sadece tek bir rivayetin olduğu görülmektedir. "Arkalarından ne gök ne de yer ağladı. Onlara mühlet de verilmedi."³⁷ ayetinin tefsirinde Taberî'nin yaptığı rivayete göre Süddî bu ayet hakkında, "Hüseyin b. Ali katledildiği zaman gökyüzü ağladı, göz yaşları da kırmızıydı." şeklinde bir açıklama yapmıştır.³⁸

1.8. Eserleri

1- *Tefsîrû's-Süddî*: İbn Nedim'in bu isimle tespit ettiği kitabın³⁹ elimize ulaşır ulaşmadığı bilinmemektedir. Ebû Ya'lâ el-Halîlî, Süddî'nin bu tefsirinin, ittifakla olmasa da talebesi Esbât b. Nasr el-Hemedânî tarafından rivayet edildiğinin söylendiğini belirterek, Süddî'nin tefsirinin, en faziletli tefsirlerden biri olduğuna işaret etmektedir.⁴⁰ Muhammed 'Atâ Yusuf, altı ayrı rivayet tefsirinde Süddî'ye nisbet edilen rivayetleri bir araya getirerek neşretmiştir.

2- *Kitâbu'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*: İbnü'l-Cevzî, Süddî'ye ait bu isimde bir kitaptan söz etmektedir.⁴¹

3- *el-Megâzî ve's-Siyer*: İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmu'z-Zahira fî Mülûkü Mısr ve'l-Kâhira* adlı eserinde Süddî'ye bu isimde bir eser nispet etmektedir.⁴²

³⁵ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 274.

³⁶ Cuzcânî, İshak İbrâhim b. Yakub b. İshak es-Sa'dî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî Samerraî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, I, 54; Muhsin Emin, Ebu Muhammed Seyyid Muhsin b. Abdilkerim b. Ali, *A'yânü's-Şî'a*, Dâru't-Taarruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1983, I, 379-380.

³⁷ Duhân 44/29. فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ

³⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 41.

³⁹ İbnü'n-Nedim, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, s. 53.

⁴⁰ Kazvinî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulûmi'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1989, s. 398.

⁴¹ İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Abdullâh, *Nâsihu'l-Kur'ân ve Menâsihuhu*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine, 2003, s. 104.

⁴² İbn Tağrîberdî, Cemaleddin Ebi'l-Muhasin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmu'z-Zahira fî Mülûkü Mısr ve'l-Kâhira*, Kahire, 1963, I, 308.

2. Süddî'nin Tefsirinin Özellikleri ve Yöntemi

2.1 Özellikleri

2.1.1. Kaynak Olması

Süddî'nin İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'tan aldığı rivayetlerle oluşan tefsirini, öğrencisi Esbât b. Nasrân el-Hemedânî rivayet etmektedir. Ebû Salih ve Ebû Mâlik vasıtalarıyla İbn-i Abbâs'a, Mürr vasıtasıyla da İbn Mes'ûd'a nispet edilen bu tefsiri Taberî, kendi tefsirinde mezkûr Esbât vasıtasıyla nakletmektedir.⁴³

Süddî'den tefsir ile ilgili gelen rivayetleri kullanan başlıca altı tefsir mevcuttur ve bu tefsirler kronolojik olarak şu şekilde sıralanabilir: Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (v. 310) *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli'l-Kur'ân*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (v. 671) *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, İsmail b. Ömer b. Kesîr (v. 774) *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Celaledin Suyûtî (v. 911) *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, Muhammed b. Ali b. Abdullah eş-Şevkânî es-San'ânî (v. 1250) *Fethu'l-Kadîr*, Âlûsî (v. 1270) *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*.

2.1.2 Tam Bir Tefsir Olması

Sahabe devri ve tabiîn devrinin ilk dönemlerine kadar Kur'ân tefsirine dair çalışmalar garîb, müşkil, mücmel ve mübhem lafızların açıklanması ve sebep-i nüzûlü belirtmek gibi konularla sınırlıydı. Bu nedenle tefsir edilen ayetler, sadece bu konuları kapsayan ayetleri içeriyordu. Buna rağmen Süddî'nin tefsirinin, Kur'ân'ın çok az bir kısmı hariç tamamını içerdiği anlaşılmaktadır. İbn Nedîm el-Fihrist adlı eserinde *Kitâbu Tefsîri's-Süddî* adıyla bu eserden bahsetmiş⁴⁴, Suyûtî de İtkân'da Süddî'nin tefsirinin emsalsiz bir tefsir olduğunu belirtmiştir.⁴⁵ Fuad Sezgin de Süddî'nin tefsirinin Kur'ân'ın tamamını ihtiva ettiğini belirtmiştir.⁴⁶ Bununla birlikte günümüze ulaşmış ve Süddî'ye nispet

⁴³ Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973, I, 288-289.

⁴⁴ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 53.

⁴⁵ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahmân, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1997, IV, 208.

⁴⁶ Sezgin, Fuad, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia, Riyad, 1991, I, 77.

edilen tam tefsir mahiyetinde bir eser tespit edilememiştir. Süddî'den nakledilen tefsir rivayetlerinin miktarı fazla olsa da Kur'ân'ın tamamını kapsayacak mahiyette değildir.

2.1.3. İbn Abbas'tan Etkilenmesi

Süddî, İbn Abbas ile çağdaştır. Ondan ders almış, onun meclisinde bulunmuş ve ondan nakiller yapmıştır.⁴⁷ İbn Abbas'ın tefsirdeki üstün mertebesi düşünecek olursa, Süddî'nin, onun derslerinde bulunması ve ondan nakiller yapmasının önemi daha da artacak ve bu nedenle Süddî'nin, tefsirinde hocası İbn Abbas'tan etkilendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Tefsirlerde aynı rivayetlerin hem Süddî'ye hem de İbn Abbas'a nispet edilmesi, Süddî ve İbn Abbas arasındaki etkileşimi açıkça ortaya koymaktadır. Örneğin "Birbirinize düşman olarak (o cennetten) inin."⁴⁸ ayetinin tefsirinde bu ayetin muhataplarının Hz. Adem, Hz. Havva ve yılan olduğu rivayetini Taberî; İbn Vekî'-Mûsâ b. Hârûn-'Amr b. Hammâd el-Kannâd-Esbât-Süddî isnad zinciri ile verirken⁴⁹, Suyûtî aynı haberi İbn Abbas'a dayandırmaktadır.⁵⁰ Aynı şekilde "Ben size, ben göklerin ve yerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı da, içinde gizlediğinizi de bilirim dememiş miydim?"⁵¹ ayetinin tefsirinde de Taberî, İblis'in içinde sakladığı şeyin kibir olduğu haberini Süddî-Ebû Mâlik-İbn Abbas isnad zinciri ile zikrederken⁵² İbn Kesîr aynı haberi, hem aynı sened ile vererek hem de müstakil olarak Süddî'ye nispet ederek rivayet etmiştir.⁵³ Bu örneklerden Süddî'nin İbn Abbas'tan rivayette bulunduğu anlaşılıyor gibi sonraki âlimlerin bu rivayetleri müstakil olarak Süddî'ye atfetmek suretiyle karıştırdıkları sonucuna da varılabilir.

2.1.4. Siyasi Gruplardan Etkilenmesi

Hicrî ikinci asrın ortalarında, İslam'da ilk defa siyasi ayrılıklar zuhur etmiş; Havâric, Şia ve Mürcie gibi gruplar ortaya çıkmıştı. Bu siyasi yönelişle-

⁴⁷ İbn Hacer Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 275.

⁴⁸ Bakara 2/36. أَهْبَطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 572.

⁵⁰ Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003, I, 294.

⁵¹ Bakara 2/33. إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ

⁵² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 531.

⁵³ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sellâme, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999, I, 226.

rin Süddî'yi de etkilediği ve bu etkilenmenin, onun tefsirine de yansdığı söylenmektedir. Örneğin Hüseyin b. Vâkıd el-Mervezî Kur'ân'dan yetmiş ayetin tefsirini sormak için Süddî'nin yanına gittiğini, cevaplarını aldıktan sonra ayrılırken onun Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer için kötü sözler söylediğini iddia etmiştir.⁵⁴ Taberî, "Arkalarından ne gök, ne de yer ağladı. Onlara süre de verilmedi"⁵⁵ ayetinin tefsirini yaparken Muhammed b. İsmail-Abdurrahman b. Ebû Hammâd-Hakem b. Zahîr-Süddî şeklinde rivayet zincirini saydıktan sonra Süddî'den şu sözü nakleder: "Hüseyin b. Ali (r. a.) katledildiği zaman gökyüzü ağladı ve yağmur kırmızı yağdı."⁵⁶

Suyûtî de "Bizden iyi kimseler olduğu gibi, iyi olmayanlar da var. Biz türlü türlü yollar tutmuşuz"⁵⁷ ayetinin tefsirinde Süddî'den naklen şu açıklamayı yapmıştır: "Yani cinler; Kaderiye, Mürcie, Şia ve Rafızî gibi gruplara bölünmüşlerdi"⁵⁸

Tefsirlerde geçen bu ve bunun gibi rivayetlere rağmen Süddî'nin tefsiri dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Süddî'nin, bu siyasi fırkalardan hiç birine intisap etmediği ve ehl-i sünnet yolunu tuttuğu görülmektedir. Zira Süddî, bu fırkaların arasındaki en büyük ihtilaf sebebi olan ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) ve mürtekibü'l-kebîre (büyük günah işleyeninin durumu) hususlarına bahis konusu olan ayetlere yaptığı tefsirlerde, ehl-i sünnet yolunu tuttuğunu açık bir şekilde göstermiştir. Süddî'nin; "Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder. O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır."⁵⁹ ayetinin tefsirine dair "Hiçbir şey onu göremez, o ise yaratılmış olanları görür."⁶⁰ ve "Şüphesiz Allah kendisine ortak koşulmasını başışlamaz. Bunun dışında dilediğini başışlar."⁶¹ ayetine dair "Allah büyük günah işlemekten sakınan müslümanları başışlar."⁶² açıklamaları, onun ehl-i sünnet çizgisinde bulunduğu dair önemli bir delil olarak kabul edilebilir.

2.1.5. Lügavî Yönü

⁵⁴ Cuzcânî, *Ahvâlü'r-Ricâl*, I, 54.

⁵⁵ Duhân 44/29. فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ

⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXI, 41.

⁵⁷ Cin 72/11. وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ وَمِمَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدْدًا

⁵⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XV, 22.

⁵⁹ En'âm 6/103. لَا تَدْرِكُهُ الْإِبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْإِبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

⁶⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IX, 462; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VI, 128; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VI, 163.

⁶¹ Nisa 4/116. إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ

⁶² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 485.

Süddî'den gelen tefsir rivayetlerinin lügavî yönünü ele almadan önce İbn-i Abbas'ın "Eğer Allah'ın kitabından bir kelimenin ne olduğunu anlamazsanız şiire başvurun. Zira şiir Arabın dîvanıdır."⁶³ sözünü zikretmek yerinde olacaktır. Süddî'nin, öğrencisi olması ve ondan ders almasına rağmen İbn Abbas'ın bu tavsiyesine uyduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Süddî'nin tefsirine bakıldığında onun sadece bir yerde Hutam b. Hind'e ait üç beyit zikrettiğini görürüz. Ancak onun bu beyitleri zikretmesinin amacı, kapalı olan manayı açmak değil nüzul sebebi ile ilgili bir açıklama yapmaktır.⁶⁴

Süddî manası kapalı olan ayetleri açıklarken, şiirle istişhadda bulunmak yerine sözlük anlamlarını vererek kapalılığı gidermeyi daha çok tercih etmiştir ve kendisine isnâd edilen rivayetlerde bu yola başvurduğu yerler oldukça fazladır. Örneğin Süddî, Sâffât suresi 146. ayette geçen 'يَفْطِنُ' kelimesinin 'قرع' kelimesi ile tefsir etmiş ve Arapların kabak anlamına gelen bu kelimeyi 'دبا ع' lafzı ile kullandıklarını beyan etmiştir.⁶⁵ Yine Müzzemmil suresi 5. ayette geçen 'تَقِيلُ' kelimesi de Süddî tarafından Arapça'da kullanımından da örnek verilerek 'كريم' kelimesi ile açıklanmıştır.⁶⁶

Süddî'nin yabancı dilden Arapça'ya geçmiş ve Kur'ân'da yer alan kelimeler hakkında bilgiler verdiği de görülmektedir. Bakara suresi 57-58. ayetlerde⁶⁷ Yahudilerin 'hitta (bizi başışla)' lafzını 'hinta (buğday)' olarak zikrettikleri ve bunun da İbranca kırmızı buğday anlamına gelen 'hittâ sumhasâ' lafzına olan benzerlikten geldiği Süddî tarafından zikredilmiştir.⁶⁸

2.1.6. Kur'ân'da Arapça Olmayan Kelimelerin Bulunduğunu Kabul Etmesi

⁶³ Kayrevânî, Ebû Alî Hasen b. Reşîk Ezdî İbn Reşîk, *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dârul-Cil, Beyrut, 1981, I, 30.

⁶⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VIII, 31.

⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 636; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, XII, 59.

⁶⁶ Kurtubî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006, XXI, 324; Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Vefâ, Mansûre, 1994, V, 419.

⁶⁷ "Hani bir zamanlar 'Şu şehre girin de onun nimetlerinden dilediğiniz şekilde bol bol yiyin ve kapıdan secde ederek girin ve 'hitta (bizi başışla)' deyin ki, size, hatalarınızı mağîfret ediverelim, iyilik yapanlara nimetlerimizi daha da arttıracamız.' dedik. Bunun üzerine o zulme devam edenler sözü değiştirdiler, onu kendilerine söylenildiğinden başka bir şekle soktular. Biz de kötülük yaptıkları için o zalimlere murdar bir azap indirdik." *وَأَذَلْنَا الْقُرْيَةَ فَكَلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَأَدْخَلُوا الْآبَابَ سَجْدًا وَقُولُوا*. "جَطَّةٌ نَعْفُورٌ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَتْرِيذُ الْمُحْسِنِينَ (58) فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رَجْرًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 725; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 125.

Âlimler Kur'ân'da Arapça'nın dışındaki dillere ait kelimelerin olup olmadığı hakkında ihtilafa düşmüştür.⁶⁹ Süddî ise, Kur'ân'da; Nabat dilinden, İbranca'dan, Kıptî dilinden, Habeş dilinden, Yemen dilinden ve Süryanice'den bazı kelimeler olduğunu tespit etmiş ve yeri geldikçe bunları açıklamaya çalışmıştır.

Örneğin Süddî, "Tâ Hâ"⁷⁰ lafzının Nebâtî dilinde "Ey insan!"⁷¹, Kehf suresi 107. ayetteki 'Firdevs' kelimesinin ise aynı dilde cömertlik manasına geldiğini söylemiştir.⁷² Taberî ve İbn Kesîr, Yûsuf suresi 23. ayette yer alan 'هَيْت لَكَ' lafzının Kıptî dilinde 'هلم لك'⁷³; Taberî ve Kurtubî, Sebe suresi 14. ayetteki 'منسأة' lafzının Habeş dilinde 'العصا' manasına geldiğini Süddî'den rivayet etmişlerdir.⁷⁴

2.2. Yöntemi

Tabiîn mufessirleri, Kur'ân'ı anlamak için öncelikle Kur'ân'ın kendisine, sahabenin, Hz. Peygamber'den nakillerine, sahabeden gelen tefsirle ilgili rivayetlere; sonra da Ehl-i Kitap'tan aldıkları bazı bilgilere, kendi icihad ve görüşlerine dayanırlardı.⁷⁵ Süddî, yukarıda saydığımız kaynakları kendine çıkış noktası olarak almakla beraber bunlara ilaveten re'y ve icihad yöntemini kullanarak tefsirinde yer yer şer'î hükümler vermiş, Arapça olmayan kelimelere dair açıklamalarda bulunmuş, belagat ve edebiyat konularına değinmiş ve tefsire ait farklı bilgilerden de faydalanmıştır.

Şimdi Süddî'nin tefsirinde kullandığı bu kaynakları kısaca açıklamaya çalışalım:

2.2.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Tefsiri

⁶⁹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, II, 105.

⁷⁰ Tâ Hâ 20/1. طه

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIV, 9; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, V, 271, Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III, 489.

⁷² Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IX, 694; Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, t.y., XVI, 50.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 72; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, IV, 379.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 238; Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XVII, 270.

⁷⁵ Demirci, Muhsin, *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 94; Duman, M. Zeki, "Tabiün Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Mufessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 4, 1987, s. 231-232; Turgay, Nurettin, "Tabiunun/ Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 2010/1, cilt: VIII, sayı: 18, s. 102-106.

Kur'ân tefsirinin ilk kaynağı elbette ki Kur'ân'ın kendisidir. Süddî'den gelen tefsir rivayetlerinde de onun, Kur'ân tefsirinin ilk adımı sayılabilecek bu yöntemden uzak kalmadığı görülmektedir. Örneğin “Onlar tartışırken, en yüksek topluluk (mele-i a'lâ) hakkında benim hiçbir bilgim yoktu”⁷⁶ ayetini “Rabbin meleklerle: ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ dediği vakit onlar: ‘Oradaki nizamı bozacak ve yeryüzünü kana bulayacak bir mahlûk mu yaratacaksın? Oysa biz seni överek tesbih ve takdis etmekteyiz.’ dediler. Allah: ‘Ben, sizin bilmediğiniz pek çok şey bilirim.’ buyurdu.”⁷⁷ ayeti ile açıklamıştır.⁷⁸

Yine Süddî, “Orada Zekeriya Rabbine dua etti...”⁷⁹ ayetindeki Zeke-riyya'nın duasını; “...Rabbim! Beni tek başıma bırakma, sen varislerin en hayırlısıdır.”⁸⁰ ayeti ile tefsir etmiştir.⁸¹

2.2.2. Kur'ân'ın Sünnet ile Tefsiri

Tefsirde başvurulması gereken ikinci kaynak olan hadîs-i şeriflerden Süddî de yararlanmış ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen otuz kadar hadisi tefsirinde zikretmiştir. Süddî'nin naklettiği bu hadisler sebab-i nüzûl, fikhî hükümler, sahabeler hakkındaki menkıbeler ve bazı gazvelere dairdir.

Süddî “Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resûlüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”⁸² ayetinin nüzûl sebebini açıklarken Hz. Peygamber'den gelen bir nakilden faydalanmıştır. Buna göre bu ayet, Hâlid b. Velîd komutanlığında savaşa giden bir birlikte yer alan Ammâr b. Yâsir'in müslüman olmak isteyen bir düşman askerine komutanından izinsiz eman vermesi, bu sebeple komutanıyla arasında tartışma çıkması, sefer dönüşü Hâlid ile Ammâr'ın Hz. Peygamber'in huzurunda tartışması, Hz. Peygamber'in Ammâr'ın verdiği teminatı tanıdığı ancak komutanından izinsiz bir daha böyle bir iş yapmaması gerektiğini söylemesi üzerine inmiştir. Süddî bu olayı naklettikten sonra Hz. Peygamber'in “Ammâr'a söven Allah'a sövmüş olur, Ammâr'a buğzeden Allah'a buğ-

⁷⁶ Sâd 38/69. مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ

⁷⁷ Bakara 2/30. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 142; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVIII, 236.

⁷⁹ Âl-i İmrân 3/38. هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ

⁸⁰ Enbiya 21/89. رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ

⁸¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 360.

⁸² Nisâ 4/59. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

zetmiş olur, Ammâr'a lanet eden Allah'a lanet etmiş olur."⁸³ hadisini aktarmıştır.⁸⁴

"Hani sen sabah erkenden müminleri savaş mevzilerine yerleştirmek için aileden ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işiten ve bilendir."⁸⁵ ayetine dair Süddî'den gelen rivayet şöyledir: Müşriklerin Uhud Dağı'nın eteklerinde toplandığını haber alan Hz. Peygamber'e; özellikle Bedir savaşına katılmayan bazı sahâbîler, Medine'den çıkıp düşmana hücum etmeyi teklif ettiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber zırhını kuşanmıştır. Düşmana hücum edilmesini teklif edenlerden bazıları, Hz. Peygamber'i böyle görünce bu ısrarlı tekliflerinden pişman olarak "Acaba biz, Resûlullah'ı zorladık mı? Ey Allah'ın Resûlü, diler sen Medine'de kalalım." deyince Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Bir Peygamber zırhını giydikten sonra Allah, onun karar verdiği hususta hükmünü verinceye kadar geri dönmesi ona yakışmaz."⁸⁶ buyurmuşlardır.⁸⁷

2.2.3. Tarihî Bilgilerden Yararlanması

Tefsirde, tarihî bilgilerden yararlanma konusuna gelince, Süddî bu alanın önde gelenlerinden biri olarak kabul edilebilir. Zira o tefsirinde; İsrailoğulları⁸⁸, Hz. Musa⁸⁹, firavun⁹⁰, Hz. İbrahim⁹¹, Hz. Yusuf ve kardeşleri⁹², Hz.

⁸³ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994, Hadis No: 3830, IV, 112; Hindî, Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Bürhanfûri, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981, Hadis No: 37389, 37391, XIII, 533-534.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 178; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* IV, 503.

⁸⁵ Âl-i 'İmrân 3/121. *وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ*

⁸⁶ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'in Şelebi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2001, Kitâbu't-Ta'bîr, 17.

⁸⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 9. Benzer örnekler için bkz. Taberî, VII, 178; XI, 317.

⁸⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 441, V, 578, VIII, 237, IX, 121, XVI, 140; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 228-229, V, 203; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, V, 593.

⁸⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 670, II, 78-79, X, 468; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, III, 479-480.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 648, X, 387, XVI, 61, Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XI, 242-243; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XIX, 65.

⁹¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 518, IV, 627, XVI, 295, XVI, 306; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II, 455, IX, 412-413; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 124-125; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, I, 381.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 29, XIII, 34, XIII, 80, XIII, 152, XIII, 223, XIII, 277, XIII, 369; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 375, IV, 387, IV, 414; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 280.

İsa ve havarileri⁹³, Lût kavmi⁹⁴, Âd kavmi⁹⁵, Semûd kavmi⁹⁶ ve buna benzer konularda tarihî bilgilere oldukça yoğun bir şekilde yer vermiştir. Süddî bunun gibi İslam öncesi tarihî olaylara ilişkin bilgiler vermenin yanı sıra gazveler ve seriyeler gibi İslam sonrası bazı tarihî vakalar hakkında da rivayetlerde bulunmuştur.⁹⁷

Misal olarak kardeşlerinin Hz. Yûsuf'u kuyuya atması ile ilgili olarak Süddî'den nakledilen bir rivayet şu şekildedir: Kardeşleri Hz. Yûsuf'u kuyuya sarkıtmaya başladıklarında, o kuyunun kenarına tutunarak direnmiş; bunun üzerine kardeşleri onun ellerini bağlayarak üzerinden gömleğini çıkarmışlardır. Hz. Yûsuf bunun üzerine: "Ey kardeşlerim! Gömleğimi bana geri veriniz. Bu kuyuda ona sarılayım. Öürsem kefenim olur, hayatta kalırsam onunla avret mahallimi örterim." dedi. Kardeşleri ona: "Güneşi, ayı ve on bir yıldızı çağır da onlar seni teselli etsinler ve seni giydirsinler." diyerek cevap verince o bu sefer: "Ben hiçbir şey görmedim." demiştir. Ancak kardeşleri onu kuyuya sarkıtmış, kuyunun ortasına ulaştığı sırada de düşüp ölsün diye onu bırakıvermişlerdir. Hz. Yûsuf kuyuda bulunan suyun üzerine düşmüş, sonra da bir kaya parçasına ulaşır üzerine çıkmıştır.⁹⁸

"Mûsâ, kavmine dedi ki: 'Ey kavmim! Sizler, buzağıyı ilâh edinmekle kendinize yazık ettiniz. Gelin yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün (kendinizi düzeltin). Bu, Yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah da onların tövbesini kabul etti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir."⁹⁹ Süddî bu ayette geçen 'nefislerinizi öldürün' lafzı hakkında, buzağıya tapanlarla tapmayanların kılıç kılıca karşı karşıya geldiklerini, çarpışma esnasında iki tarafın da helâk olacak kadar fazla sayıda can kaybı yaşadığını rivayet etmiştir. Hatta aralarından yetmiş bin kişi ölmüş ve nihayet Hz. Mûsâ ve Hârûn "Rabbimiz, İsrâiloğulları helâk oldu, Rabbimiz, arta kalanlar(ı başısla)!" diye dua ettiler. Bunun üzerine Allah onlara silahlarını bırakmalarını emretti ve tövbelerini kabul etti. Her iki gruptan da öldürülenler şehid oluyordu.

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 437, V, 446, V, 447, VII, 654, IX, 121; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VII, 212; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, I, 571.

⁹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XII, 496, XII, 515, XII, 519; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 108, VIII, 109.

⁹⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 278.

⁹⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 284.

⁹⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 9, VI, 13, VI, 217, XI, 65; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 23, Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XI, 750, Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII, 99.

⁹⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIII, 29; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI, 278.

⁹⁹ Bakara 2/54. وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

Kalanların da günahları bağışlanmış oluyordu. İşte Allah'ın, "Allah da tövbenizi kabul etmişti. Çünkü O, tövbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir." sözünün anlamı budur.¹⁰⁰

Hendek savaşıdan bahseden, "Hani onlardan bir grup, "Ey Medine halkı! Sizin burada durmak imkânınız yok. Haydi, geri dönün." demişti. Onlardan bir başka grup da, "Evlerimiz korumasız." diyerek Peygamberden izin istiyorlardı. Oysa evleri açık korumasız değildi. Onlar sadece kaçmak istiyorlardı."¹⁰¹ ayetinde asılsız bahaneler ileri sürerek Hz. Peygamber'den izin isteyen kimselerin Benî Hârise'den ensâra mensup iki kişi olduğu Süddî tarafından rivayet edilmiştir ki bunlar, Ebu Arâbe b. Evs ve Evs b. Kayzî'dir.¹⁰²

2.2.4. Şer'î Hükümler Çıkarması

Süddî re'y ve ictihada dayanarak tefsirinde bazı şer'î hükümler de istinbat etmiştir. Onun en çok üzerinde yoğunlaştığı konular ise namaz, hac, zekât, talak, evlilik, miras ve taharet gibi konulardır. Süddî tefsirinde bu konularla ilgili fikhî hükümleri verirken ayet ve hadisleri delil gösterdiği gibi bunlar ile istişhad etmeden kendi ichtihadıyla hükümler verdiği de olmuştur. Süddî tefsirinin muhtelif yerlerinde yirmi beşten fazla furu'u fıkıh konusunda değerlendirmeler yapmıştır.¹⁰³

Örneğin, "Kendileri, geriye zayıf çocuklar bıraktıkları takdirde onların durumundan endişe edecek olanlar, (yetimlerin hakkına dokunmaktan da) çekinsinler. Allah'tan korksunlar ve doğru söz söylesinler."¹⁰⁴ ayeti hakkında Süddî, ölümü anında malını vasiyet eden kişinin yanında bulunan kimselerin, vasiyet edenin malını dağıtması için onu teşvik etmemesi ve geriye kalan mirasçılarını mağdur etmemesi gerektiğini; ona malından, mirasçılarını mağdur etmeyecek kadarını vasiyet etmesini tavsiye etmelerini söylemiştir. Zira kendileri vasiyet eden kişinin durumunda olsalardı geride bırakacakları çocuklarının mağdur edilmelerine razı olmazlardı. Öyleyse kendi çocukları için endişelendikleri gibi müslüman kardeşlerinin çocukları için de endişelenmeleri ve onlara doğru sözle doğru tavsiyelerde bulunmaları gerekir.¹⁰⁵

"Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 262-263.

¹⁰¹ Ahzâb 33/13. وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنَّا يَرْجِدُونَ إِلَّا فِرَارًا

¹⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XVII, 99.

¹⁰³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, VI, 129, VI, 143, VII, 25, VII, 270, VII, 325-326.

¹⁰⁴ Nisâ 4/9. وَلْيَحْضِرَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

¹⁰⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 448.

bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır.”¹⁰⁶ ayetini Süddî, bir kadının eşinde kendisinin yaşlanmasından yahut çocuk sahibi olamamasından ötürü bir soğukluk görmesi ve eşinin de ona “Ben senden daha genç ve belki de bana bir çocuk verecek biri ile evlenmek istiyorum.” demesi durumunda kadının gününden vaz geçerek ve nafakasının bir kısmından fedakarlık ederek anlaşabileceği ve boşanmadan kocasının yanında kalabileceği şeklinde açıklamıştır. Süddî bu ayetin Hz. Peygamber ve eşi Sevede bint Zem’a hakkında nâzil olduğunu belirterek görüşünü desteklemiştir. Buna göre Sevede yaşlanınca Hz. Peygamber başka bir eş almak istemiş, Sevede ise kendi gününü Hz. Aişe’ye vermiş ancak Hz. Peygamber’in kendisini boşamamasını istemiştir.¹⁰⁷

2.2.5. Sebeb-i Nüzûl Rivayetlerini Kullanması

Hz. Peygamber’e sorulan bir soru yahut vuku bulan bir hadise dolayısıyla birkaç ayetin ya da bütün bir surenin indirilmesine âmil olan olay, gelişme veya şartlara ‘sebeb-i nüzûl’ denilmektedir.¹⁰⁸ Bir ayetin nüzûl sebebini bilmek, o ayetin manasının anlaşılmasına yardımcı olur. Zira sebebi bilmek, müsebbibi bilmeye götürdüğü gibi¹⁰⁹ nüzûl sebebini beyan etmeden ve üzerine inmiş olduğu olayı bilmeden bir ayetin tefsirinin mümkün olmayacağı âlimler tarafından ifade edilmiştir.¹¹⁰ Mevzubahis soru, olay yahut şartların bilinmesinin yegâne yolu tarihi bilgiler ve sahabîlerden nakledilen rivayetler olduğu için nüzûl sebeplerinin makbuliyeti, âlimler tarafından ilgili rivayetlerin sıhhati-ne bağlanmış, dolayısıyla hadis usûlünde hadislerin sıhhati için aranan şartlar nüzûl sebebi rivayetleri için de geçerli sayılmıştır.¹¹¹

Süddî de tefsirinde, nüzûl sebeplerine ayrı bir ihtimam göstermiş ve yüzden fazla nüzûl sebebi zikretmiştir. Nüzûl sebeplerini bildirirken bazen “Rasûlullah’a şöyle soruldu ve bunun üzerine şu ayet indi.” şeklinde bir ifade kullanmış, bazen de ayetin inmesine neden olan hadiseyi zikretmiştir. Süddî’nin bu nüzûl sebeplerini naklederken hem hakiki iniş sebepleri olarak kabul edilen ve delil kabul edilen kalıpları hem de delil kabul edilmeyen, sade-

¹⁰⁶ Nisâ: 128. وَإِن مَّرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII, 563.

¹⁰⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 115; Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998, s. 159.

¹⁰⁹ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsir*, s. 16.

¹¹⁰ Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 10.

¹¹¹ Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. bs, İstanbul, 2003s. 151.

ce ihtimal bildiren sebab-i nüzûl rivayet etme kalıplarını¹¹² da kullanmıştır. Süddî'nin bu nüzûl sebebi zikretme ifadelerinden birinci türe şu ayet örnek olarak gösterilebilir: "(Çocuklar sadece) ikiden fazla kız iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarıdır. Eğer kız bir ise (mirasın) yarısı onundur."¹¹³ Taberî bu ayetin nüzûl sebebi hakkında; Süddî'ye isnâd ettiği bir rivayeti şöyle nakletmektedir: "Cahiliye dönemi insanları, cariyelere ve küçük köle çocuklara mirastan pay vermiyorlardı. Mirastan ancak, savaşa katılabilen erkekler pay alabiliyorlardı. Hassan b. Sabit'in kardeşi Abdurrahman öldü ve arkasında karısı Ümmü Kücce'yi ve beş çocuğunu bıraktı. Varisler geldiler ve bütün mirası aldılar. Ümmü Kücce Rasûlullah'a gitti ve şikâyette bulundu. Bunun üzerine Allah, bu ayeti nâzil etti."¹¹⁴

"Hani münafıklar ve kalplerinde hastalık olanlar, 'Allah ve Resûlü bize ancak aldatmak için vaadde bulunmuşlar.' diyorlardı." ayetinin¹¹⁵ nüzûl sebebi Süddî tarafından Hz. Peygamber'e dayandırılarak rivayet edilmiştir. Hendek savaşı öncesinde hendek kazılırken Hz. Peygamber kazmasını taşa vurmuş ve gökyüzündeki yıldırımlar gibi parlak ve güçlü bir kıvılcım çıkmış, ikinci sefer vurduğunda da aynısı tekrarlanmıştır. Bunu gören Selmân, "Ey Allah'ın Rasûlü! Kazmayı her vuruşunda gökyüzüne yükselen kıvılcımlar gördüm." deyince Hz. Peygamber, "Sizin için Rum saraylarının, Yemen şehirlerinin kapıları açılmıştır." diyerek fetih müjdesi vermiştir. Bu olay insanlar arasında yayılınca ensardan Beşîr b. Muattib "Muhammed bize Yemen'in şehirlerini, Rum saraylarını vaad ediyor ama biz ölüm korkusuyla ihtiyacımızı gidermeye bile gidemiyoruz. Yemin olsun bu bir aldatmadır." demiş ve bunun üzerine Allah bu ayeti nâzil etmiştir.¹¹⁶

Süddî'nin her hangi bir açıklama yapmadan ve Hz. Peygamber ile ilgili bir nakilde bulunmadan, doğrudan nüzûle sebep olan olayı anlatmasının örneği ise "Allah fakirdir biz ise zenginiz.' diyenlerin sözlerini Allah elbette işitmiştir."¹¹⁷ ayetinin nüzûl sebebine dair Taberî'nin Süddî'den naklettiği şu rivayette görülmektedir: "Mersedoğullarından bir Yahudi olan Finhas ismindeki biri Ebû Bekir ile karşılaştı ve konuştular. Ebû Bekir ona 'Ya Finhas! Allah'tan kork, O'na iman et, doğru kimselerden ol ve Allah'a güzel bir borç ver.' dedi.

¹¹² Nüzûl sebebi rivayet etme kalıpları ve bunların delil kabul edilme kriterleri için bkz. Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995, I, 96.

¹¹³ Nisâ 4/11 فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ الثَّلَاثِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ

¹¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VI, 457.

¹¹⁵ Ahzâb 33/12 وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا

¹¹⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XI, 750-751.

¹¹⁷ Âl-i İmrân 3/181 لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ

Finhas şöyle karşılık verdi: ‘Ya Ebû Bekir! Hem Rabbimiz zengindir diyorsun hem de bizim malımızdan borç istiyorsun. Sadece fakirler zenginlerden borç ister. Şayet sen söylediğinde doğru isen sizin Allah’ınız fakirdir.’ dedi. Bunun üzerine Allah bu ayeti indirdi.”¹¹⁸

“Rableri onlara, kendi katından bir rahmet, bir hoşnutluk ve kendilerine içinde tükenmez nimetler bulunan cennetler müjdelemektedir.” mealindeki Tevbe suresi 21. ayete dair Süddî’den nakledilen nüzûl sebebi rivayeti de bu türe örnek gösterilebilir. Rivayete göre Hz. Ali, İbn Abbas ve Şeybe b. Osman birbirlerine karşı övünüyorlardı. İbn Abbas hacılara su verdiği için, Şeybe de Kabe’yi imar ettiği için diğerlerinden faziletli olduklarını söylüyorlardı. Hz. Ali ise onlara “Ben Rasûlullah ile birlikte hicret ettim ve onunla beraber Allah yolunda cihad ettim.” diyerek karşılık verdi ve Allah bu ayeti indirdi.¹¹⁹

2.2.6. Kırâatler

Kırâat ilmi; “Kur’ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilim” olarak tarif edilmiştir.¹²⁰ Hz. Peygamber hayatta iken, Kur’ân’ın farklı şekillerde okunmasına bizzat kendisinin müsaade ettiğini kaynaklarda belirtilmektedir. Özellikle yedi harf olgusuyla bağlantılı olarak Hz. Ömer ve Hişam b. Hakîm arasında cereyan eden olaya baktığımızda¹²¹, Kur’ân’ın okunması konusunda Hz. Peygamber’in kolaylık tarafını seçtiğini, ashabını külfete sokmak istemediği görülmektedir.¹²² İşte bu şekilde, henüz Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkan Kur’ân’ın farklı okunuşları, sahabe ve tabiîn kanalıyla günümüze kadar ulaşmıştır.

Kırâatlar genellikle ‘Yedi kırâat’ veya ‘On kırâat’ şeklinde anılmaktadırlar. Sahîh ve meşhur bu on kırâatin imamı Süddî ile hemen hemen çağdaş olsalar da kırâatlar için yapılmış bu sınıflama Süddî’nin yaşadığı devirden sonra meydana geldiği için onun yaptığı kırâat tercihlerinin mezkûr sınıflama-

¹¹⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, VI, 279.

¹¹⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XI, 380.

¹²⁰ İbnü’l-Cezerî, Şemseddin Ebu’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü’l-Mukri’in ve Mürşidü’l-Tâlibîn*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, s. 9.

¹²¹ Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer, Hişam’ın, Furkan Suresini, onun Hz. Peygamber’den öğrendiğinden farklı bir şekilde okuduğunu işitir. Sonra onu Hz. Peygamberin huzuruna getirir ve şikâyetini bildirir. Hz. Peygamber Furkan Suresini önce Hişam’a okutur ve “Böyle indirildi.” der. Sonra Hz. Ömer’e okutur ve okumasını bitirdikten sonra ona da “Böyle indirildi.” der. Sonra da “Kur’ân yedi harf üzere indirilmiştir, hangisi kolayınıza gelirse onu okuyun” buyurmuştur. [Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 40, 43, 264; el-Buhârî, *Sahîh*, VI, 227-228; Müslim, *Sahîh*, I, 56; en-Nesâî, *Sünen*, II, 116.]

¹²² Albayrak, *Tefsir Usûlü* s. 30.

ya dâhil edilmesi doğru olmayacaktır. Süddî'nin kıraatlere dair yaptığı bazı nakillere örnek olarak şu ayetleri gösterebiliriz:

Kurtubî; Ömer b. Abdülaziz, İbn-i Kesîr, Katâde ve Süddî'nin 'وَأَرْنَا' ayetini okurken bu kelimeyi 'ر' harfinin sükûnuyla 'وَأَرْنَا مَنَابِغَنَا'¹²³ şeklinde okuduklarını nakletmiştir.¹²⁴ Bu kıraât, İbn Kesîr'in tercih ettiği kıraâttir.¹²⁵

Kurtubî, Yûnus suresi 30. ayette bulunan 'تَبْلُو' kelimesini Süddî'nin 'تَبْلُو' şeklinde okuduğunu rivayet etmiştir¹²⁶ ki bu kıraât Hamza ve Kisâî'nin tercih ettiği kıraâttir.¹²⁷

Âlûsî de Süddî'nin; 'أَمْرًا مُّزْفِفَهَا'¹²⁸ ayetini 'م' in şeddesiyle 'أَمْرًا' şeklinde okuduğunu bildirmiştir.¹²⁹ Süddî'nin tercih ettiği bu kıraât, Ebû Amr'ın kıraâtidir.¹³⁰

Şevkânî ise Müddessir suresi 5. ayetteki 'الرَّجَزِ' lafzının Süddî tarafından 'ر' harfinin dammiyle okunduğunu haber vermiştir¹³¹ ki bu da Asım ve Hafs'ın kıraâtidir.¹³²

2.2.7. Nâsîh-Mensûh

Nesih sözlükte, 'ortadan kaldırmak, ilgâ etmek, yok etmek, yazmak, bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarmak'; terim olarak ise 'şer'î bir hükmü, bir başka şer'î delille kaldırmak veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü, muahhar tarihli bir nass ile değiştirmektir.¹³³ Kur'ân'da neshin varlığı tartışmasının tam olarak ne zaman başladığı tespit edilememekle beraber, hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru zuhur ettiği söylenebilir. Kur'ân'da neshin bizatihi bulunduğunu söyleyenler, İslam âlimlerinin çoğunluğunu teşkil etmektedir.

¹²³ Bakara 2/128.

¹²⁴ Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, II, 398.

¹²⁵ İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temîmî, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1972, s. 170.

¹²⁶ Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, X, 489.

¹²⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât* s. 325.

¹²⁸ İsrâ 17/16

¹²⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, XV, 44.

¹³⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât* s. 379.

¹³¹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 431.

¹³² İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât* s. 659.

¹³³ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983, s. 240; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 139.

Bununla beraber her asırda, neshin varlığına dair kanıtları çürütmeye çalışarak antitez hazırlayan âlimler de çıkagelmiştir.¹³⁴

Kur'ân'da neshin varlığını kabul edenlerin bu görüşlerine delil olarak getirdikleri ayetlere dair Süddî'den nakledilen rivayetler, onun Kur'ân'da neshin mevcudiyetini kabul ettiğini göstermektedir. Mesela o, "Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır (nesheder) veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz."¹³⁵ ayetini tefsir ederken "Buradaki 'nesh', (hükmü) almak; 'unutturmak', (bu alınan hükmün) terk edilmesi; 'daha hayırlısını getirmek', nesh edilen hükümden daha hayırlı bir hüküm getirmek; 'benzerini getirmek' ise, terk edilen hükmün benzerinin getirilmesi anlamına gelir" demiştir.¹³⁶

"Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman..."¹³⁷ ayetini tefsir ederken de Süddî, "Buradaki bir ayetin yerine başka bir ayet getirmeden maksat nâsîh ve mensûhtur. Yani bu, 'Biz bir ayeti nesh ettiğimiz zaman onun yerine başkasını getiririz.' anlamındadır. İnkârcılar Hz. Peygamber'e 'Sen söylediğin bir şeyi sonradan değiştiriyorsun, bu söylediklerini uyduruyorsun' diyorlardı. Hâlbuki 'Allah ne indirdiğini çok iyi bilmektedir.'" demiştir.¹³⁸

Süddî'nin yukarıdaki ayetler için yaptığı açıklamaları göz önüne aldığımızda onun, Kur'ân'da neshin varlığı konusunda, neshe cevaz veren çoğunluğun görüşüne daha yakın olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bazı âlimler tarafından inkârcılarla iyi geçinmeyi, onlardan yüz çevirmeyi ve onlardan gelecek eziyetlere sabretmeyi emreden yüzden fazla ayeti nesh ettiği kabul edilen¹³⁹ ve kılât/seyf ayeti olarak anılan Tevbe suresi 5. ayet¹⁴⁰ hakkında

¹³⁴ Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 160-161.

¹³⁵ Bakara 2/106 مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِخْهَا نَأْتِ بَخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

¹³⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, II, 389, 400; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 375, 376, 378.

¹³⁷ Nahl 16/101 وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ

¹³⁸ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, IX, 115.

¹³⁹ İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fil-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulgaffâr Süleyman Büdüârî, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, s. 18; Sehavî, Ebu'l-Hasan Alemuddîn Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, *Cemâlü'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-Ikrâ'*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1999, s. 705, İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnatî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Rıza Ferec el-Hümâmî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, 30-32.

¹⁴⁰ فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْبِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَقْبِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا فَاعْفُوا عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ "Haram aylar çıkınca bu Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün, onları yakalayıp hapsedin ve her gazetleme yerine oturup onları gözetleyin. Eğer tövbe ederler, namazı kılip zekâti

Süddî'den nakledilen rivayet dikkat çekicidir. Zira kendisinden nakledilen rivayetlerden neshi kabul ettiği anlaşılan Süddî, mezkûr ayetin Muhammed suresi 4. ayet¹⁴¹ ile nesh edildiği görüşündedir.¹⁴²

Süddî'nin, muhkem olduğu açık olan ayetler arasında nâsîh-mensûh ilişkisi kurduğuna dair rivayetler de nakledilmiştir. Misal olarak, "Ey iman edenler! Allah'tan, O'na yaraşır şekilde korkun ve ancak müslümanlar olarak can verin."¹⁴³ mealindeki Âl-i 'İmrân suresi 102. ayetin, "O halde gücünüzün yettiği kadar Allah'tan korkun, dinleyin, itaat edin, kendi iyiliğinize olarak harcaşın."¹⁴⁴ ayeti ile nesh edildiği Süddî'den rivayet edilmiştir.¹⁴⁵ Bu iki ayeti nâsîh-mensûh ilişkisi içerisinde değerlendiren tek kimse Süddî olmamakla birlikte bu ayetlerin muhkem olduğunu ve birbirleri arasında nesh irtibatı kurulamayacağı görüşünde olan âlimler de bulunmaktadır.¹⁴⁶

2.2.8. Müteşâbih

Süddî'nin müteşâbih konusuna olan yaklaşımı, Âl-i 'İmrân suresi 7. ayet¹⁴⁷ hakkında kendisinden yapılan nakillerde karşımıza çıkmaktadır. Müteşâbih konusunu nâsîh-mensûh bağlamında değerlendiren Süddî, ayetlerin müteşâbih olanlarına tâbî olan kimselerin, kalplerinde haktan sapma duygusu bulunanlar olduğunu ve onların nesh eden ve nesh edilen ayetlerle ilgili ola-

da verilerse, kendilerini serbest bırakın. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."

141 فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَّخِذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآتَيْنَاكُمْ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِنَبْلُوًا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُحْصِلَ أَعْمَالَهُمْ
“(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurun. Nihayet onları çöktürüp etkisiz hâle getirdiğinizde bağı sıkı bağlayın (sağ kalanlarını esir alın). Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fidyeye karşılığı salıverin. Savaş sona erinceye kadar hüküm budur. Eğer Allah dileseydi, onlardan üç alırdı. Fakat sizi birbirinizle denemek için böyle yapıyor. Allah yolunda öldürülenlere gelince, Allah onların amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.”

142 Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, X, 110.

143 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُوا إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ

144 فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ

145 Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 642.

146 İbnü'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve Menâsihu*, s. 328-332.

147 هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ
“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih ayetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, 'Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır.' derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”

rak, "Niçin nesh eden ayet gelinceye kadar, nesh edilen ayetle amel edildi, sonra o bırakıldı ve nesh eden ayetle amel edilmeye başlandı? Önceden gelip de nesh edilen ayetle amel etmek yerine, baştan itibaren nesh eden ayetle amel edilmiş olsaydı daha iyi olmaz mıydı? Buna göre Kur'ân'da bir yerde geçen bir ayetle amel eden kişi cehennem azabına uğratılmakla tehdit edilmekte, başka bir yerde zikredilen bir ayette aynı ameli işleyen kimseye ise herhangi bir azap vacib olmamaktadır. Bu nasıl olur?" dediklerini ve bu şekilde insanları doğru yoldan saptırmaya çalıştıklarını söylemektedir.¹⁴⁸ Süddî'ye göre ayette bahsedilen fitneden maksat şirk¹⁴⁹, onun te'vilinin peşine düşmekten kasıt ise bazı kimselerin nesh edici son hükümler gelmeden önce onların ne zaman geleceklerini bilmeye çalışmalarıdır.¹⁵⁰ Ayette bahsedilen ilimde derinleşmiş olan kimseler ise Süddî'ye göre müminlerdir. Zira onlar nâsih olsun, mensûh olsun Rableri katından indirilen her şeye iman eden kimselerdir.¹⁵¹ Süddî'nin muhkem ve müteşâbih ayetleri nesh konusu ile ilişkilendirmesi, İbn Abbas ile yakın bir ilişki içerisinde olmasına bağlanabilir. Zira İbn Abbas'tan nakledilen "Muhkemler nâsih, helal, haram, hudud, feraiz, iman edilip amel edilen; müteşâbihler ise mensûh, mukaddem, muahhar, emsâl, yeminler, iman edilip amel edilmeyen hususlardır."¹⁵² rivayeti o dönemde müteşâbih ve nesh kavramları arasında bir irtibat kurulduğunun göstergesidir. Bununla birlikte erken dönem rivayetlerinde geçen nesh kavramının, usûlcülerin daha sonra bu kavrama yükledikleri ve yukarıda zikrettiğimiz tanımdan çok daha geniş bir kapsamda kullanıldığını da belirtmek gerekir.¹⁵³ Muhtemeldir ki Süddî, nesh konusu hakkında kafa karıştırıcı sorular soran kimseleri Âl-i İmrân suresi 7. ayette fitne çıkarmak isteyenlerle ilişkilendirerek bu yorumda bulunmuştur.

2.2.9. İsrâiliyyât

Tefsir literatüründe isrâiliyyât kavramı; tefsire girmiş olan, özellikle Yahudi, Hıristiyan ve diğer dinlere ait kültür kalıntılarıyla, dinin gerek lehine gerekse aleyhine uydurulup Hz. Peygamber'e ve onun muasırları olan sahabe

¹⁴⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 205.

¹⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 212.

¹⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 215.

¹⁵¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, V, 224.

¹⁵² Suyûtî, *el-İtkân*, III, 4.

¹⁵³ Bu konu ile ilgili olarak bkz. Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 137-139; Dinç, Ömer, Hicri "İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi", *III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014*, Sakarya, 2014, s. 208.

ve müteakip nesillere izafe edilen her türlü haberi içermektedir. Kısa bir ifade ile İslam'a yabancı olan her şey bu kavram bünyesinde değerlendirilebilir.¹⁵⁴

Süddî'nin tefsirine baktığımızda, onun da isrâiliyyâta dair rivayetleri çok miktarda zikrettiğini görürüz. Süddî'nin yaptığı bu rivayetler genellikle peygamber kıssaları, geçmiş kavimler ve Kur'ân'da geçen bazı özel isimlerle ilgili rivayetlerdir. İsrâilî kaynaklı haberlerin bu konular hakkında nakledilmesi, Tevrat, İncil ve Kur'ân'da bilhassa bu konular üzerinde ortak anlatımların bulunmasıdır. Kur'ân veciz üslûbu gereği bu konular hakkında tafsilata girmeden, sadece vereceği mesaj odaklı bir anlatım yaparken Tevrat ve İncil'de bu konulara dair uzun ve detaylı açıklamalar bulunmaktadır.¹⁵⁵ Kur'ân ayetlerinin teker teker tefsir edilmeye başlandığı tâbiûn döneminde, hakkında Hz. Peygamber ve sahâbiden herhangi bir nakil bulunmayan bu mevzularda Ehl-i Kitap'tan gelen nakiller de kullanılmış ve isrâiliyyât olarak tabir edilen nakiller İslâmî kaynaklara girmeye başlamıştır. Bu dönemde yaşayan bir kimse olarak Süddî'nin de bu rivayetleri kullanması doğal karşılanabilir. Onun yaptığı isrâilî rivayetlere örnek olarak şunları gösterebiliriz:

“Allah, dedi ki: “Birbirinizin düşmanı olarak inin (oradan).”¹⁵⁶ ayetinde muhatap, Süddî'den gelen nakle göre Adem, Havva ve yılanıdır. Allah yılanı lanet etmiş, onun ayaklarını koparmış, onu karnı üzerinde sürünmeye mahkûm etmiş ve ona yiyecek olarak toprak takdir edilmiştir.¹⁵⁷

“Bize bir hükümdar gönder de Allah yolunda savaşalım”¹⁵⁸ ayeti hakkında Süddî, Allah'ın İsrailoğullarının bu dualarına karşılık Şimon'u gönderdiğini söylemiş¹⁵⁹; “Allah kendisine mülk verdi diye İbrahim ile Rabbi hakkında tartışanı görmedin mi?”¹⁶⁰ ayetinde de bu tartışmayı yapan kimsenin Nemrut olduğu¹⁶¹, Furkân suresi 38. ayette¹⁶² kendilerinden bahsedilen 'Ress Ashabi'nin da Antakya ehli, 'Ress'in ise Antakya'da bulunan bir kuyu olduğu ve bu

¹⁵⁴ Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 29.

¹⁵⁵ Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, s. 74.

¹⁵⁶ Bakara: 2/36 وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ

¹⁵⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 572. Ayrıca bkz. Eski Ahid, Tekvin, 3/14.

¹⁵⁸ Bakara 2/246 اِئْتِنَا لَنَا مَلَكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

¹⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 436; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, IV, 228; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, III, 135.

¹⁶⁰ Bakara 2/258 أَلَمْ نَرِ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ

¹⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, IV, 575.

¹⁶² “Âd ve Semûd kavimlerini, Ress halkını ve bunların arasında pek çok nesilleri de helâk ettik.”

kavmin Habîb en-Neccâr'ı öldüren kavim oldukları kendisinden rivayet edilmiştir.¹⁶³

Sâd suresi 21-24. ayetlerin tefsirinde Sûyûtî'nin Süddî'den naklettiğine göre Hz. Dâvud evinin çatısında yıkanan bir kadın görmüş, güzelliğinden etkilenerek onu soruşturmuş, evli olduğunu öğrenince kocasını peş peşe savaflara göndermiş ve kocası bu savaflardan birinde ölünce onu nikâhlamıştır.¹⁶⁴ Taberî de Sâd suresi 34. ayette Hz. Süleyman'ın imtihana tâbî tutulması hakkında Süddî'den bir rivayet nakletmiştir. Buna göre şeytan, Hz. Süleyman'ın suretine bürünerek onun yüzüğünü emanet ettiği hanımına yaklaşıp yüzüğü ele geçirmiş, böylece Hz. Süleyman kırk gün süreyle hükmünü kaybetmiştir.¹⁶⁵

İbrahim en-Nehâî'nin (v. 96/714) Süddî'yi, halkın bildiğine benzer bilgilerle tefsir yapmakla itham etmesinin¹⁶⁶, Şa'bî'nin ona, "Makadına tokmak ile vurulması, senin burada oturmandan (tefsir dersi yapmandan) daha hayırlıdır"¹⁶⁷ demesinin, yine Süddî'ye Kur'ân ilminden bir pay verildiğini söyleyen bir kimseye Şa'bî'nin, "Ona Kur'ân'ın cehaletinden bir pay verilmiştir." diyerek cevap vermesinin¹⁶⁸, onun tefsir yaparken isrâiliyat kabilinden bu tür peygamberlerin sıfatları ve İslam düşüncesi ile bağdaştırılması mümkün olmayan haberleri kullanması ile ilişkili olduğu düşünülebilir. Öyle ki Hudayrî de onun, Kûfe medresesinde yetişmesine rağmen bu ekolün yöntemine aykırı olarak Ehl-i kitaptan çok sayıda nakilde bulunduğu ve bu konuda son derece müsamahakâr olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹ Tedvîn döneminde isrâiliyyâtın yoğun bir şekilde İslam kaynaklarına girdiği bir vâkıdır. Bununla birlikte bu bilgileri kullanan kimselerin, onları hangi bağlamda kullandıkları bilinmemektedir. Bu rivayetlerin gerçekten bir bilgi olarak kabul edilip nakledilmiş olabileceği gibi, misal olarak yahut kıyas yapma amacıyla zikredilmiş olabileceği, hatta nakledildikten tenkid edilmiş olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Sonuç

¹⁶³ Kurtubî, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 411.

¹⁶⁴ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, XII, 533.

¹⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XX, 91.

¹⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, II, 184.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I, 87.

¹⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad, 1422, II, 334.

¹⁶⁹ Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali, *Tefsiru't-Tabiîn*, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1990, I, 305.

İslam dininin Arabistan sınırlarını aşarak farklı dil ve kültürlerle sahip toplumlar arasında da yayılmaya başlaması bilhassa tâbîler dönemine denk düşmektedir. Bu dönemde tabîler gerek kendi beldelerine gelen sahabîlerden ders alarak gerekse kendileri İslam'ı öğrenmek için ilim öğrenme amaçlı seyahatler yaparak ashabtan Kur'ân ve Hz. Peygamber'in sünnetine dair bilgileri öğrenmişler ve bilhassa hadis ve tefsir ilminin tedvin edilmesine önyak olmuşlardır. Hicaz'da doğan ve Irak'ta vefat eden Süddî de yaptığı tefsir nakilleriyle ashabtan ve çağdaşı tâbîlerden aldığı bilgileri bazen naklederek bazen de yorumlayarak sonraki nesillere aktarmış önemli bir şahsiyettir. Her ne kadar hakkında bazı menfi haberler verilmiş ve kendisinin yaptığı rivayetlerin güvenilirliği hakkında bir ittifak sağlanamamış olsa da hadis ilminde otorite kabul edilen Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Şu'be b. Haccâc ve Süfyân es-Sevrî gibi kimselerin ondan nakillerde bulunması Süddî'nin güvenilirliği hususunda bize önemli bir ipucu vermektedir. Bazı kaynaklarda onun Şîi yahut Şiâ'ya yakın olduğuna dair haberler bulunsa da kendisinden gelen rivayetlere bakıldığında Süddî ile Şîa arasında organik bağ kuracak açık bir delil bulunmamaktadır. Kûfeliler arasında tefsire dair en çok rivayette bulunan kimseler arasında gösterilmesi de onu tefsir ilmi açısından önemli kılmaktadır. Kaynaklarda kendisine ait tam bir tefsir bulunduğu dair haberler yer alsa da günümüze ulaşan bu mahiyette bir eser tespit edilememiştir. Süddî'den gelen tefsir rivayetleri karşımıza, başta Taberî ve İbn Kesîr olmak üzere farklı tefsirlerde dağınık bir halde bulunmaktadır.

Süddî'den gelen rivayetler ışığında onun tefsir yöntemi incelendiğinde onun, Kur'ân'ı anlamının en temel yöntemleri olarak addedilebilecek Kur'ân'ın Kur'ân ve sünnet ile tefsirinden sıklıkla yararlandığı görülmektedir. Diğer yandan onun, ayetleri açıklarken nüzul sebeplerini zikrettiği ve çeşitli tarihi bilgilerden yararlandığı da görülmektedir. Şer'î hükümler konusunda Süddî zaman zaman ayet ve hadisleri delil olarak kullanırken kimi zaman da re'y ve icthad ile hüküm istinbat etmiştir. Nesh konusunda Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden tarafta yer alan Süddî, müteşabih konusunu da nesh bağlamında değerlendirmiş, müteşabih ayetlerin te'vilinin peşine düşenleri nâsîh son hükümler gelmeden önce onların ne zaman geleceklerini bilmeye çalışanlar, ilimde derinleşmiş olanları ise nâsîh olsun, mensûh olsun Rableri katından indirilen her şeye iman eden müminler olarak değerlendirilmiştir. Süddî'den gelen tefsir rivayetlerinde belki de en çok tenkide tabi tutulan husus, onun isrâîliyyât kabilinden haberlere sıklıkla yer vermesidir. Öyle ki Süddî bazen peygamberlik görevine yakışmayacak vasıfları onlara isnad eden haberleri de ayetlerin tefsirinde kullanmıştır. Bu durum sadece Süddî'ye has bir durum değildir. Kur'ân ayetlerinin teker teker ele alınarak tefsir edilmeye başlandığı tâbîin döneminde, hakkında Hz. Peygamber'den bir rivayet yahut ashabtan bir bilgi ulaşma-

yan ayetler için isrâiliyyât olarak isimlendirilen bilgilerin kullanıldığı pek çok tefsir eseri bulunmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hânî, Riyad, 1422.
- Albayrak, Halis, *Tefsir Usûlü*, Şule Yayınları, İstanbul, 1998.
- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî*, Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- Aydemir, Abdullah, *Tefsirde İsrâiliyyât*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Aydın, Muhammed, *Genel Tefsir Kuralları*, Nûn Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-Mufessirîn*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1973.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *et-Târîhu'l-Kebîr*, Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad, t.y.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1993.
- , "Süddî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüga ve Sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *et-Ta'rifât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî Du'afâi'r-Rical*, thk. Yahyâ Muhtâr Gazâvî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- Cuzcânî, İshak İbrâhim b. Yakub b. İshak es-Sa'dî, *Ahvâlû'r-Ricâl*, thk. Subhî el-Bedrf Samerraî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. bs, İstanbul, 2003.
- , *Tefsir Tarihi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003.
- Dinç, Ömer, Hicri "İlk Üç Asır Bağlamında Nesh Meselesinin Tarihî Süreci Üzerine Bir Tahlil Değerlendirmesi", III. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - I (Sosyoloji-İlahiyat-Eğitim) 15-18 Mayıs 2014, Sakarya, 2014, ss. 203-219.
- Duman, M. Zeki, "Tabiûn Döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Mufessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirin Değeri)", Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 4, 1987, ss. 209-238.
- Fîruzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2005.

- Halîf, Yusuf, *Hayatü's-Şî'r fi'l-Kûfe ila Nihâyeti Karnî's-Sâni li'l-Hicre*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, 1968.
- Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbuddîn Yâkût b. Abdullah Yakut, *Mu'cemu'l-Udebâ*, thk. İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- Hazrecî, Ahmed b. Muhammed, *Hulasatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtî'l-islâmiyye-Dâru'l-Beşâir, Haleb-Beyrut, 1416.
- Hindî, Alâüddîn Alî b. Müttakî b. Hüsâmüddîn el-Bürhanfûrî, *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Ali, *Tefsîru't-Tabîin*, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1990.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddîn Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî, *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, t.y..
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Abdullah, *Nâsihu'l-Kur'ân ve Menâsihu-hu*, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine, 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Şemseddin Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *Müncidü'l-Mukri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- İbn Cüzeyy, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnatî, *et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl*, thk. Rıza Ferec el-Hümâmî, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hazm el-Ezdî el-Basrî, *Kitâbu Cemherati'l-Luga*, thk. Remzi Münîr Ba'lebekî, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y., [Dâru'l-Meârifi'l-Osmâniyye, Haydarâbad, 1952'nin ofseti.]
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Lübab fî Tehzîbi'l-Ensâb*, Dâru Sâdır, Beyrut, t.y.
- İbn Hacer Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed, *Lisânü'l-Mîzân*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1971.
- , *Tehzîbu't-Tehzîb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *en-Nâsih ve'l-Mensûh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulgaffâr Süleyman Bûndârî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Meşahiru Ulemai'l-Emsâr*, thk. Marzûk Alî İbrahim, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1991.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Sellâme, Dâru Tayyibe, Riyad, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, Heyetü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, Kahire, 1992.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali, *el-İkmal fî Ref'i'l-İrtiyab ani'l-Mü'telif ve'l-Muhtelif mine'l-Esma ve'l-Küna ve'l-Ensâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrerem el-İfrikî, *Lisânü'l-'Arab*, Dâru Sâdir, Beyrut, t.y.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temîmî, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1972.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak Ebu'l-Ferec, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997.
- İbn Tağrîberdî, Cemaleddin Ebi'l-Muhasin Yûsuf el-Atabekî, *en-Nücûmu'z-Zahira fî Mülûkü Mısır ve'l-Kâhira*, Kahire, 1963.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, Dâru Mektebetü'l-Hayât, Beyrut, 1980.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak, *Kitâbu Târîhi İsbahan: Zikru Ahbâri İsbahan*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Kayrevânî, Ebû Alî Hasen b. Reşîk Ezzî İbn Reşîk, *el-'Umde fî Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1981.
- Kazvinî, Ebû Ya'la el-Halil b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî, *el-İrşâd fî Ma'rifeti Ulûmi'l-Hadîs*, Riyad, Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Kurtubî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmî' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2006.
- Mervezî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur Sem'ânî, *el-Ensâb*, Dâiretü Maârifü'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1962.
- Mizzî, Ebu'l-Haccac Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf, *Tehzibü'l-Kemâl fî Esmâi'r-Ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1980.
- Muhammed 'Atâ Yûsuf, *Tefsîru's-Süddî el-Kebîr*, Dâru'l-Vefâ, Mansûre, 1993.
- Muhsin Emin, Ebu Muhammed Seyyid Muhsin b. Abdilkerim b. Ali, *A'yânü's-Şî'a*, Dâru't-Taarruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1983.

- Müslim, Ebû Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh*, Dâru Tayyibe, Riyad, 1426.
- Sehavî, Ebu'l-Hasan Alemuddîn Ali b. Muhammed b. Abdüssamed, *Cemalü'l-Kurrâ ve Kemâlu'l-İkrâ'*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut, 1999.
- Sezgin, Fuad, *Târihu't-Turâsî'l-Arabî*, İdâretü's-Sekâfeti ve'n-Neşr bi'l-Câmia, Riyad, 1991.
- Suyûtî, Celâleddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah Abdilmuhsin et-Türkî, Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâseti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2003.
- , *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1997
- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr*, thk. Abdurrahman Umeyre, Daru'l-Vefâ, Mansûre, 1994.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb el-Lahmî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2001.
- Turgay, Nurettin, "Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname*, 2010/1, cilt: VIII, sayı: 18, ss. 93-114
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdulazîz Matar, 2. bs., Kuveyt, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'r-Ricâl*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1995.

Suddi al Kebir as an Exegete

Citation / ©-Denizer, N. (2017). Suddi al Kebir as an Exegete, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 357-388.

Abstract- *From the moment when the Qur'an begins to be revealed, teaching and explaining the necessary parts of verses was started by Prophet himself. After Prophet Muhammad's (s.a.a.w) demise, first muslim generations transferred informations that they have learned from The Prophet to the second muslim generations by transferring the verbal information directly and interpreting it. The second generations era is a period that different problems and questions had emerged due to the expansion of Islamic lands rising, increasing the number of Muslims from different cultures and nations. Accordingly different approaches have arised in understanding and interpreting The Quran. In this period, the educators raised in the Tafsir medreseses that are established in Mecca, Medina and Kufah began to separate from each other, developed different ideas and methods of understanding and applying the Qur'an in the light of the information they receive from the companions. In additon, information about Tafsir began to be copy-righted as separated leaflets in this period. Suddī al-Kebir is also one of the prominent figures of second muslim generations who was born in Hijaza and lived in Qufa, and who led many commentaries on and later hermenetics. Although there are references to a source of a complete commentary attributed to Suddi who referring to Ibn Abbas and Ibn Mas'ūd mostly, there is no work of this quality that reaches the present day. Narrative Tafsir comments by Suddi are found in narrated comments discursively. When these narrations are examined, he uses exegesis by means of the qoran and sunnah method and he also uses evelatory occasions and historical information and accordingly made out some religious judgements, he expresses opinions about naskh and mutashabih. Suddi was criticised strongly for giving wide coverage to Israiliyyat. In this study, Süddī's life, scientific direction and claims about him to be Shiitel will be evaluated and his tafsir method and commentary direction will be tried to be expressed.*

Keywords- *Commentary, narrated commentary, method, Suddi*

• ÇEVİRİ

Eleştirel Kriterler ve Mezhepsel Önyargılar Bağlamında Muhaddislerin Râvilere Dair Hükümleri*

Prof. Dr. Salâhuddîn b. Ahmed b. Muhammed Sa'îd el-İDLİBÎ**

Çev. Arş. Gör. Rıdvan YARBA***

Atıf / ©- el-İdlîbî, S. (2017). Eleştirel Kriterler ve Mezhepsel Önyargılar Bağlamında Muhaddislerin Râvilere Dair Hükümleri, çev. Rıdvan Yarba, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 391-441.

Öz- Bu çalışma, Suriyeli Hadis âlimlerinden Salâhuddîn b. Ahmed b. Muhammed Sa'îd el-İdlîbî'nin kaleme aldığı bir makalenin çevirisidir. Müellif, makalesinde 'araştırmacı (bâhis)' olarak hitap ettiği kişinin, muhaddislere yönelttiği eleştirilerinden altısına yer vermiştir. Şî' olduğu anlaşılan bu araştırmacının yönelttiği eleştirilerde iddia ettiği temel husus, muhaddislerin bilhassa cerh ve ta'dîl imamlarının tarafgir bir tutum içinde oldukları hususudur. Başka bir deyişle araştırmacı, mezhep taassubundan dolayı muhaddislerin Şîa'yı mutlak olarak cerh ettiklerini, buna karşın Nâsîbîleri genellikle ta'dîl ettiklerini iddia

Makalenin gelişi: 12.04.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Orijinal ismi: بين المعايير النقدية والأهواء المذهبية على الرواة المحدثين على الرواة olup yazarın web sayfasında yayınlanmıştır. Bkz. <http://idlbi.net/ahkam/> (16.05.2017). Çeviri boyunca gerekli görülen yerlerde mütercim tarafından dipnotta bilgi verilmiş ve bu kısımlar [çevirenin notu] şeklinde belirtilmiştir. Ayrıca müellifin kaynak gösterdiği eserlerin künyesi ve diğer bilgileri de çeviren tarafından kaydedilmiştir.

** Emekli öğretim üyesi olup halen Suudi Arabistan-Cidde'de ikamet etmektedir. e-posta: salahsafa2@hotmail.com

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, e-posta: ridvanyarba@hotmail.com

etmektedir. Müellif, araştırmacının bu iddialarının insafli ve dürüst bir çalışmanın ürünü olmadığına tespitinin kayda değer olduğunu söylemektedir. Bu amaçla muhaddislerin gerçekten Hz. Ali taraftarlarını (Şîa) veya Nâsıbîler başta olmak üzere Sünnîleri sırf mezheplerinden dolayı cerh veya ta'dîl edip etmediklerini ilgili kaynaklardan örnekler getirmek suretiyle ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamda Sünnî oldukları ve muhaddislerin mezheplerini destekleyecek rivayetler naklettikleri halde zayıf kabul edilen ve yine Şîî olduğu halde ta'dîl edilen birçok râviyi örnek göstermiştir. Sonuç olarak müellif, sünnetin intikalinde ciddi bir emek harcayan muhaddislerin titizlik ve tarafsızlıktan ödün vermeksizin rivayetleri birbirinden ayıkladıklarını söylemiştir. Râviler hususunda ise Şîî veya Sünnî olmasına bakmaksızın rivayet ettiği şeylere göre değerlendirildiklerini ifade etmiştir. Münferit şahısların değerlendirmelerinin bütün muhaddislere teşmil edilmesinin de doğru olmayacağını dile getirmiştir.

Anahtar sözcükler- Hadis, Cerh, ta'dîl, rivayet, muhaddis

§§§

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla...

Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selam Peygamberimiz Hz. Muhammed'in, âlinin, ashâbının ve din kardeşlerinin üzerine olsun.

Hadis âlimlerinden olan cerh ve ta'dîl imamları, İslam Dinini öğrenme açısından insanların en hırslısı ve yüce Peygamberimizin sünnetine karşı da en gayretlisydiler. Bu sebeple hadislerin yazımı, toplanması, tenkidi ve rivayetlerinin durumlarını incelemek suretiyle râvilerin isimlerinin toplanması uğruna ömürlerini harcamışlardır. Bu da Rasûlullah'tan (s.a.) gelen rivayetlerin sahih olanlarını olmayanlardan ayırmak, Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak maksadıyla ve Rasûlünün (s.a.) adına yalan söylenmesini engellemek içindi. Bu yorucu çabalar karşılığında da -genelde- insanlardan ödül veya teşekkür istemezlerdi. Harcanan bu zaman ve emekler, onlardan hata vuku bulmadığı ve masum oldukları anlamına gelmez. Ancak emeklerini harcamış olmaları ve -bildiğim kadarıyla- dikkat ve dürüstlük bakımından kimsenin kendilerine erişemeyeceği yüksek bir mertebeye bulunmaları onlara yeterliydi.

Bazı araştırmacılar tarafından hadis âlimlerine yöneltilen itham

Bazı araştırmacılar da hadis âlimlerinin, râvilerle onların rivayetleri hakkındaki hükümlerinin insafı tenkit kriterlerine uymadığı, hâkim otoritenin -özellikle Emevîler'in- tarafını tuttuğu, bunun da çoğunlukla Nevâsıb'a¹ karşı iyi davranmak, onları tevsîk etmek (*sika* kabul etmek) ve Ehl-i beyt'i cerh etmek anlamına geldiği şeklinde kendini göstermiştir.

Bu durum doğru ve tarafsız gayretli bir çalışmaya dayalı olsaydı, *sika* râviyi hadis imamlarının sözleriyle sarsardı. Peki bu, fiilen doğru mudur?

Allah'ın izniyle bu çalışmada, bu önemli mesele hakkında doğrudan yana ortaya çıkarılacak şeylerin bir kısmı bulunacaktır. Gücümün yettiği kadarını, Yüce Mevlâ'nın (c.c.) hepimizin [çabasını] ihlas[lı] kılma, gayeye ulaştırma ve kabulde karşılamak [suretiyle] minnet etmesini isteyerek, sarf etmem benim için yeterlidir.

Bu araştırmacıların birinin sözlerinden seçmeler

Araştırmacılarından biri şöyle demiştir: “*Muhaddislerin Şîa'dan rivayeti terk etmemelerine rağmen yine de muhaddislerin veya başkalarının geleneğinin onlara baskısı ve Nevâsıb'a karşı üsluplarında görülen nezaket, Emevî Devleti'ndeki sonra da Abbâsî Devleti'ndeki siyasî hegemonyadan etkilenmelerinin sonucudur.*”

Daha sonra bu araştırmacı şöyle demiştir: “*Fâtîmatü'z-Zehrâ ve Ali b. Ebû Tâlib'in oğlunun torunu Ebû Abdullah Cafer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır b. Ali Zeynülâbidîn b. el-Hüseyn hakkında Ali b. el-Medîni şöyle demiştir: “Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân'a onun hakkında soru sorulmuş, o da ‘İçimde ona karşı bir şey var ve Mücâlid bana ondan daha sevimlidir’ demiştir.*”

Daha sonra araştırmacı şöyle demiştir: “*Cerh ve ta'dîl kitapları, Hz. Ali'yi seven herkesle ilgili cerh (tecrîh) ve ayıplama (teşnî') ile doldurulmuştur. Onun olsun, ashâbının veya Kûfe'de kalmış olsun bunlardan birinin faziletine dair bir hadis rivayet edenin vay haline!*”

¹ İmâmiyye Şîası literatüründe Hz. Ali'ye, evlâtlarına ve taraftarlarına karşı olan zümrelere verilen bir isimdir. Geniş bilgi için bkz. Öz, Mustafa, “Nâsibe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, ss. 393-394, İstanbul 2006. [çevirenin notu].

Öte yandan Harîz b. Osman ve benzerlerinin biyografilerinde olduğu gibi, Ali'yi lanetleyen ve onun değerini düşürmek için yalan hadisler rivayet eden adil (ta'dîl) ve sika (tevsîk) kabul eder ve İbrahim b. Zuheyr el-Kûfî'nin biyografisinde olduğu gibi Mu'âviye'nin kötü hasletlerini rivayet edenin hadisini silip ortadan kaldırırlar.”

Araştırmacı daha sonra şöyle demiştir: “Muhaddisler Şîa'yı mutlak olarak cerh, Nevâsıb'ı da çoğunlukla sika kabul ediyorlar. Hz. Ebû Bekir sevgisini ta'dîl, Hz. Ali sevgisini de cerh sebebi olarak gördüler. Buhârî'nin (ö. 256/870) Ali b. Hâşim'den sakındığı gibi, takıyyeyi savundukları gerekçesiyle de Şî'a'dan rivayette bulunmaktan kaçındılar.”

Daha sonra araştırmacı şöyle demiştir: “Şî'a'nın cerh edilmiş (mecrûh) olduğunu kabul etsek bile muhaddisler onları terk etmediler, edemeyecek de. İşte İmam Buhârî! Şeyhlerinin çoğu Şî'a'dır. Onun şeyhlerinden biri Ubeydullah b. Musa'dır ki onun hakkında muhtarik (fanatik, ateşli) ve buna benzer bir şey söylenmiştir. Allame Sârimüddîn el-Vezîr², hadis kitaplarının rivayetleriyle ve kıymetli haberleriyle (cevâhirü ahbârihim) doldurulduğu Ehl-i beytten ve taraftarlarından (Şii) 161 hafızı zikretmiştir ki sıhâh sahipleri helal ve haram konusunda ona güvenmiştir.”

Araştırmacı, muhaddislerin râviye karşı tutumları hakkında söz söylediği sırada şöyle demektedir: “Yalan olduğuna hükmedilmiş faziletlerini rivayet edenin aksine Mu'âviye'nin kötü hasletlerine dair herhangi bir rivayete karşı tutumları, râvinin cerh edilmesi ve adaletinin düşürülmesi olmuştur. Zira [onun faziletlerini nakleden râvi] cerh edilmez ve adaleti düşürülmez.”

² Sârimüddîn İbrâhim b. Muhammed el-Vezîr. [çevirenin notu].

Ben de 'yardım edecek olan Allah'tır' diyor ve Allah'tan hidayet ve başarı diliyorum:

Öncelikle bu söylemin insafı ve dürüst bir araştırmanın sonucu mu, yoksa duygusal etkilenmenin bir neticesi mi olduğunun sorulması gerekir?! Bu mesele araştırma ve derinlemesine incelemeye değer değil midir?!

Garip olan araştırmacının muhaddislerle ilgili olarak Harîz b. Osman ve benzerlerinin biyografilerinde olduğu gibi Ali'yi lanetleyen ve onun değerini düşürmek için yalan hadisler rivayet edenleri âdil ve *sika* kabul ettiklerini söylemesidir! Acaba araştırmacının yanında Hz. Ali'nin (r.a.) değerini düşürmek amacıyla rivayet edilen yalan haberlerden bazıları/biri var mıdır? Keşke bazı örnekleri toplama ve o hadislerde muhaddislerin *sika* kabul ettikleri râviye imtiyaz tanıdıkları hususunu açıklamaya önem verseydi!

Araştırmacı burada aşırı bir Nâsıbî olan Harîz b. Osman'ı zikretmiştir. Acaba Harîz, Hz. Ali'nin (r.a.) değerini düşürme hususunda tek bir rivayet nakletmiş midir ve [bu rivayetin râvisine yani Harîz'e] imtiyaz söz konusu mu? İstenen şey en azından bir rivayetin zikredilmesidir. Allah (c.c.), "De ki: "Sizde bize göstereceğiniz bir bilgi var mı?"³ diye buyurmuyor mu? Öte yandan Harîz b. Osman'ın Hz. Ali'ye (r.a.) sövdüğü ve Buhârî'nin de *Sahîh*'inde ondan rivayette bulunduğu söylenmiştir!

Diyorum ki Buhârî *Sahîh*'inde, onun iki hadisini rivayet etmiştir. Birincisi, Vâsile b. el-Eska'nın (ö. 85/704) Rasûlullah'tan (s.a.) naklettiği şu hadistir: "Üç şey yalan ve iftiranın en büyüklerindedir: Kişinin kendi babasından başkasına neseb iddia etmesi yahut rüyasında görmediği bir şeyi kendi gözüne göstermesi (rüyasında görmediği bir şeyi rüyada gördüğünü iddia etmesi) yahut da Rasûlullah'ın (s.a.) söylemediği bir şeyi söyledi demesidir."⁴

İkincisi ise şu rivayettir: Harîz, sahâbî Abdullah b. Büsr'e 'Sen Peygamber'i gördün mü, yaşlı mıydı?' diye sormuş, o da '(Evet gördüm.) Alt dudağı ile çenesi arasında birkaç beyaz saç teli bulun-

³ 6 En'âm 148.

⁴ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'il, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, I-VII, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, Menâkıb 4 (3318).

yordu' demiştir."⁵ İşte bunlar, Harîz'in Buhârî'deki rivayetleridir. Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde ise rivayeti yoktur.

Muhaddisler, Hz. Ali'yi (r.a.) seven herkesi cerh ediyorlar mı?

- Muhaddisler râvi tercemesinde bidatine işaret etmek amacıyla onun Şîî, Nâsıbî, Kaderî, Mürcîî veya Haricî olduğunu zikreder. Ancak bu onun bidat nedeniyle *zayıf* olduğu anlamına gelmez. Aksine rivayetlerinde reddedilecek bir şey bulmadıkları zaman onun *sika* olduğuna hükmederler. Bununla birlikte bazıları bidatçinin ve rivayetlerinin terk edilmesi görüşünde olmuş olabilir. Ancak rivayetlerinde kendilerinden dolayı hakkında *zayıflıkla* hükmedilmeye müstahak olan **garâib** ve **menâkîr** türünden bir şey gördüklerinde onun *zayıf* olduğunu söylerler.
- Garip olan araştırmacının cerh ve ta'dîl kitaplarının Hz. Ali'yi seven herkes için tecrîhlerle dolup taşıtığını ve Şîîleri mutlak anlamda cerh edip onlardan rivayet etmekten kaçındığını söylemesidir. Bizzat kendisi hadis kitaplarının 161 Ehl-i beyt hafızının rivayetleriyle doldurulduğunu ve sıhâh sahiplerinin helal ve haram konusunda bu rivayetlere güvendiklerini zikretmektedir! Hangi çelişki bu çelişkiden daha büyüktür ve hangi akılları küçümseme bundan daha kuvvetlidir! Bu araştırmacı kardeş (!) hevayla doldurduğu şeyleri yazması için kalemin dizginlerini gevşek tutuyor gibi.

Sa'îd b. Huseym el-Kûffî'nin tercemesine bak. İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991), Yahyâ b. Ma'în'in (ö. 233/848) şöyle dediğini nakletmiştir: "*Kûfelidir. Onda beis yoktur. Sikadır. Yahyâ'ya 'O Şîî midir?' diye sorulduğunda, o, 'Şîî ve sikadır, Kaderî ve sikadır' dedi.*"

Bu, cerh ve ta'dîl imamlarının usulüdür. İbn Ma'în de (r.) onların büyüklerindedir. Onlar, *sika* kabul etme (tevsîk) ile bidat ehli olmayı (ibtidâ') birbirinden ayırıyorlar. Mesela rivayeti doğru (müstakîm) olduğunda ister Şîî isterse de Kaderî olsun onu *sika* kabul ediyorlar; rivayeti münker olduğunda ise sünnete bağlılıkta titiz olsa

⁵ Buhârî, Menâkıb 20 (3353).

da onu *zayıf* kabul ediyorlardı. Üstelik iltifat ve ayrıcalık tanımaksızın [bunu yapıyorlardı].

Sonra -*Sahîhayn*, sünenler, müsnedler, fezâilü's-sahâbe (sahâbenin faziletlerine dair kitaplara), Nesâî'nin (ö. 303/915) *el-Hasâis* kitabı ve diğerlerinden başlamak üzere- hadis kitaplarına bir göz at. Bunların içerisinde dört halifenin faziletlerine dair sahih senetli hadisler bulunduğunu ve Hz. Ali'nin faziletine dair hadislerin, diğer üç halifenin faziletleri hakkında sahih olanların toplamından daha çok olduğunu göreceksin. Buna karşılık Mu'âviye'nin fazileti hakkında sahih olan bir tane hadis yoktur. Şayet araştırmacının muhaddisler hakkında tasavvur ettikleri doğru olsaydı, Hz. Ali'nin faziletleri hakkında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın faziletlerine dair sahih hadisleri aşan bu çok sayıdaki sahih hadisleri görmememiz, aksine Mu'âviye'nin fazileti hakkındaki birçok sahih hadisi görmemiz gerekirdi. Ancak vakıa bunun aksinedir. Çünkü Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) akranı büyük imam İshâk b. Râhûye'nin (ö. 238/853) dediği gibi, Mu'âviye'nin faziletine dair onların içinde eleştiri kriterlerine uygun bir tek sahih hadis yoktur.

İşte bunlar, muhaddislerin kendilerini *sika* kabul ettiği Ehl-i beyt ve onların taraftarlarından [Şiî] bazılarıdır. Onlardan başka da hayli kişi bulunur. Örnek:

- Abdullah b. Hasen b. Hasen b. Ali (r.a.): *Sika*.
- Hüseyin b. Ali b. el-Hüseyin b. Ali (r.a.): *Sika*.
- Şüreyh b. Hâni b. Yezîd: Hz. Ali'nin (r.a.) arkadaşlarından olup onunla savaşımlara şahit olmuştur. Âlimler onun *sika* kabul edilmesi hususunda ittifak etmişlerdir.
- Mâlik b. İsmail Ebû Gassân en-Nehdî el-Kûfî: Katı bir şîî idi. Âlimler onun *sika* olduğu hususunda ittifak etmiş ve *sika*, mutkîn olarak nitelenmiştir.
- Cafer b. Ziyâd el-Ahmer: Ezdî⁶ (ö. 374/985) şöyle demiştir: "Orta yoldan sapmış, saldırgan ve aşırı şîîliği var. Hadisi *müstakimdir*." Bir grup onu şîî olarak nitelenmiştir. Bununla birlikte bir grubun kendisinden olan rivayetine göre İbn Ma'în onu *sika* kabul etmiştir. Yine İclî (ö. 261/875), Osmân b. Ebû

⁶ Ebû'l-Feth Muhammed b. Hüseyin b. Ahmed el-Ezdî el-Mevsilî. [çevirenin notu].

Şeybe (ö. 239/853) ve Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî⁷ (ö. 277-890) onu *sika* kabul etmiştir. Ebû Zûr'a (ö. 264/878) ve Ebû Dâvud (ö. 275-889) '*sadûktur*' demiştir. Ahmed [b. Hanbel] '*Sâlihu'l-hadîstir*' derken Nesâî (ö. 303/915), '*Onda beis yoktur (Leyse bihi be's)*' demiştir. Yine Dârekutnî (ö. 385/995) '*Onunla i'tibâr edilir*' demiştir. İbn Ammâr, '*Onlara göre hüccet değildir*' demiştir. İbn Hibbân (ö. 354-965) *el-Mecrûhîn*'de '*Sikalardan rivayet ettiğinde kalpte onlara karşı oluşan bazı şeylerle teferrüd eder*' demiştir.

Ezdî'nin, rivayetlerinde münkerlik bulunan râvi üzerinde durmadığı [bu] sözü üzerinde dur, düşün. Nasıl da onun şîlikteki aşırılığını ve hadisinin müstakîm olduğunu zikretmiştir. İbn Hibbân'a gelince, o, Hz. Ali'den rahatsızlık duymakla nitelenemez. Çünkü *es-Sikât* kitabında onların tercemelerini okuyan kişinin bileceği gibi o, Ehl-i beyti sevenlerden biridir. Cafer hakkındaki sözü ise, rivayetlerinde gördüğü bazı şeyleri benimsemediği anlamına gelmektedir.

- Muhammed b. Cühâde el-Kûfî: Şîlikte aşırı gittiği halde onun *sika* olduğunda ittifak etmişlerdir.
- Ali b. Kâdim el-Kûfî: Fesevî şöyle demiştir: "*Şîlikten dolayı ondan hadis yazmayı azalttım. O Şîliğe meylediyordu. Sonra büyüklerimizin genelinin ondan hadis yazdığını ve sika olduğunu söylediklerini gördüm.*"⁸
- 368 senesinde vefat eden Cafer b. Muhammed b. Cafer b. Kûleveyh: Zehebî (ö. 748/1347) şöyle demiştir: "*Şîî imamların büyüklerindendi. Şeyh Müfid'in hocasıdır. Müfid onun hakkında şöyle demiştir: "İnsanların onun için kullandıkları nitelikler ancak güzellik, fıkıh, din ve sikalık türündendir. Hat-*

⁷ Müellif, makalesinde "el-Fesevî", yerine "el-Besevî" nisbesini kullanmıştır. Ancak biz, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'ndeki kullanımı olan Fesevî'yi tercih ettik. Orada 'eskiden Fars eyaletinde ve Şîraz'ın güneydoğusunda büyük bir şehir olan Fesâ'ya (Pesâ, Besâ) nisbetle kendisine Fesevî (Besevî)' dendiği belirtilmektedir. Bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Fesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XII, ss. 424-426, İstanbul 1995, s. 424. [çevirenin notu].

⁸ Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990, II, 436.

*ta o bunların da üstündedir.*⁹ İmam Zehebî de onu herhangi bir sebepten tenkit etmedi.

- Amr b. Câbir el-Hadramî: İclî, *es-Sü'âlât* kitabında şöyle demiştir: “*Amr b. Câbir el-Hadramî Şîlikte aşırıya giden Mısırlı tabîinden bir sikadır.*”¹⁰ Ya'kûb b. Süfyân da onu *sikaların* arasında zikretmiştir. Berkî (?) ise onun ismini *teşeyyu'*dan¹¹ dolayı *zayıf* kabul edilenler arasında zikretmiştir. Bu durum, yani onların vakıf oldukları rivayetleri arasında münker rivayetler bulmaması veya *sika* mertebesinden aşağıda olmasına rağmen bunların rivayetlerine oranla çok olmaması, teşeyyu'un –onların nazarında- zayıflık anlamına gelmediğini göstermektedir.

Bunların dışındakilerin Amr'ın rivayetlerinde münkerler görüldüğü böylece görüşlerinin bunlara muhalif olduğunda şüphe yoktur. Nitekim Ahmed [b. Hanbel] '*Câbir b. Abdullah'tan münker [rivayet]ler nakletmiştir*', Nesâî ve Cûzcânî onun hakkında '*Sika değildir/Leyse bi-sika*' demişlerdir. İbn Hibbân '*Onun haberiyle ihticac edilmez*' demiş, Dârekutnî ise *ed-Du'afâ* kitabında onun için '*Metrûktur*' ifadesini kullanmıştır. Ezdî de onu yalancılıkla itham etmiştir. Bu ithamın rivayetlerinde değil de görüşlerindeki yalancılık sebebiyle olması mümkündür. Zira o, '*Ali (r.a.) bulutlardadır*' derdi.

⁹ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1986-2000, XXVI, 393.

¹⁰ İclî, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rîfetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985, II, 172. Salâhuddîn el-İdlîbî, İclî'nin söz konusu eserinin “*Kitâbü Su'âlâti Ebî Müslim Sâlih ebâhü ...*” diye başlamasından olsa gerek eserden '*Kitâbü's-Su'âlât*' diye bahsetmiştir. Bkz. Aşikkutlu, Emin, “İclî, Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 417, İstanbul 2000. [çevirenin notu].

¹¹ Hadis terimi olarak *teşeyyu'*, ilk dönem âlimlerinin bir kısmına göre râvinin Hz. Ali'yi Resûl-i Ekrem'den sonraki en faziletli kişi saymasıdır. Birçok âlime göre ise Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in faziletini kabul etmekle birlikte Hz. Ali'nin Osman'dan üstün, muhalifleriyle yaptığı savaşlarda kendisinin haklı, onların haksız olduğuna inanmasıdır. Teşeyyu'un müteahhirîn dönemindeki anlamı, Hz. Ali'yi bütün sahâbîlerden üstün görüp ilk üç halife ile sahâbîlerin çoğu hakkında menfi kanaatler taşımaktır. Bkz. Aşikkutlu, Emin, “Teşeyyu'”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL, ss. 564-565, İstanbul 2011. [çevirenin notu].

- Abdurrahman b. Salih el-Ezdî el-Atekî: Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd* adlı kitabında şöyle demiştir: “Bize ‘Atîkî Yusuf b. Ömer el-Kavvâs’tan, o Muhammed b. Musa el-Hallâl’dan, o Ya’kûb b. Yusuf el-Mutavva’î’den olmak üzere şöyle haber verdi: Abdurrahman b. Salih el-Ezdî Râfizî’ydi. Ahmed b. Hanbel’i aldatarak ona yakınlaşıyordu. Ahmed b. Hanbel’e ‘Ey Ebû Abdullah, Abdurrahman Râfizî’dir’ denildi. O da ‘Sübhânallah, bir adam Rasûlullah’ın Ehl-i beytinden bir topluluğu sevdi, biz ise ona ‘Onları sevmeye’ diyoruz. O sikadır’ diye karşılık verdi.” [el-Atîkî Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, 367 senesinde doğdu ve 441 senesinde vefat etti. Ebû’l-Kâsım el-Ezherî onu *sika* kabul etmiştir. Hatîb [el-Bağdâdî] de ‘*Sadûktur*’ demiştir. Yusuf b. Ömer el-Kavvâs 330 senesinde doğdu ve 385 senesinde vefat etti. Ezherî, el-Atîkî ve Hatîb [el-Bağdâdî] onu *sika* kabul etmiştir. Muhammed b. Musa b. Ali el-Hallâl ed-Dûlâbî 323 senesinde vefat etti. el-Kavvâs onu *sika* kabul etmiştir. Ya’kûb b. Yusuf b. Eyyûb el-Mutavva’î 208 senesinde doğdu ve 287 senesinde vefat etti. Dârekutnî onu *sika* kabul etmiştir.] Bu bilgiler, sahih bir senede dayanmaktadır.

Yine Yahyâ b. Ma’în ve Musa b. Harun bir rivayetinde onu *sika* kabul etmiştir. Ebû Hâtim ve Salih b. Muhammed onun hakkında ‘*Sadûktur*’ demiş, İbn Hibbân da onun ismini *es-Sikâf*’ta zikretmiştir.

Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân Cafer-i Sâdık’ı (r.) zayıf kabul etti mi?

- Araştırmacı Cafer-i Sâdık’tan bahsederken şöyle demiştir: “Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân’a Cafer-i Sâdık’ın durumu soruldu. O da ‘İçimde ona karşı bir şey var. Mûcâlid ise bana ondan daha sevimlidir’ dedi.”

Cerh ve ta’dîl imamı Yahyâ b. Sa’îd el-Kattân, İmam Cafer-i Sâdık hakkında bu sözü söylediğinde ne anlama gelir? Bu *zayıf* kabul etme anlamına ve yine onun rivayetlerinin büyük bir kısmının

mürsel olduğu böylece zayıflığın kendi şahsından dolayı değil de irsâlden dolayı onlarda vuku bulduğu anlamına gelebilir.¹²

Bu da İbn Adî'nin Sa'îd el-Hakem b. Ebî Meryem'den, onun da Ebû Bekr b. Ayyâş'tan naklettiği şu örnek gibidir: "*Ebû Bekr b. Ayyâş'a, 'Ona yetiştiğin halde neden Ca'fer b. Muhammed'den hadis almıyorsun?' denildi. Bunun üzerine şöyle demiştir: "Ona rivayet ettiği hadislerden işittiklerinin olup olmadığını sorduk; o da 'Hayır ancak atalarımızdan naklettiğimiz rivayetlerdir' diye cevap verdi. Muhaddisler ise mürsel rivayetleri sahih kabul etmezler.*"¹³

Bu sözde zayıf kabul etme söz konusu olduğunda onu sika kabul eden imamların sözlerini de unutmamamız gerekir. O imamlar da Şâfiî, Yahyâ b. Ma'în, Ebû Hâtim er-Râzî, Sâcî, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adî'dir. Hatta Ebû Hâtim er-Râzî '*Sikadır, onun gibisinin durumu sorulmaz*' demiştir.

Muhaddisler Mu'âviye'nin kötü hasletleri ile ilgili rivayetleri nakledenleri yok sayıyorlar mı?

- Araştırmacı, muhaddisler hakkında şöyle demiştir: "*Muhaddisler İbrâhîm b. el-Hakem b. Züheyr el-Kûfî'nin tercemesinde olduğu gibi Mu'âviye'nin kötü hasletlerini rivayet edenleri silip atıyorlar.*"

Ben şöyle derim: "*İbrâhîm b. el-Hakem b. Züheyr'i, Ezdî ve Dârekutnî zayıf kabul etmiş, Ebû Hâtim de onu yalancılıkla itham etmiştir. Zehebî Ebû Hâtim er-Râzî'den onun hakkında 'Yalancıdır/Kezzâb; Mu'âviye'nin kötü hasletlerini rivayet etti, biz de ondan yadıklarımızı silip yok ettik' dediğini nakletmiştir.*"¹⁴

Ebû Hâtim er-Râzî'nin *el-Cerh ve't-ta'dîl* kitabında bu şahıs hakkında söylediği şey 'yalancı/kezzâb' kelimesidir ve üzerine bir

¹² Cafer-i sâdık'ın Sünni kaynaklara göre hadisçiliği için bkz. Evgin, Abdulkadir, "Sünni Kaynaklara Göre Cafer es-Sâdık'ın Hadisçiliği", *Dinî Araştırmalar*, XII/35, ss. 127-142, 2009.

¹³ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vdğ., I-IX, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1997, II, 356.

¹⁴ İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-X, Mektebetü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, Beyrut 2002, I, 267.

şey eklememiştir.¹⁵ Ebû Hâtîm'den naklettiği bu şey, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1200) *ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn* kitabında da aynıdır. Bunun İbnü'l-Cevzî'nin (r.) vehimlerinden olması mümkündür.

Bir muhaddisten, benzer bir rivayet tespit edildiğinde bu durum şöyle açıklanır:

Birinci şekil, Mu'âviye'nin kötü hasletleri ile onun hakkında yazdıklarının silinip yol edilmesi arasındaki bağlantıyı kaldırmak ve böylece '*Yalancıdır/kezzâb; Mu'âviye'nin kötü hasletleri hakkında rivayette bulundu. Böylece ondan yazdıklarımızı silip yok ettik*' şeklinde okumakla olur. Bu durumda '*Mu'âviye'nin kötü hasletleri hakkında rivayette bulundu*' sözü, ondan yazdıklarını silip yok etmenin sebebi değil yalnızca râviyi tarif için ve silip yok etmenin sebebi de, onun yalancı oluşu olur. Bu da İbn Ebî Hâtîm'in Ebû Vâkîd el-Leysî Salih b. Muhammed b. Zâide (ö. 68/687-88) hakkındaki '*Gazvelere katılan biriydi; münkeru'l-hadîstir.*¹⁶' şeklindeki sözüne benzemiş olur ve burada kastedilen şey gazvelere katıldığı için münkeru'l-hadîs olduğu değildir. Etraflıca düşün.

İkinci şekil ise, mutlak olanın takyidi olarak mülâhaza edilmesidir. O zaman da anlam, '*Yalancıdır/kezzâb. Mu'âviye'nin kötü hasletleri hakkında münker rivayetlerde bulundu. Böylece biz de ondan yazdıklarımızı silip yok ettik*' şeklinde olur. Bu da, Mu'âviye'nin kötü hasletleri hakkında nakledilen tüm rivayetlerin Rasûlullah'a (s.a.) nisbetinin sabit olmadığı anlamına gelir.

Durum böyle olmakla birlikte ben İbrahim b. el-Hakem b. Züheyr'in, Mu'âviye'nin kötü hasletleri hakkında naklettiği bir rivayete vakıf olmadım. Ancak babasının bu konuda Âsım b. Ebû'n-Nücûd'dan, onun da Zir b. Hubeyş'ten, onun da İbn Mes'ûd'dan naklettiği bir rivayeti¹⁷ bulunmaktadır.

¹⁵ İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1952, II, 94-5.

¹⁶ Cerh ve ta'dîl terimi olarak 'münkeru'l-hadîs', cerhin Zehebî'ye göre beşinci, İrâkî'ye göre dördüncü mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, araştırma ve değerlendirme yanı sıra itibâr amaçlı alınır. Buhârî ise bunu, kendilerinden hadis almanın helal olmadığı râviler için kullanır. Bkz. Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 212-3. [çevirenin notu].

¹⁷ Müellif bu rivayet için kaynak vermemiştir. Ancak zikrettiği senedle gelen rivayetler bulunmaktadır. Bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b.

Yine İbrahim b. el-Hakem b. Züheyr'in Ebû Hâtim'in kendisinden duyduğu münker rivayetlerinin bulunduğu, onların da onun ithamına sebep olduğunda şüphe yoktur. Nitekim İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) şöyle demiştir: “*Babam Rey’de ondan hadis yazdı ancak ondan rivayette bulunmayıp hadisini terk etti.*”

Münekkit imamlar Mu’âviye’nin faziletleriyle ilgili rivayetleri nakledenleri sika kabul ediyor mu?

- Eğer muhaddisler, Âl-i beyt taraftarı râvileri cerh etmiş ve Emevî ile Abbasî devletinin siyasi hegemonyasının tesirinde kalarak Nâsibîleri hoş karşılayıp çoğunlukla *sika* kabul etmiş olsaydı, onların yanında Hz. Ali’nin (r.a.) faziletine dair Nebevî hadislerden bir şeyin sahih olmaması ya da az bir şeyin olması ve Mu’âviye’nin faziletine dair büyük miktarda sahih hadisin olması gerekirdi.

Ancak vakıa tamamen bunun aksinedir. Ehl-i sünnet muhaddislerin kriterlerinde Hz. Ali’nin (r.a.) faziletine dair çok sayıda hadis sahih olmuş ve Mu’âviye’nin faziletine dair bir tek rivayet sahih olmamıştır. Ey akıl sahipleri iyice düşünün.

Mu’âviye’nin faziletlerine dair hadisleri rivayet eden râviler

Bunun yanı sıra burada, araştırmacının muhaddislerin siyasi hegemonyanın etkisinde kalarak çoğunlukla onları *sika* kabul ettikleri yönündeki iddiasının doğruluk derecesini anlamak için, hadis imamlarının Mu’âviye’nin faziletlerine dair rivayette bulunulan râviler hakkındaki değerlendirmelerinden tespit ettiklerimi arz etmek isterim.

• İbrahim b. Zekeriyâ el-Abdesî el-Vâsıtî

Mâlik- Abdullah b. Dînâr- İbn Ömer (r.a.) kanalıyla Ca’fer[-i Sâdık]ın Rasûlullah’a (s.a.) ayva hediye ettiğini, Rasûlullah’ın (s.a.) da Mu’âviye’ye üç tanesini verip ‘*Beni bunlarla cennette karşıla*’ buyurduğunu rivayet etmiştir.

İbn Hibbân şöyle demiştir: “*Bu mevzûdur, aslı yoktur.*” Yine bu râvi, yani İbrahim b. Zekeriyâ hakkında şöyle demiştir: “*Mâlik’ten*

Hibbân, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ ve’l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, I-III, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1992, I, 250; İbn Adî, *el-Kâmil fî du’afâ*, II, 491.

mevzû hadisler getirmektedir.” İbn Ebû Hâtim onun hakkında ‘Hadis[ler]i münkerdir’ ve İbn Adî ‘Batıl şeylerle rivayette bulunur’ demiştir.¹⁸

Muhaddislerin yöntemini bilmeyen kişi bunu garipser ve bütün sahâbeyi âdil görmelerine rağmen muhaddislerin bu hadis hakkında uydurma ve münker yönündeki hükümlerinin anlamı nedir ve [yoksa] onlara göre Mu’âviye [Rasûlullah’la] sohbet şerefine nail olan ve cennete girmesi umulan biri değil midir, diye sorar.

[Cevaben] derim ki: Muhaddisler rivayetin yalnızca mananın sahihliğine bakmazlar aksine kendilerine göre sabit olan Nebevî hadislere ve Rasûlullah’ın (s.a.) üzerinde bulunduğu gerçekliğe dair birikimin yardımıyla rivayetin insicam veya insicamsızlığına bakarlar. Onlara göre bir konu hakkında, örneğin Mu’âviye’nin faziletleri hakkında çok sayıda rivayetin gelmiş olması onun sübutuna hükmetmeleri için yeterli değildir. Yine Mu’âviye’nin müslüman olması, onun faziletine ve cennetle müjdelenmesine dair hadislerin gelmesi için yeterli sebep değildir.

Onların Mu’âviye’nin *sâbikûn*’dan [İslâm’a ilk girenler] ve nübüvvet devrindeki mümtaz konumdaki ashâptan olmadığına, onun ancak Mekke’nin fethinden sonra İslâm’a girmiş *tulekâ*’dan olduğuna, hilafet konusunda tartışıp onu zor kullanarak aldığına ve sonra da onu oğluna bıraktığına baktıklarında şüphe yoktur. Bundan sonra ancak cahillerin ve başka münker rivayetlerle tanınan kişilerin rivayet ettiği ve faziletle menkıbeler belirleyen benzer hadisleri görürüz.

Burada da buna benzer rivayetlerde münker, batıl veya uydurma; râvileri hakkında da tecrîh ve ithâm hükmünü verme hususunda muhaddislerin çekinmediklerini görüyoruz.

- **Ahmed b. Abdullah b. Mismâr, Ebû Abdullah ed-Deyra’âkûlî**

İbnü’n-Neccâr (ö. 643/1245) şöyle demiştir: “*Ebü’r-Rabî ez-Zehrânî’den Mu’âviye b. Ebû Süfyân’ın menkıbeleri hakkında mevzû ve münker olan bir hadis rivayet etti.*” Bu hususta Zehebî ve İbn Hacer (ö. 852/1448) ona muvafakat etmiştir.¹⁹ İbnü’n-Neccâr’ın işaret

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mîzân*, I, 282-3.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mîzân*, I, 504-5.

ettiği mevzû hadis, 'Ey Mu'âviye, senin faziletin hakkında şüpheli duyan kişi var ya! Kıyamet günü o kişi boynunda ateşten bir halka ile gelecek ve yeryüzü onun için yarılacaktır' şeklindeki hadistir.²⁰

- **Ahmed b. Muhammed b. Nâfi' es-Sûfi**

Hafız İmam Ebû Sa'îd en-Nakkâş (ö. 414/1023)²¹, *el-Mevzû'ât*²² kitabında Ahmed b. Muhammed b. Nâfi' tarikiyle onun Huseyn b. Yahyâ el-Hinnâî'den, onun da Hammâd b. Zeyd'den, onun da Nafi'den, onun da İbn Ömer'den (r.anhümâ) olmak üzere şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Ayetü'l-Kürsî indiği zaman Rasûlullah (s.a.) Mu'âviye'ye 'Bunu yaz' diye buyurdu. O, 'Ey Allah'ın Rasûlü, [başka birine] yazdırdıysan ben neden yazayım ki?' dedi. Rasûlullah (s.a.) ise 'Onu okuyan kimse yoktur ki ecri sana ait olmasın' buyurdu." en-Nakkâş şöyle demiştir: "Bu, şüphesiz mevzû bir hadistir." İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200) ve Zehebî de bu râvi hakkında 'Onu [yalancılık ve hadis uydurmakla] itham etmişlerdir' demişlerdir.²³

Bu en-Nakkâş da, 414 senesinde vefat eden hafız İmam Ebû Sa'îd Muhammed b. Ali b. Amr el-Esbehânî el-Hanbelî olup yalancı/kezzâb Ebû Bekir en-Nakkâş el-Bağdâdî değildir.

- **İshâk b. Muhammed b. İshâk es-Sûsî**

İbn Hacer onun hakkında şöyle demiştir: "Mu'âviye'nin faziletleri hakkında kabîh olan mevzû rivayetleri getiren bu cahilin getirdikleri kendisi veya meçhul hocaları itham edilmiş durumdalar."²⁴

²⁰ Müellif burada rivayetin kaynağını vermemiştir. Bu nedenle rivayetin kaynağına ulaşmaya çalıştık. Bkz. İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'eti'l-mevzû'a*, Abdülvehhâb Abdüllatîf - Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts., II, 21. [çevirenin notu].

²¹ Müellif burada en-Nakkâş'ın hangi en-Nakkâş olduğunu sarîh şekilde ifade etmemiştir. Ancak verdiği bilgilerden 414/1023 senesinde vefat eden en-Nakkâş olduğunu tahmin etmekteyiz. [çevirenin notu].

²² Müellifin bahsettiği Ebû Sa'îd en-Nakkâş adında tespit edebildiğimiz tek kişi 414/1023 tarihinde vefat eden Ebû Sa'îd Muhammed b. Ali b. Amr b. Mehdî en-Nakkâş el-Esbehânî el-Hanbelî olup 'el-Mevzû'ât' adlı bir eseri bulunmamaktadır. Bkz. Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm il-Melâyin, Beyrut 2002, VI, 275. [çevirenin notu].

²³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I, 634.

²⁴ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, II, 75-6.

- **Asbağ Ebû Bekir eş-Şeybânî**

es-Süddî'den, o da Abdühayr'dan, o da Hz. Ali'den (r.a.) olmak üzere şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Ümmet içerisinde cennete ilk girecek kişiler Ebû Bekir ve Ömer'dir. Ben Mu'âviye'yle birlikte hesap için bekletileceğiz.” Ukaylî (ö. 322/934) *ed-Du'afâ*'da bu rivayeti nakledip râvi hakkında şöyle demiştir: “Meçhuldür ve hadisi mahfûz değildir.” İbnü'l-Cevzî de bunu, *el-Vâhiyât*'ta tahrîc etmiştir. İbn Hacer de şöyle demiştir: “Bunun, *el-Mevzû'ât kitabında olması evladır.*” Zehebî de bu haberi münker olarak nitelemiştir.²⁵

- **Cebele b. Atıyye**

Bir kişinin (racül) Mesleme b. Mahled'den rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Allah'ım, Mu'âviye'ye kitabı öğret ve onu beldelere hâkim kıl.” Zehebî bu haberi ‘münker bi-marre’ olarak nitelemiştir. İbn Hacer şöyle demiştir: “Hadisteki afet muhtemelen meçhul olan kişidendir. Cebele'ye gelince, İbn Ebî Hâtim İbn Ma'în'den onu sika kabul ettiğini nakletmiştir.”²⁶ Onların ‘afet filan kişidendir’ sözü, hadisin mevzû veya mevzûya benzer olduğu anlamına gelir.

- **Ca'fer b. Muhammed el-Antâkî**

Züheyr b. Mu'âviye'den, o da Ebû Hâlid el-Vâlibî'den, o da Târik b. Şihâb'dan, o da Huzeyfe b. el-Yemân'dan olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Mu'âviye, kıyamet günü üzerinde nurdan bir ridâ olduğu halde haşredilecek.” İbn Hibbân şöyle demiştir: “Bu [rivayet] mevzûdur, aslı yoktur.” Yine aynı Ca'fer b. Muhammed hakkında ‘Bu, Züheyr b. Mu'âviye'den mevzû, sebt/sika olan başkasından da maktûb [haberler] rivayet eden bir şeytir’ demiştir. Zehebî haberin batıl olduğunu söylemiş, İbn Hacer de ona muvafakat etmiştir.²⁷

- **el-Hasen b. Şebîb el-Müktib**

Mervân b. Mu'âviye'den, o da Abdurrahman b. Abdullah b. Dînâr'dan, o da babasından, o da İbn Ömer'den (r.anhümâ) olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Şam

²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 209.

²⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 420.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 467.

şehirlerini yüce ve güçlü biri yönetecek. O benden, ben de ondanım. Bir adam 'O kişi kimdir?' diye sordu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) elindeki bir çubukla Mu'âviye'nin kafasına [işaret ederek] 'O budur' buyurdu." İbn Adî râvi hakkında şöyle demiştir: "Sika râvilerden batıl haberler rivayet etmiştir." İbn Hibbân onun ismini es-Sikât'ta zikretmiş ve hakkında 'Garîb [haberler] rivayet etmiş olabilir' demiştir. Berkânî (ö. 425/1034) de Dârekutnî'den olmak üzere 'Haberleri kavî değildir/eyse bi-kavî, i'tibâr için alınır' demiştir. Zehebî Dârekutnî'nin sözünü naklederken şu sözünü yorumda bulunmuştur: "[Bu konuda] verilmiş kesin hüküm (el-müte'ayyin) İbn Adî'nin hakkında söylediği şeydir."²⁸ Onu leyyin kabul etmekle yetinen kişinin, İbn Adî'nin rivayet ettiği rivayetine vakıf olmadığı açıktır. Şayet vakıf olsaydı, onun hakkında İbn Adî'nin verdiği hükmü vermekte tereddüt etmezdi.

- **el-Hasen b. Kesîr**

Bekr b. Eymen'den, o Âmir es-Sârimî'den, o Ebû'z-Zübeyr'den, o da Câbir b. Abdullah'tan (r.anhümâ) olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Mu'âviye'yi benim minberim üzerinde görürseniz, onu kabul ediniz. Zira o güvenen ve güvenilirindir." Hatîb el-Bağdâdî bu haberi *Târîhu Bağdâd*'da rivayet etmiş ve şöyle demiştir: "Bu vecih dışında onu yazmadım. Senedinin Muhammed b. İshâk ile Ebû'z-Zübeyr arasındaki râvilerin tümü meçhuldür."²⁹ İbn Hacer de onu ikrar etmiştir.

- **Abdullah b. Bekkâr**

Abdullah b. Bekkâr babasından, dedesinden, o Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (r.a.) olmak üzere şöyle rivayet etmiştir: "Rasûlullah (s.a.) Ümmü Habîbe'nin yanına geldi. O sırada Mu'âviye'nin başı onun hücresindeydi. Rasûlullah (s.a.) Ümmü Habîbe'ye hitaben 'Onu seviyor musun?' buyurdu. O da 'Ben kim oluyorum da onu sevmeyeyim' diye cevap verdi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurdu: 'Allah ve Rasûlü de onu seviyor.' Ukaylî bu haberi *ed-Du'afâ*'da rivayet etmiş ve râvi hakkında şöyle demiştir: "Nesebi meçhuldür ve rivayeti mahfûz değildir." Zehebî ve İbn Hacer onu ikrar etmiştir.³⁰

²⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 56-7.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 108-9.

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 442.

• **Abdullah b. Hafs el-Vekîl es-Sâmirî**

Süreyç'ten, o Hüşeym'den, o Seyyâr'dan, o Sâbit'ten, o da Enes'ten (r.a.) olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: *"Ashâbımdan Mu'âviye dışında kimsenin yokluğunu hissetmedim. Onu sekiz yıl boyunca görmüyorum; sonra içi rahmet, bacakları zebercedden olan miskten bir deve üzerinde bana geliyor, ben de 'Neredeydin?' diyorum. O da 'Rabbimin arşının altında bir bahçede O bana, ben O'na münacat ediyordum' diye cevap veriyordu. Rasûlullah (s.a.) 'Bu, dünyada sana sövülmesinin karşılığıdır' buyurdu."* İbn Adî bunu ondan rivayet edip *'Bu, mevzû hadistir'* demiştir. Râvi hakkında ise şöyle demiştir: *"Kâne yesruku'l-hadîs³¹. Kendisinin uydurduğunda şüphe etmediğim hadisleri bana imlâ ediyordu."* Hatîb el-Bağdâdî de bu hadis hakkında şöyle demiştir: *"Sened ve metin bakımından batıldır ve el-Vekîl'in uydurduğu bir hadis olduğunu düşünüyoruz. Zira kendisi dışındaki senedindeki tüm râviler sikadır."* Zehebî de *'İbn Adî'nin bu deccâlden³² hadis alması gerekmezdi'* demiştir. İbn Hacer şöyle demiştir: *"Cûzekânî onun Süreyç'in Hüşeym'den olan mezkûr hadisini ileri sürüp 'Bu, hasen garîb bir hadistir' dedi."* Yine İbn Hacer şöyle demiştir: *"El yazmasından okuduğum yerde İbnü'l-Cevzî onu 'Taraf tutmaktan Allah'a sığınırız. Bu kitabın müellifine bu hadisin mevzû olduğu gizli değildir' şeklinde eleştirmiştir."*³³

Eğer 'muhaddis olduğu halde Cûzekânî'nin bu hadisi hasen kabul ettiğini görmüyor musun?' dersin, ben de 'Cûzekânî, 543 senesinde vefat etmiş olan el-Huseyn b. İbrâhîm b. el-Huseyn b. Cafer'dir ve *el-Ebâtîl* kitabının müellifidir', derim. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* kitabında onu pazartesi günü kılınan namaz ve başka namazlar hakkında hadis uydurmakla itham etmiş ve şöyle demiştir:

³¹ Serikatü'l-hadîs/sirkatü'l-hadîs: Bir kimsenin (sârik), bir hocadan duymamış/muteber bir yolla almamış olduğu bir hadisi ondan duymuş/muteber bir yolla almış olduğunu iddia etmesi veya bir hocadan geldiği bilinen bir hadisi bu hocanın tabakasındaki diğer bir hocaya nispet etmesi anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011, s. 276, 279. [çevirenin notu].

³² Cerh ve ta'dîl terimi olarak 'deccâl', Zehebî ve Irâkî'ye göre cerhin 1., Sehâvî'ye göre 2. mertebesinde bulunan râvi hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir suretle alınamaz. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 54. [çevirenin notu].

³³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, IV, 461-2.

“Bu adamın hadis ilminden payı varmış! Kalpleri köreltenlerden Allah münezzehtir.” Zehebî de *Tabakâtü'l-Huffâz*'da onun kitabı hakkında şöyle demiştir: “*Kitabı, içindeki vehimlerin yanı sıra mevzû ve vâhî hadisleri içermektedir.*” İbn Hacer de bunun üzerine ‘*Kitabın çoğu hakkında tartışmalar vardır*’ demiştir.³⁴ Cûzekânî müteahhirîndendir ve hem zaman hem de kıymet bakımından imamlar tabakasından değildir.

- **Abdurrahman b. el-Hüsâm**

Abdurrahman b. el-Hüsâm şöyle dedi: Havrân ahalisinden bana gelen³⁵ biri, başka birinden naklederek şöyle dedi: Hâşim oğullarından on kişi toplanıp sabah erkenden Rasûlullah'ın (s.a.) yanına geldiler. Namazını bitirdiğinde ‘*Ey Allah'ın Rasûlü, bazı işlerimizi sana arz etmek için geldik. Allah bu risâleti faziletli kılmış, seni onunla bizi de senin şerefine şereflendirdi. Şu Mu'âviye b. Ebî Süfyan vahyi yazıyor. Bizse senin ev halkından bu işte ondan daha evlâsının olduğunu düşünürüz*’ dediler. Rasûlullah (s.a.) ‘*Evet, o halde başka birini arayıp bulun*’ buyurdu. Râvi her dört günde bir Allah'ın katından Muhammed'e (s.a.) inerdi. Bu arada Cebrail kırk gün boyunca inemedi. Kırkıncı gün olduğunda Cebrail içinde ‘*Ey Muhammed, vahyini yazmak için Allah'ın seçtiği kişiyi değiştirme hakkın yoktur. Onu görevinde bırak zira o güvenilir biridir*’ yazılı bir sahifeyle indirildi. İbn Asâkir (ö. 571/1176) *Târîh*'inde şöyle demiştir: “*Bu, münker bir haberdir ve hadis[in senedin]de birden çok meçhul [râvi] vardır.*” İbn Hacer de şöyle diyerek yorumda bulunmuştur: “*Aksine batıl olduğu hususunda kesin hüküm verilen bir haberdir. Allah'a yemin olsun ki bu iftirayı yapan kişinin imanının gitmiş olmasından korkarım.*”³⁶

- **Abdülazîz b. Bahr el-Mervezî**

İsmâ'îl b. Ayyâş'tan, o Abdurrahman b. Abdullah b. Dînâr'dan, o babasından, o da İbn Ömer'den (r.anhümâ) olmak üze-

³⁴ A.g.m., a.g.e., III, 142-46.

³⁵ Burada ‘bana gelen’ şeklinde çevirdiğimiz ‘مرَّبِي’ ibaresinin, *Târîhu Dimaşk*'ta ‘مرِّي’ şeklinde geçtiğini belirtmek gerekir. Bkz. İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000, XXXIV, 304. [çevirenin notu].

³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 95.

re Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “Şimdi yanınıza cennet ehlinde biri çıkıp gelecek. Derken Mu'âviye çıkıp geldi. Bunun üzerine 'Ey Mu'âviye, sen bendensin ben de sendenim. Cennet kapısında bu ikisi gibi benimle yan yana olacaksınız' buyurdu ve iki parmağına işaret etti.” İbn Adî, râvinin *ma'rûf* olmadığını söyledi. Zehebî de bu haberi *batıl* olarak nitelemiş, İbn Hacer de onu onaylamıştır.³⁷

- **Abdülmelik b. Yezîd**

Dârekutnî, *Garâibü Mâlik*'te İshâk b. Vehb el-Allâf- Abdülmelik b. Yezîd- Mâlik- Nâfi'- İbn Ömer tarîkiyle İbn Ömer'in şöyle dediğini tahrîç etmiştir: “Ca'fer b. Ebû Tâlib Rasûlullah'a (s.a.) dört ayva hediye etti. Rasûlullah bunların üçünü Mu'âviye'ye verip '*Bunlarla bizi cennette karşıla*' buyurdu.”

Zehebî, Abdülmelik b. Yezîd'le ilgili olarak '*Onun kim olduğu bilinmiyor*' demiştir.³⁸ Abdülfettâh Ebû Gudde (r.) de, *el-Lisân*'ın haşşyesinde, tercemesinde de geçtiği gibi, İshâk b. Vehb el-Allâf'ın yalancı/kezzâb ve suçun onda olduğuna dikkat çekmiştir. [İbn Hacer'in *Lisânü'l-Mîzân*'ı, II, 82-3'e bakınız. Orada İbn Hibbân'ın '*Açık açık hadis uydurur*', Dârekutnî'nin, '*Yalancı (kezzâb), metrûk*' ve Hâkim'in (ö. 405/1014) '*İbn Vehb'den mevzû hadisler rivayet etmiştir, sâkîtu'l-hadîstir*' dediği yer almaktadır.³⁹] Abdülmelik b. Yezîd aslı itibariyle bilinmeyen ve kendisinden rivayette bulunan kişi de yalancı/kezzâb ve hadis uyduran/vaddâ' olduğunda, hadisten dolayı itham edilen kişi ondan rivayette bulunan İshâk b. Vehb el-Allâf olmaktadır. Bu meçhul râvinin ismi de, yalancı râvinin bir uydurması olabilir. Bunun yanı sıra bu hadis benzer şekilde İbrahim b. Zekeriyâ el-Abdesî el-Vâsıtî'nin tercemesinde, onun Mâlik'ten olmak üzere Abdullah b. Dînâr-İbn Ömer tarîkiyle geçmiştir.⁴⁰

- **Ubeydullah b. Süleyman**

İbn Asâkir, *et-Târîh*'inde, bu râvinin tercemesinde onun Abdurrezâk- Ma'mer- Enes b. Mâlik kanalıyla Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “*Cennete gireceğim ve orada yalnızca*

³⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 194.

³⁸ A.g.m., a.g.e., V, 278-79.

³⁹ Bkz. A.g.m., a.g.e., II, 82-3.

⁴⁰ A.g.m., a.g.e., I, 282-3. [çevirenin notu].

Mu'âviye'yi yetmiş yıl boyunca kaybedeceğim. Sonra onu görecek ve 'Ey Mu'âviye, neredeydin?' diyeceğim. O da 'Rabbimin arşının altındaydım da eliyle bana 'Bu, dünya hayatında sana sövmelerinin karşılığıdır' diyerek hediyeler veriyordu' diyecektir."

İbn Asâkir şöyle demiştir: "Bu, münker bir hadistir ve senesinde birden çok meçhul râvi vardır." Zehebî de bu haberi batıl olarak nitelemiş ve İbn Hacer onu onaylamıştır.⁴¹

• **Gâlib b. Ubeydullah el-Ukaylî el-Cezerî**

Atâ'dan, onun da Ebû Hüreyre'den (r.a.) olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) Mu'âviye'ye ok verdiği ve 'Bunu al ve cennette beni onunla karşıla' buyurduğunu rivayet etmiştir.

Gâlib b. Ubeydullah'ın zayıflığında ittifak edilmiştir. Onun hakkında İbn Ma'in ve Nesâî 'Sika değildir ve hadisi yazılmaz' demişlerdir. Ebû Hâtim de 'Metrûkû'l-hadîs'⁴², münkeru'l-hadîs' demiştir. Zehebî de yukarıdaki hadisi *mevzû* olarak nitelemiş, İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁴³ Kâsım b. Behrâm da, Ebü'z-Zübeyr- Câbir-Rasûlullah (s.a.) kanalıyla benzerini rivayet etmiştir. Kâsım b. Behrâm hakkında İbn Hibbân, 'Hiçbir şekilde onunla ihticac edilmez', İbn Adî de 'Yalancı/Kezzâb' demiştir.⁴⁴

Vezîr el-Cezerî de bu hadisi Gâlib b. Ubeydullah'tan rivayet etmiştir. İbn Ma'in 'Okla ilgili Mu'âviye hadisini rivayet eden Vezîr'in hiçbir değeri yoktur (leyse bi-şey)' demiş; Ebû Zür'a, Ya'kûb b. Şeybe, Sâcî ve başkaları onu *zayıf* kabul etmişlerdir.⁴⁵

• **Muhammed b. el-Hasen**

Senedli bir şekilde Sa'd'dan, Rasûlullah'ın (s.a.) Mu'âviye için 'O, üzerinde dışı rahmet, içi rıza olan nurdan bir elbiseyle haşre-

⁴¹ A.g.m., a.g.e., V, 330.

⁴² Cerh ve ta'dîl terimi olarak 'metrûkû'l-hadîs', sika olduğu hiç belirtilmediği halde bir cerh sebebiyle tenkide uğramış olan râvi için kullanılır. Böyle bir râvi Zehebî ve Sehâvî'ye göre cerhin üçüncü, İrâkî'ye göre ikinci mertebesindedir. İbn Hacer'in *Takrîb*'deki sıralamaya göre ise onuncu mertebesindedir. Böyle bir râvinin hadisi hiçbir suretle alınmaz. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 181. [çevirenin notu].

⁴³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 297-9.

⁴⁴ A.g.m., a.g.e., VI, 369-70.

⁴⁵ A.g.m., a.g.e., VIII, 376-7.

dilecek. Vahiy yazmaktan dolayı insanlar arasında onunla övünecek' buyurduğunu rivayet etmiştir. Yine senedli bir şekilde Rasûlullah'ın (s.a.) 'Mu'âviye, hilminden ve Rabbimin kelamına olan güveninden dolayı nebi olarak tekrar diriltilecek' buyurduğunu rivayet etmiştir.

İmam Zehebî, Muhammed b. el-Hasen hakkında şöyle demiştir: "İshâk b. Muhammed es-Sûsî ondan Mu'âviye hakkında uydu-rulmuş hadisler rivayet etmiştir. Bu tefsir sahibi en-Nakkâş olabilir ki o da yalancıdır (kezzâb) veya diğer deccallerden biridir." İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁴⁶ Ondan rivayette bulunan İshâk b. Muhammed b. İshâk es-Sûsî de, daha önce zikredilen, Mu'âviye'nin faziletleriyle ilgili çirkin mevzû rivayetler getiren ve kendisinin veya meçhul hocalarının itham edildiği kişidir. Bu en-Nakkâş da, 266 senesinde doğup 351 senesinde vefat eden kari, müfessir Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Ziyâd el-Mevsilî el-Bağdâdî'dir. *Metrûkû'l-hadîs* ve yalancıdır/kezzâb ve daha önce zikredilen Ebû Sa'îd en-Nakkâş'tan başkasıdır.

- **Muhammed b. Recâ**

Abdurrahman b. Ebü'z-Zinâd- Babası [Ebü'z-Zinâd]- Hârice b. Zeyd b. Sâbit- Babası kanalıyla Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Ey Ümmü Habîbe, Allah için Mu'âviye'yi senden daha çok seviyorum. Onu adeta cennet döşeklerinin üzerinde görüyorum."

Zehebî, bu haberi *batıl* olmakla ve bu râviyi de, hadis uydurmakla itham edilmekle nitelemiş; İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁴⁷

- **Muhammed b. Züheyr b. Atıyye es-Sülemî**

Ezdî, onun tarîkiyle Ebû Muhammed -ki Beytül-Makdis'te kalıyordu- Hişâm b. Mevdûd- Muvarrik el-İclîkanalıyla Ubâde b. Sâmit'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah peygamberine 'Mu'âviye'den vahiy yazmasını iste; zira güvenilir biridir' diye vahyetti." Ezdî, bu râvi hakkında 'Sâkit, meçhul biridir, hadisi yazılmaz'; Zehebî de bu haberin batıl olduğunu ve Muhammed b. Züheyr'in onu iftira olarak söylemiş olabileceğini belirtmiştir. İbn Hacer de sened-

⁴⁶ A.g.m., a.g.e., VII, 67.

⁴⁷ A.g.m., a.g.e., VII, 132-3.

deki iki meçhul kişiden yalnızca birini hadis uydurmakla itham etmenin hoş olmadığına işaret etmiştir.⁴⁸ Bunda da, mesela iftira atmak suretiyle uyduran kişinin Beytül-Makdis'te kalan Ebû Muhammed veya onun şeyhinin olabileceğine işaret vardır.

- **Muhammed b. Abdülhamîd et-Temîmî el-Meflûc**

O, Efram b. Havşeb- Ebû Sinân- Dahhâk- Nezzâl b. Sebrelâli (r.a.) tarîkiyle Rasûlullah'ın (s.a.) Mu'âviye'den vahiy yazmasını istediğini, bunu Cebrail'e danıştığını böylece emin biri olduğu için onun yazmasını istediğini rivayet etmiştir.

Zehebî, Muhammed b. Gâlib Temtâm'ın, Muhammed b. Abdülhamîd'i *zayıf* kabul ettiğini ve sonra '*Efram sika değildir*' dediğini nakletmiş, İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁴⁹

- **Sa'leb'in kölesi, 345 senesinde vefat eden Muhammed b. Abdülvâhid b. Ebû Hâşim Ebû Ömer ez-Zâhid**

Mu'âviye'nin faziletleri hakkında rivayet edilmiş hadisleri topladığı bir cüzü vardı. Âlimler onu hadiste *sika* kabul ederken, dilde *sika* kabul etmiyorlardı. İbn Hacer şöyle demiştir: "*Mu'âviye'nin faziletleri hakkında bir araya getirdiği cüzü gördüm; içinde çok sayıda mevzû rivayet buldum. Cüzdeki afetler ondan başkasına aittir.*"⁵⁰

- **Muhammed b. Yezîd el-Âbid**

Muhammed b. Amr b. Alkame'den, Mu'âviye'nin faziletlerine dair bir haber rivayet etmiştir. Nitekim Zehebî de böyle demiştir. Yine o, bu haberin onun afeti olduğunu söylemiş, İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁵¹

- **Halife Mütevekkil'in mevlası Meserre b. Abdullah el-Hâdim**

Kirdevs b. Muhammed el-Kâfilânî- Yezîd b. Muhammed el-Mervezî- Babası- Dedesi tarîkiyle Hz. Ali'nin (r.a.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: "*Rasûlullah'ın (s.a.) yanında olduğum sırada Mu'âviye çıkageldi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) kalemi elimden*

⁴⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 141-2.

⁴⁹ A.g.m., a.g.e., VII, 313-4.

⁵⁰ A.g.m., a.g.e., VII, 319-20.

⁵¹ A.g.m., a.g.e., VII, 592.

alıp Mu'âviye'ye verdi. Bunu Allah'ın O'na emrettiğinden başka bir şey içimde hissetmedim." İbn Hacer, 'Bu batıl bir haberdir ve senedi de uydurmadır' demiştir. Hatîb el-Bağdâdî onun Ebû Bekir ve Ömer'e nefreti mucip bir hadisini rivayet etmiş ve şöyle demiştir: "Bu hadis yalandır. Meserre dışında senedinde zikredilmiş bütün râviler sikadır ve suç ondadır. Çünkü bunu vefatından dört yıl sonra Ebû Zür'a'dan işittiğini söylemiştir."⁵² Yine Hatîb, *Târîhu Bağdâd*'daki tercemesinde onunla ilgili olarak 'Sika değildir'⁵³, başka bir yerde de 'Zâhibü'l-hadîs'⁵⁴ demiştir.⁵⁵

- **Ebû Tâhir Mûsâ b. Muhammed b. Atâ ed-Dimyâtî el-Belkâvî el-Makdisî**

Mâlik- Nâfi'- İbn Ömer tarîkiyle Rasûlullah'ın (s.a.) Mu'âviye'ye bir ayva verip 'Cennette beni bununla karşıla' buyurduğunu rivayet etmiştir. Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî onu yalancı kabul etmiştir. Nesâî, 'Sika değildir', Dârekutnî ve başkası da 'Metrûktur', demiştir. İbn Adî 'Kâne yesruku'l-hadîs', İbn Hibbân 'Ondan hadis rivayet etmek helal değildir, hadis uyduruyordu', İbn Yûnus, 'Mâlik'ten mevzû hadisler rivayet etmiştir ve metrûkü'l-hadîstir' ve Ukaylî 'Sikalardan batıl ve mevzû hadisler rivayet eder' demiştir.⁵⁶

- **Yahyâ b. Gâlib**

Zehebî, 'Babasından olmak üzere el-Hasen'den, Mu'âviye'nin faziletlerine dair rivayette bulunup mevzû bir haber zikretti' demiş, İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁵⁷ Ben derim ki, bu râvi daha önce tercemesi geçen ve Mu'âviye'nin faziletlerine dair mevzû bir haberi rivayet eden Gâlib b. Ubeydullah'ın oğlu olabilir.

⁵² A.g.m., a.g.e., VIII, 36-7.

⁵³ Hatîb el-Bağdâdî, Muhammed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, XVII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001, XV, 365.

⁵⁴ Cerh ve ta'dîl terimi olarak 'zâhibü'l-hadîs', cerhin Zehebî ve Sehâvî'ye göre üçüncü, Irâkî'ye göre ikinci mertebesinde bulunan bir râvi hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis hiçbir suretle alınmaz. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 335. [çevirenin notu].

⁵⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, II, 530.

⁵⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, VIII, 216-8.

⁵⁷ A.g.m., a.g.e., VIII, 470.

- **Ya'îş b. Hişâm el-Karkasânî**

Mâlik- Nâfi' tarîkiyle İbn Ömer'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Rasûlullah'ın (s.a.) yanındaydık. Ona ayva hediye edildi. Ashâbına birer tane, Mu'âviye'ye de onlardan bir tanesini verdi ve 'Cennette beni bununla karşılarsın' buyurdu." Hafız Zehebî (r.) bu haberin mevzû olduğunu, râvi Ya'îş b. Hişâm hakkında da 'Ondan rivayet eden kişi meçhuldür ve ikisinden biri bu hadisi uydurmuştur' demiş, İbn Hacer onu onaylamıştır. Ya'îş b. Hişâm'ı Dârekutnî ve İbn Asâkir zayıf kabul etmiştir. Ondan rivayette bulunan kişi Ahmed b. Cehver el-Karkasânî⁵⁸ olup 'Bize Ya'îş b. Hişâm el-Hâbûrî tahdîs etti; ayrıca Yahyâ b. Ma'în'in [Ya'îş b. Hişâm] sikaydı' dediğini işittim' demiştir.⁵⁹ Bu Ahmed b. Cehver'in tercemesinde Zehebî, 'Yalanla itham edilen bir şeyhtir' demiş, İbn Hacer de onu onaylamış ve 'Yahyâ b. Ma'în'in Ya'îş b. Hişâm sikaydı dediğini işittiğini iddia etmesinin onun batıl sözlerindedir' demiştir.⁶⁰ Bu yalancının, kendisinden batıl uydurma haberleri terviç etmek için Yahyâ b. Ma'în'in bir diğer yalancısı sika kabul ettiği iddiasına olan hırsına bir bak. Ancak Allah cerh ve ta'dîl imamlarının diliyle sünnetin aleyhine yalan söyleyenleri açığa çıkarmayı murat etmektedir. Onlar ki bu ve benzeri müfterileri gözetlemektedirler.

Lisânü'l-Mîzân'da Bulamadığım Mu'âviye'nin faziletlerine Dair Hadisler

- İbn Adî *el-Kâmil*'de, Osman b. Abdurrahman'ın Atâ b. Ebû Rebâh'tan, onun da İbn Abbâs'tan olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Allah'ım, Mu'âviye'ye kitab ile hesabı öğret ve onu azaptan koru."⁶¹

Osman b. Abdurrahman hakkında Ebû Hâtim 'Hadisi yazılır ancak onunla ihticac edilmez'⁶², İbn Adî de 'Münkeru'l-hadîstir ve

⁵⁸ Müellifin 'Ahmed b. Cehver el-Karkasânî' olarak verdiği bu şahıs, yine müellifin atıfta bulunduğu eserde 'Ahmed b. Cumhûr el-Askalânî' olarak kayıtlıdır. Bunun sehven olduğu kanaatindeyiz. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 420-1. [çevirenin notu].

⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, VIII, 542-3.

⁶⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 420-1.

⁶¹ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, VIII, 146. [çevirenin notu].

⁶² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VI, 158. [çevirenin notu].

rivayet ettiklerinin tamamı ya isnad ya da metin olarak münkerdir' demiştir.⁶³

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta Ahmed b. Abdullah el-Eylî-Humeyd et-Tavîl- Enes b. Mâlik tarîkiyle Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "*Cebrail (a.s.), beraberinde saf altından bir kalem olduğu halde yanıma indi ve 'Yüceler yücesi sana selam söylüyor ve habibim, bu kalemi arşın üstünden Mu'âviye b. Ebû Süfyân'a [vermen] için sana hediye etmiştim, o kalemi ona ulaştır ve bu kalemlle Ayetü'l-Kürsî'yi yazmasını, şekil verip harekelenmesini ve sana onu arz etmesini emret; ayeti yazdığı saatten kıyamete kadar onu okuyanların sayısı kadar sevap yazdım, buyuruyor' dedi.*"⁶⁴ İbnü'l-Cevzî şöyle demiştir: "*Bu, mevzû bir hadistir. Onu uyduran kişi ne kadar da soğukkanlıdır. Bu işte ustalaşmıştır. Râvilerinin çoğu meçhuldür.*"⁶⁵ Zehebî de şöyle demiştir: "*Ahmed b. Abdullah el-Eylî'nin Humeyd et-Tavîl[den rivayeti] bilinmiyor ve haber batıldır. Bu da onun işi gibi görünüyor.*"⁶⁶
- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta İbn Adî'nin senediyle birlikte -ki o da Esram b. Havşeb'in senediyledir- Hz. Ali'den onun şöyle dediğini rivayet etmiştir: "*İbn Hatal vahiy yazıyordu. Daha sonra kafir oldu ve Mekkelilere katıldı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) 'İbn Hatal'ı öldürene cennet vardır' buyurdu. Mekke'nin fethi yılı Kabe'nin örtülerine asılarak idam edildi. Rasûlullah da (s.a.) Mu'âviye'nin vahiy yazmasını istedi ve Cebrail'e danıştı. Bunun üzerine o, 'Ondan yazmasını iste zira o güvenilir biridir' dedi.*"⁶⁷ İbnü'l-Cevzî, '*Bununla itham edilen kişi Esram'dır*' demiştir.⁶⁸

⁶³ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ*, VI, 273-7. [çevirenin notu].

⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osmân, I-III, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966, II, 15. [çevirenin notu].

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 16. [çevirenin notu].

⁶⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, I, 506.

⁶⁷ Müellifin burada rivayeti muhtasar bir şekilde aktarmıştır. Rivayetin tamamı için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 17. [çevirenin notu].

⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 19. [çevirenin notu].

Esram b. Havşeb hakkında Yahyâ b. Ma'în '*Pis bir yalancıdır*' demiştir. Buhârî, Müslim, Nesâî ve Fellâs (ö.249/864) '*Metruktur*', Dârekutnî '*Münkeru'l-hadîstir*', Hâkim ve Nakkâş da '*Mevzû haberleri rivayet ediyor*' demiştir.⁶⁹

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta Hatîb el-Bağdâdî tarîkiyle -ki bu da Ali b. Abdullah b. Ferec el-Berdânî'nin senediyledir- Ebû Hüreyre'den olmak üzere onun Rasûlullah'ı (s.a.) şöyle buyururken işittiğini rivayet etmiştir: "*Allah'ın yanında güvenilir kişiler üçtür: Ben, Cebrail ve Mu'âviye.*" İbnü'l-Cevzî, Hatîb el-Bağdâdî'den bunun suçunun el-Berdânî'ye ait olduğunu nakletmiştir.⁷⁰ [İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*.] Zehebî de Ali b. Abdullah el-Berdânî'nin hadis uydurmakla itham edildiğini zikretmiş ve bu hadisi de onun batıl rivayetlerinden saymış; İbn Hacer de onu onaylamıştır.⁷¹
- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta İbn Adî tarîkiyle -ki bu da Ahmed b. İsa el-Haşşâb'ın tarikidir- Vâsile b. el-Eska' senediyle Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "*Allah'ın yanında güvenilir kişiler üçtür: Cebrail, ben ve Mu'âviye.*"

İbnü'l-Cevzî, Nesâî ve İbn Hibbân'dan bu hadisin *mevzû*, İbn Adî'den de her yönden *batıl* olduğu görüşünü nakletmiştir.⁷²

Ahmed b. İsa el-Haşşâb'ın hakkında ise İbn Hibbân şöyle demiştir: "*Meşhur kişilerden münker, sikalardan da maktûb rivayetleri naklederdi.*" Dârekutnî '*Leyse bi'l-kavî*', Mesleme '*Kezzâb, mevzû hadisler rivayet etti*' ve İbn Tâhir '*Kezzâb, hadis uydurur*' demiştir.⁷³ Dârekutnî'nin, el-Haşşâb'ın bu rivayetine vakıf olmadığı gözükmektedir. Yoksa diğer imamlar gibi o da onun hakkında sert davranırdı.

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta İbn Abbâs'tan olmak üzere onun şöyle dediğini nakletmiştir: "*Cebrail Rasûlullah'ın*

⁶⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, II, 210-2.

⁷⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 17. [çevirenin notu].

⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, V, 554.

⁷² İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 17. [çevirenin notu].

⁷³ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 568-9.

(s.a) yanına geldi. O sırada yanında Mu'âviye vardı ve [vahiy] yazmaktaydı. Bunun üzerine Cebrail 'Ey Muhammed, senin bu kâtibin emin biridir' dedi." İbnü'l-Cevzî 'Bu hadisin senesinde meçhul kişiler var' demiştir.⁷⁴

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta Muhammed b. Mu'âviye tarîkiyle, Ubâde b. Sâmit senediyle onun şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Allah, Nebî'ye (s.a.) 'Mu'âviye'den [vahiy] yazmasını iste; o çok güvenilir biridir' diye vahyetti."

Aynı şekilde *el-Mevzû'ât*'ta senedli şekilde Câbir b. Abdullâh'tan olmak üzere Muhammed b. Mu'âviye ez-Ziyâdî'den Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Mu'âviye'nin [vahiy] yazması konusunda Rabbimle istişare ettim; O da 'Ondan yazmasını iste; o güvenilir biridir' buyurdu."

İbnü'l-Cevzî, İmam Ahmed, Yahyâ b. Ma'în ve Dârekutnî'nin Muhammed b. Mu'âviye'nin yalancı/kezzâb olduğu değerlendirmelerini nakletmiştir.⁷⁵ Bu iki rivayet dolayısıyla Muhammed b. Mu'âviye'yi eleştirmelerinin seneddeki en *zayıf* kişi olmasından kaynaklandığı görülmüyor. Yoksa İbnü'l-Cevzî, iki tarîkte dininden emin olunmayan ve meçhul olan başkasının da bulunduğunu zikretmiştir. Muhammed b. Mu'âviye, A'yen en-Nîsâbûrî el-Bağdâdî el-Mekkî'nin oğludur. Mizzî onu, *Tehzîbü'l-Kemâf*'de temyiz amaçlı zikretmiş ve Ebû Zür'a er-Râzî'ye sorulduğunu, onun da şöyle dediğini nakletmiştir: "Salih bir şeyti ancak kendisine her ne telkin edilirse kabul ederdi ve bu senin hadisindir denilen her şeyi rivayet ederdi. Kendisine biri gelip ona 'Bu Mu'allâ er-Râzî'nin hadislerindedir ve sen de onunla birlikteydin' der, o da tevehhümlerle birlikte onları rivayet ederdi." Bu râvi hakkında söylenenlerden biri de ölüm haberi kendisine geldiğinde Yahyâ b. Ma'în'in 'Onu öldüren Allah'a hamd olsun. Zira o Rasûlullah (s.a.) aleyhine yalan söylerdi' demiş olmasıdır. Yine Ahmed 'Onun hadislerini mevzû hadisler olarak gördüm' demiştir. Buhârî, Bezzâr ve Ebû Ahmed el-Hâkim 'Mütâbaat edilmeyen hadisler rivayet etti', Müslim 'Metrûkü'l-hadîs', Nesâî 'Metrûkü'l-hadîs, leyse bi-sika' ve

⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 18. [çevirenin notu].

⁷⁵ A.g.m., a.g.e., II, 18. [çevirenin notu].

Berkânî de 'Hadis uydurdu' demiştir.⁷⁶ Keşke bazıları imamların buradaki 'Mütâbaat edilmeyen hadisler rivayet etti' şeklindeki sözlerinin manasını anlayabilseydi.

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta, İbn Adî'den Muhammed b. Ahmed b. Yezîd tarîkiyle, onun Sâbit'ten, onun da Enes'ten olan senediyle Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: "Allah vahyi hususunda gökte Cebrail'e, yerde de Muhammed ve Mu'âviye b. Ebû Süf-yân'a güvenmiştir." Sonra İbn Adî'nin râvi ve rivayeti zayıf kabul ettiğini zikretmiştir.⁷⁷

Muhammed b. Ahmed b. Yezîd el-Belhî hakkında İbn Adî, 'Dimaşk'ta ondan hadis yazdım. Zayıf biridir. Bize münker şeyler rivayet etti. Sâriku'l-hadis biridir ve hadis ehlinde değildir' demiş ve onun bu rivayetini zikretmiştir.⁷⁸

- İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ta İbn Batta tarîkiyle onun şöyle dediğini rivayet etmiştir: "Bize Ebû Salih Ebû'l-Ahves'ten, o Nu'aym b. Hammâd'dan, o Muhammed b. Şu'ayb b. Şâbûr'dan, o Mervân b. Cünâh'tan, o Yunus b. Meysere b. Halbes'ten, o da Abdullah b. Büsr'den olmak üzere Rasûlullah'ın (s.a.) Ebû Bekir ve Ömer'le istişare ettiğini, onların da 'Allah ve Rasûlü daha iyi bilir' dediklerini, bunun üzerine Rasûlullah'ın (s.a.) 'Bana Mu'âviye'yi çağırın' diye emrettiğini, yanına geldiğinde de 'Ona işlerinizi devredin, o güçlü ve güvenilir biridir' buyurduğunu rivayet etmiştir."

İbnü'l-Cevzî, rivayetin senediyle ilgili yaptığı yorumda şöyle demiştir: "Senedde Mervân b. Cünâh bulunmaktadır ki Ebû Hâtim er-Râzî onun hakkında 'Onunla ihticac edilmez' demiştir."⁷⁹ [İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*]

⁷⁶ Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, XXVI, 478-82.

⁷⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 18. [çevirenin notu].

⁷⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fî du'afâ*, VII, 557-8. Ayrıca bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, VI, 493.

⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, II, 19. [çevirenin notu].

Ben de şöyle derim: “Bu rivayetin mevzû olduğunda şüphe yoktur ancak bu rivayette suçun Mervân b. Cünâh’ta olması gerekmez. O ki Dühaym, Ebû Dâvud ve Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali en-Nîsâbü’rî’nin sika kabul ettiği; İbn Hibbân’ın es-Sikât’ta zikrettiği, hakkında Dârekutnî’nin ‘Lâ be’se bih’ ve Ebû Hâtim’in ‘Şeyh, hadisi yazılır ve kendisiyle ihticac edilmez’ dediği kişidir.”⁸⁰ Bu râvinin sika bir tabî olan Yunus b. Meysere’den olmak üzere bir sahâbîden münker olan bu rivayeti nakletmesi mümkün değildir. Bu nedenle senede bunun sorumluluğunu taşıyacak başka birinin olması kaçınılmazdır. Suçun İbn Batta’nın hocası Ebû Salih’in olması mümkündür ki o, 361 senesinde vefat eden Halef b. Muhammed el-Hayyâm el-Buhârî’dir. Bunu da Ebû Sa’d el-İdrisî’nin zayıf kabul ettiği, hakkında Ebû Ya’lâ el-Halîlî’nin (ö. 446/1055) ‘Karıştırmıştır. Gerçekten zayıf biridir ve bilinmeyen metinler rivayet etmiştir’ ve Hâkim ile Ebû Zür’a’nın da ‘Ondan çokça hadis yazdık ve onun mesuliyetinden beriyiz. Biz ondan yalnızca i’tibâr için hadis yazdık’ dediği kişidir.⁸¹ Ebû Salih olarak künyelenen bu karıştırıcı kişinin, Mu’âviye adına bu metnin benzerini uydurmuş ve 279 senesinde vefat eden sika râvi Ebû’l-Ahves Muhammed b. Heysem’den semâ’ iddiasıyla birlikte ona bu senedi yerleştirmiş olması ve böylece onu rivayet etmiş olması uzak bir ihtimal değildir.

Takdim edilenlerden araştırmacının muhaddisler hakkında ‘Çoğunlukla Hz. Ali ve taraftarlarının muhaliflerini sika kabul ediyorlar’ ve ‘Mu’âviye’nin faziletlerine dair yalan olduğuna hükmedilmiş şeyleri rivayet eden kişi cerh edilmiyor ve adaleti düşürülmüyor’ demek suretiyle haktan saptığı ortaya çıkmaktadır. Onun bu sözleri de, vakıaya aykırı olan hayallerindendir.

Hz. Osman ve Hz. Ömer’in Fazileti Hakkında Rivayet Edilen Bazı Münker Rivayetler

- Bu konuya ilgili olan iki hadis, Osman b. Affân’ın (r.) fazileti hakkında rivayet edilen iki hadistir. Onları Hz Osman’ın soyundan biri, Osman b. Halid b. Ömer el-Emevî el-Osmanî rivayet etmiştir.

⁸⁰ Mizzi, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXVII, 386-7.

⁸¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mîzân*, III, 372-3.

Bu râvi Hz. Osman'ın faziletine dair iki hadis rivayet etti. Bunlardan biri, Rasûlullah'ın (s.a.) '*Ey Osman, bu Cebrail'dir ve Allah'tan olmak üzere 'Rukiye'nin mihr-i misliyle ve onunla yaptığın hayat arkadaşlığı gibi bir arkadaşlık yapmak üzere seni Ümmü Gülsüm ile evlendirdim'* diyor' diye buyurduğu hadistir.

İkincisi de Rasûlullah'ın (s.a.) '*Her peygamberin cennette bir arkadaşı var; benim cennetteki arkadaşım da Osman b. Affan'dır'* buyurduğu hadistir.

Peki, bu râvinin münekkit imamların sözlerinden nasibi ne olmuştur?

Münekkit imamların yöntemleriyle râvi ve rivayetlerin tenkidindeki titizliklerini idrak etmeyenlere bu râvi, *sika* gibi görünür. Ancak vakıa bunun aksinedir. Nitekim münekkit âlimler onun hakkında '*Yanında münker rivayetler vardır. Münkeru'l-hadîs. Leyse bi-sika. Sikalardan maktûb rivayetler nakledenlerdendi. Mâlik ve başkasından mevzû rivayetler nakletmiştir'* demişlerdir.⁸² Bu da, Râşit halifelerden birinin faziletine dair rivayet edilmiş rivayetlerin *zayıf* kabul edilmesine götürse bile kimseye iltimas geçmeyen yöntemin sonuçlarındandır.

İmam Ahmed'e (r.) Ukbe b. Âmir'in '*Benden sonra peygamber gelseydi bu Ömer olurdu'* şeklindeki hadisi soruldu da o, '*Onu bırak, bana göre o münkerdir'* diye karşılık vermiştir.

Râşit Halifelerin Faziletleri Hakkında Rivayet Edilen Hadislere Mevzû Oldukları Hükümün Verilmesi

İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'âtü'l-kübrâ* kitabında Ebû Bekir'in faziletine dair 16 [II, 64], Ömer'in faziletine dair 3 [II, 64-7], ikisinin faziletine dair 9 [II, 67-78], Osman'ın faziletine dair 6 [II, 78-88], üç halifenin faziletine dair 2 [II, 90-1], Ali'nin faziletine dair 60 [II, 92-196], dört halifenin faziletine dair 4 [II, 196-200], Mu'âviye'nin faziletine dair 6 [II, 249-63] senedleriyle nakledilmiş hadis zikretmiştir.⁸³ Mu'âviye'nin faziletine dair bu hadislerden biri yedi sahâbîden rivayet

⁸² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIX, 363-65; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü'l-Tehzîb*, I-XII, Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmîyye, Haydarâbâd 1325-1327, VII, 114.

⁸³ Bu bilgiler eserin Nurettin Boyacılar tahkikli baskısına göre verilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Nurettin Boyacılar, I-III, Advâü's-Selef, Riyad 1997.

edilmiştir ve bu durum, onun mevzû hadislerden sayılmasına engel teşkil etmez. Daha sonra İbnü'l-Cevzî münekkit hadis imamı İshâk b. Râhûye'nin *'Mu'âviye'nin faziletine dair Rasûlullah'tan (s.a.) sahih olan hiçbir şey yoktur'* dediğini rivayet etmiştir. Yine İbnü'l-Cevzî, *zayıf* (vâhiye) hadisler hakkındaki *el-İlelü'l-mütenâhiye* kitabında münferit ve bir arada olmak üzere dört Râşit halife ve Mu'âviye'nin faziletlerine dair *zayıf* senedli hadisleri zikretmiştir.⁸⁴

- İşte, şayet araştırmacının muhaddisler hakkındaki tasavvurları doğru olsaydı, mevzû ve *zayıf* (vâhiye) hadisler içinde Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Mu'âviye'nin faziletine dair olan bu çok sayıdaki hadisi görmemiz gerekirdi.
- İmam İbn Adî *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl* kitabında şöyle demiştir: *"Bize el-hasen b. Ali en-Nisâbûrî Mısır'da ve Muhammed b. Hamdûn b. Halid Nisabur'da haber verip dedi ki: Bize Abdullah [b. Muhammed] b. Sa'îd b. Ebû Meryem haber verip dedi ki: Bize dedem haber verip dedi ki: Bize Süfyân b. Uyeyne Amr b. Dînâr'dan olmak üzere 'İşlerinde onlara danış' ayeti hakkında İbn Abbâs'ın 'Ebû Bekir ve Ömer'e [danış]' dediğini haber verdi."* İbn Adî bununla ilgili şöyle yorum yapmıştır: *"Bu İbn Uyeyne'den mahfûz olan bir rivayet değildir. Bu Abdullah b. Muhammed b. Sa'îd b. Ebû Meryem de ya kafasından çıkan şeyi bilmeyen muğaffel biridir ya da kasıtlı olarak [hadis uydurmaktadır]. Zira onun burada zikretmeyeceğim mahfûz olmayan başka hadisini gördüm."*

Heva ehlerinden biri bize İbn Adî'nin, İbn Abbâs'tan mevkûf olarak rivayet edilmiş bu hadisin neden mahfûz olmadığını açıklayabilir mi? İbn Adî'nin, *'İşlerinde onlara danış'* şeklindeki Allah'ın sözünden muradın Ebû Bekir ve Ömer'le istişare olduğuna dair tefsirin İbn Abbâs'tan sahih olmasını imkânsız gördüğü, gün gibi ortada değil midir? Bunda münekkit muhaddislerin bakışlarındaki dikkate ve titizlikteki yüce mertebelerine dair açık bir delil yok mudur?

⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdîsi'l-vâhiye*, thk. Hafîl el-Mîs, I-II, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, I, 188-225.

İmamlar, Her Sünnî'yi Özellikle Sünnette Aşırı Olanını Sika Kabul Ediyor mu?

Bugün bazı araştırmacıların zannettiğinin aksine rivayetlerinde kendisiyle cerh edilmeyi gerektiren bir şey bulduklarında, râvinin sünnete aşırı bağlı ve bidatleri reddeden bir Sünnî olması muhaddisleri onu cerh etmekten alıkoymamıştır. Bunlar da bu duruma delalet eden örneklerdir:

• Hammâd b. Seleme

Hammâd b. Seleme'nin sünnete aşırı bağlılığı ve bidatlere direnişiyi meşhur olmasından dolayı âlimlerin gönlünde bilhassa ehl-i hadisin yanında büyük bir yeri vardır. Öyle ki İbn Medînî şöyle demiştir: "*Hammâd b. Seleme'nin hakkında konuşanı din hususunda itham etmişlerdir.*" İbn Hibbân da *es-Sikâ'ta* şöyle demiştir: "*Hammâd b. Seleme'nin akranlarından fazilet, dindarlık, ibadet etme, ilim, yazma, toplama, sünnette ve bidatleri ortadan kaldırmadaki katılık konusunda onun gibisi yoktu.*"

Yine imamlar onu övmüş, İclî, Sâcî ve Nesâî onu *sika* kabul etmiştir. Bu ise münekkitlerden bir grubun rivayetlerinde gördükleri şeyleri açıklamalarını engellemedi. Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân '*Hammâd'ın Ziyâd el-A'lem ve Kays b. Sa'd'den [olan senedi, belirttiği gibi] böyle değildir*' demiştir. Yine o, '*Rivayet ettiği şey Hammâd Kays b. Sa'd'den şeklindeyse, dediği gibidir*' demiştir. Abdullah b. Ahmed babasına onun neden böyle bir şeyi söylediğini sordu da Ahmed [b. Hanbel], '*Çünkü merfû kıldığı hadisler rivayet etmiştir*' diye cevap vermiştir. Yani onlar hakkında bilinen şey, mevkûf olduklarıdır.

İmam Ahmed onu *sika* kabul etmiş ve bir keresinde '*Eyyûb'dan insanların müsned olarak rivayet etmedikleri hadisleri müsned hale getirdi*' demiştir. Yine İbn Ma'în onu *sika* kabul etmiş ve bir keresinde '*Kim ondan kitaplarındaki şeyleri işittiyse onda ihtilaf vardır. Kim de nüshalarından işittiyse o doğrudur*' demiştir. Böylece İbn Ma'în, Hammâd'ın hocalarından işittikleriyle kitapları arasını ayırmıştır. Yani hafızasında teğayyur vaki olmuş gibidir. Dolayısıyla hocalarından işittiği nüshaları sahihtir ancak ömrünün sonlarında kitaplarını yazdığında onlarda hata vaki olmuştur. İbn Sa'd da '*Sika, kesiru'l-hadistir ve bazen münker rivayetler nakletti*' demiştir. Bey-

hakî de ‘Müslümanların imamlarından biridir ancak yaşlandığında hıfzı kötüleştî’ demiştir.⁸⁵

- **Ömer b. Harun el-Belhî**

Hâkim *Târîhu Nîsâbû’*da onun hakkında ‘Ehl-i sünnetten ve onları savunanlardan biriydi’ demiştir. Bununla birlikte Kuteybe b. Sa’îd Cerîr b. Abdülhamid er-Râzî’ye şöyle demiştir: “Ömer b. Harun bize Kasım b. Mebrûr’dan olmak üzere onun Cebrail Rasûlullah’ın (s.a.) yanına indiğini ve ‘Kâtibin güvenilir biridir’ dediğini rivayet etti. Yani Mu’aviye. Bunun üzerine Cerîr ‘Ona git ve ona yalan söyledin, de’ demiştir.”⁸⁶

Cerîr b. Abdülhamid er-Râzî’nin cevabının hızına, münker rivayeti reddedişteki ve râvisi hakkında hüküm verişteki keskinliğine bakar mısın! Şunlar da, münekkit imamların Ehl-i sünnetten ve onları savunanlardan biri olan Ömer b. Harun hakkındaki sözleridir: “*Mukâribü’l-hadîs, zayıf kabul edilmiş, zayıf, münker rivayetler nakletti, metrûkû’l-hadîs, sikalardan mu’dal rivayetleri rivayet eder, yalan söyler, hadisi değersiz pis yalancı.*”

- **Ahmed b. Muhammed b. Amr b. Mus’ab el-Mus’abî el-Mervezî (v. 323)**

İbn Hibbân onun hakkında şöyle demiştir: “*Kendi zamanın dakilerin sünnette en sağlamları, sünneti en çok savunanları, sünnetin haremîni en çok müdafaa edenleri ve ona muhalefet edenleri en çok zelil edenleri olmasına rağmen, eserler (âsâr) için metinler uydurur, haberler için de senedleri maktûb kılar. Yine bununla birlikte hadis uydurur ve maktûb kılar. Onun sünnetteki katılığına ve sünneti savunmasına dair bildiklerimiz, onun hakkında suskun kalmamıza engel olmaz.*”⁸⁷

Dârekutnî de onun hakkında ‘*Tatlı dilli bir hafız, sünnette ve bidatlere karşı koymada eşsiz biriydi fakat hadis uydururdu*’ demiştir.⁸⁸ Dağûlî onu yalancılıkla, Ebû Sa’d el-İdrîsî de hadis uydurmakla

⁸⁵ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, III, 11-16.

⁸⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü’l-Tehzîb*, VII, 501-5. [çevirenin notu].

⁸⁷ Müellifin râvi hakkındaki bilgileri muhtasar şekilde ele aldığı görülmektedir. İbn Hibbân’ın değerlendirmesinin tamamı için bkz. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 156.

⁸⁸ Bkz. Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XXIV, 123.

itham etmiştir.⁸⁹ Onun bidatçilere karşı koymakla birlikte kendi zamanındaki sünnette en katıları olması, münekkitlerin onun hadis uyduranlardan biri olduğu yönündeki nitelemesinde ona yardımcı oldu mu?!

- **Müemmel b. İsmail**

Ya'kûb b. Süfyân el-Fesevî '*Sünnî, yüce bir hocadır*' demiş ve Ebû Hâtim er-Râzî onu sünnete aşırı bağlı olarak nitelemiştir.

Yahya b. Ma'în ve İshâk b. Râhûye onu *sika* kabul etmiş ancak İbn Sa'd onun hakkında '*Sikadır, çokça hata eder*', Ebû Hâtim '*Sadûktur, sünnete aşırı bağlıdır ve çokça hata eder*' ve Ya'kûb b. Süfyân da '*Sika hocalarından münker rivayetler nakleder*' demiştir. İbn Hibbân onu *es-Sikâ'ta* zikretmiş ve '*Bazen hata etti*' demiştir. Dârekutnî de '*Sikadır, çokça hata eder*' demiştir.⁹⁰ Onun sünnete aşırı bağlı olması, durumunun açıklanması ve çokça hata etmesi hususunda ona kefil olmamıştır.

- **Nu'aym b. Hammâd el-Mervezî**

İmam Ahmed '*Nu'aym Ebû 'Isme'nin kâtibiydi. Ebû 'Isme de Cehmiyye ve heva sahiplerine karşı red konusunda şiddetli biriydi. Nu'aym de ondan öğrendi*' ve İbn Adî de '*Sünnette katı olan biriydi ve Kur'ân[ın mahlûkluğu meselesinden dolayı] mihne hapisteyken öldü*' demiştir.⁹¹

İmam Ahmed ve İclî onu *sika* kabul etmiştir. İbn Ma'în de bir rivayete göre onu *sika* kabul etmiş, bir rivayette '*Ancak bazı şeylerde vehmeder ve hata ederdî*', başka bir rivayette de '*Hadiste değeri yoktur ancak sünnete bağlıdır*' demiştir. Salih Cezere '*Kendisine mütâbaat edilmeyen çok münker rivayeti vardır*' ve İbn Yunus '*Sikalardan münker rivayetler nakletti*' demiştir. İbn Hibbân onu *es-Sika'ta* zikretmiş ve '*Bazen hata ve vehmetmiştir*' demiştir. Dârekutnî de '*Sünnette imamdı ve çokça vehmi vardı*' demiştir.⁹²

⁸⁹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 238-9; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 642-3.

⁹⁰ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 380-1.

⁹¹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIX, 466-81; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, X, 459. [çevirenin notu].

⁹² Mizzî, *a.g.e.*, XXIX, 469; İbn Hacer, *a.g.e.*, X, 458-63. [çevirenin notu].

Muhaddisler, Mezhepte Mu'tezilî veya Hanefî Olan Râviyi Mezhebinden Dolayı Zayıf Kabul Eder mi?

Bazıları muhaddislerin akide ve fıkihtaki görüşlerinde kendilerine uymayan herkesi, Mu'tezile'nin tamamını, Ebû Hanîfe'yi ve onun mezhebinde olan herkesi *zayıf* kabul ettiklerini zannediyorlar. Bu ise doğru değildir. Çünkü onlar, kendisinde hata ettiği ve ondan olduğuna ihtimal vermedikleri rivayetlerini bulduklarında râviyi *zayıf* kabul ediyorlar. İmam Ebû Hanîfe'yi sened ve metinde vaki olan hatalardan dolayı *zayıf* kabul etmişlerdir. Şayet onu *zayıf* kabul etmeleri taassup saikiyle olsaydı, onun mezhebinden olanların tümünü *zayıf* kabul ederlerdi. Ancak vakıa bunun aksinedir.

Yalnızca razı olmayacakları sözlerle kendilerine ulaştığında rivayeti terk etmeyi uygun görüyor, talebelerine ondan hadis yazmayı yasaklıyor ancak bu sebeple onu *zayıf* kabul etmiyorlardı.

Bunlar da söylediklerimin doğruluğunu ortaya koyan bazı örneklerdir:

▪ Muhammed b. İmrân b. Mûsâ el-Merzûbânî (v. 384)

Nebîz içerdi. Ebû İshâk el-Ezherî onun hakkında '*Mu'tezile'dendi ve sika değildi*' demiştir. Hatîb el-Bağdâdî de buna yorum yaparak '*Bize göre onun durumu yalan [söylemesiyle ilgili] değildir*' demiş ve *sika* olan hocası Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Atîkî'den, onun Mu'tezile'den ve *sika* biri olduğunu nakletmiştir.⁹³ Atîkî'nin el-Merzûbânî'yi *sika* kabul edişine ve Hatîb el-Bağdâdî'yle Zehebî'nin onu ikrarına baksana.

▪ İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ya'kûb b. İbrahim Ebû Yusuf el-Kâdî [Kadı Ebû Yusuf]

Bazı muhaddisler onu *leyyin* kabul etmiştir fakat İbn Sa'd onu *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'da zikredip şöyle demiştir: "*Ebû Yusuf'un yanında çokça hadis vardı ve hadisteki hıfzıyla bilinirdi. Daha sonra Ebû Hanîfe'ye iltizam etti ve rey ona galip geldi.*"⁹⁴ İmam Buhârî onu *ed-Du'afâ* kitabında zikredip '*Yahya, Abdurrahmân, Vekî' ve başkası*

⁹³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXVII, 87-8.

⁹⁴ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001, IX, 332. [çevirenin notu].

onu terk etti' demiştir.⁹⁵ Yani Yahya b. Sa'îd el-Kattân, Abdurrahman b. Mehdî ve Vekî' ondan hadis rivayetini terk etti.

Bununla birlikte İmam Ahmed onun hakkında '*Sadûktur ancak Ebû Hanîfe'nin ashâbındandır. Ondan rivayette bulunmak gerekmez*', Yahya b. Ma'în '*Ashâb-ı hadîse çok meylederdi ve kendisinden hadis yazdık. İnsanlar hala ondan hadis yazmaya devam ediyor*' ve Ebû Hâtim er-Râzî '*Hadisi yazılır. O, bana el-Hasen el-Lü'lû'den daha sevimidir*' demiştir.⁹⁶ İbn Hibbân'a gelince onu *es-Sikât*'ta zikredip şöyle demiştir: "*Mütkin bir hocaydı. Züfer ve Ebû Yusuf'u bize göre haberlerdeki adaletlerinden dolayı sikalar, onlara benzemeyenleri de zayıflar arasına dâhil ettik.*"⁹⁷

İbn Adî de Ebû Yusuf'u *el-Kâmil fi'd-du'afâ* kitabında zikredip '*Sika biri ondan, o da sika birinden rivayette bulunduğu, onda ve rivayetlerinde bir beis yoktur*' demiştir.⁹⁸

▪ İmam Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Züfer b. Hüzeyl

İbn Sa'd onun hakkında *et-Tabakât*'ta '*Züfer'in hadiste bir değeri yoktur*' demiştir.⁹⁹ Ancak Ebû Nu'aym el-Fazl b. Dükeyn ve İbn Ma'în '*Sika, me'mûn*' demişlerdir.¹⁰⁰ Dârekutnî de onu *sika* kabul etmiş [*Sü'âlâtü'l-Berkânî*'de olduğu gibi], İbn Hibbân da onu *es-Sikât*'ta zikredip '*Mütkin, hafız ve az hata yapan biriydi*' demiştir.¹⁰¹

▪ Ebû Ömer Hafs b. Abdurrahman b. Ömer b. Ferrûh el-Belhî (v. 199)

İmam Ebû Hanîfe'den rivayette bulunanlardan biridir. Vakar, fıkıh ve vera ile nitelendiği gibi onun Horasanlı ashâbının en fakih

⁹⁵ Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *ed-Du'afâu's-Sağîr (ed-du'afâ ve'l-metrûkîn li'n-Nesâî* ile birlikte), thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986, s. 128. [çevirenin notu].

⁹⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, IX, 201-2. [çevirenin notu].

⁹⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sikât*, I-X, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1973, VII, 646.

⁹⁸ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ*, VIII, 468. [çevirenin notu].

⁹⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VIII, 509. [çevirenin notu].

¹⁰⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, III, 609. [çevirenin notu].

¹⁰¹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, VI, 339. [çevirenin notu].

olarak nitelenmiştir. Onun hakkında Ebû Hâtim ‘*Sadûk ve müztarîbû’l-hadîstir*’¹⁰² ve Halîlî ‘*Ta’rif ve tûnkir*’¹⁰³ demiştir.¹⁰⁴

Cerh ve ta’dîl imamlarının bu kadarı, diğerlerinin de bir sözünün olmasına engel değildir. Nitekim Ebû Dâvud ‘*Horasanlı ve mürcîidir ancak sadûktur*’ ve Nesâî ‘*Sadûktur*’ demiştir. İbn Hibbân onu *es-Sikâf*’ta zikredip ‘*Mürçîydi*’ demiş, Hâkim de onu *sika* kabul etmiştir.¹⁰⁵ Böylece cerh ve ta’dîl imamlarının onun hakkındaki görüşleri farklılık arz etmiş ve her biri onun rivayetleri hakkındaki görüşlerinin kendilerini ulaştırdığı şeyi söylemiştir. Şayet her Hanefî onlara göre mecrûh olsaydı, tümünün sözleri onun *zayıf* kabul edilmesi noktasında birleşirdi.

▪ **Medâin kadısı Ebû Zeyd Hammâd b. Düleyl**

Ebû Hanîfe’den rivayette bulundu ve fıkıhı ondan aldı. Ezdî onu *zayıf* kabul etmiş ancak Ebû Dâvud onun hakkında ‘*Leyse bihi be’s*’ demiştir. İbn Ma’in, İbn Ammâr ve Ebû Hâtim onu *sika* kabul etmiş, İbn Hibbân da *es-Sikâf*’ta zikretmiştir.¹⁰⁶

▪ **Nadr b. Muhammed el-Kuraşî el-Âmirî -mevlaları- el-Mervezî (v. 183)**

Ebû Hanîfe’nin arkadaşlarından. Ezdî onu *zayıf* kabul etmiştir. Buhârî ve Sâcî ‘*Onda zayıflık vardır*’ ve Ebû Ahmed el-Hâkim (ö. 378/988) de ‘*Leyse bi’l-kavî*’ demiştir. Nesâî ve Dârekutnî onu *sika* kabul etmiş, İbn Hibbân da *es-Sikâf*’ta zikredip ‘*Mürçîydi*’ demiştir.¹⁰⁷

¹⁰² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve t-ta’dil*, III, 176. [çevirenin notu].

¹⁰³ Ta’rif ve tûnkir (تعريف وتنكير), cerhin Zehebî’ye göre beşinci, Sehâvî’ye göre altıncı mertebesinde bulunan bir râvî hakkında kullanılan bir sîgadır. Böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani i’tibâr için alınır. Bkz. Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 307, 333.

¹⁰⁴ Halîlî, Ebû Ya’lâ Halîl b. Ahmed, *el-İrşâd fî ma’rifeti ‘ulemâi’l-hadîs*, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, I-III, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1989, III, 944.

¹⁰⁵ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, VII, 22-5. Ayıca bkz. İbn Hibbân, *es-Sikâf*, VIII, 199. [çevirenin notu].

¹⁰⁶ Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, VII, 236-8. [çevirenin notu].

¹⁰⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, X, 444-5. [çevirenin notu].

▪ **Rebâh b. Halid el-Kûfî**

Yahya b. Ma'în ve İclî şöyle demişlerdir: “*Onda beis yoktur. Şiilik taraftarıydı. Ebû Hanîfe'nin ashâbındandı.*” Yani onun mezhep ve görüşündeydi.¹⁰⁸

▪ **Mu'allâ b. Mansûr er-Râzî el-Bağdâdî (v. 211)**

350 senesinde vefat eden Ahmed b. Kâmil el-Kâdî el-Fakîh el-Hanefî şöyle demiştir: “*Mu'allâ b. Mansûr Ebû Yusuf ve Muhammed'in ashâbının büyüklerinden ve nakil ve rivayette sikalarındandır.*” Ahmed b. Hanbel ‘*Mu'allâ'dan bir şey hatta bir harf bile yazmadım*’ demiştir. Onun hakkında kötü düşünceye sahipti. Onun Mürciî olduğu, şürûtu¹⁰⁹ yazdığını ve onları yazan kişinin yalandan uzak olmayacağı görüşündeydi. Yine o, ‘*Reye uygun düşen şeyleri rivayet ederdi ve her gün iki veya üç hadiste hata ederdi*’ demiştir. İbn Sa'd, Ebû Hâtim er-Râzî ve Ebû Zûr'a er-Râzî ‘*Sadûktur*’ demiştir. İbn Ma'în, İclî, Ya'kûb b. Şeybe ve Hatîb el-Bağdâdî onu *sika* kabul etmiş ve İbn Hibbân onu *es-Sikâf*'ta zikretmiştir.¹¹⁰

▪ **280 senesinde vefat eden İbn Ebî İmrân Ebû Ca'fer Musa b. İsa**

O, Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin ve kendi zamanında Hanefîlerin Mısır'daki hocasıydı. Ebû Sa'îd b. Yunus ‘*Sikadır*’ demiş, Hatîb el-Bağdâdî de onu onaylamıştır.¹¹¹

▪ **Musul kadısı ve Hanefîlerin hocası Ebû Ca'fer es-Semnânî Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed**

Hatîb el-Bağdâdî ‘*Ondan hadis yazdım. O sadûk, faziletli ve hanefiydi*’ demiştir.¹¹²

¹⁰⁸ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 349. [çevirenin notu]

¹⁰⁹ “Hukukî muameleleri kayıt altına almak üzere düzenlenen belgeler, senetler”e verilen isimdir. Bkz. Atar, Fahrettin, “Şürût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, s. 270, ss. 270-273, İstanbul 2010. [çevirenin notu].

¹¹⁰ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ ve'l-mecâhil*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim, I-IV, Merkezü'n-Nu'mân, Sana 2011, I, 106-8.

¹¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, VI, 348. [çevirenin notu].

¹¹² Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 104.

▪ **Hanefî fakîh Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Musa el-İsterâbâzî:**

Hatîb el-Bağdâdî onu zikretmiş ve *sika* kabul etmiştir.¹¹³

▪ **Ebû Bekir İshâk b. İbrahim b. Halid et-Talakî el-İsterâbâzî**

Hamza b. Yusuf es-Sehmî el-Cürcânî ‘*Ehl-i reyden ve hadis-te sika biriydi*’ demiştir.¹¹⁴

▪ **Ahmed b. Abbâs el-İsterâbâzî**

Hamza b. Yusuf ‘*Ehl-i reyden fakîh ve sika biriydi*’ demiştir.¹¹⁵

▪ **Ebû Osman Şeddâd b. Hakîm el-Belhî**

Züfer b. Hüzeyl’den rivayette bulunan râvilerden biridir. İbn Hibbân şöyle demiştir: “*Mürciîlikteki taassubu ve sünnetleri benimseyip onları talep edenlere buğzetmesi nedeniyle onun hadislerinden sakınmayı tercih ederim. Sikalardan rivayette bulunduğu müstakîmü’l-hadîs biridir.*” Halîlî de şöyle demiştir: “*Sevrî, Ebû Ca’fer er-Râzî ve akranlarından rivayet etti. Züfer b. Hüzeyl’den bir nüsha rivayet etti. Sadûktur.*”¹¹⁶

Muhaddisler, hak ettikleri zaman akrabalarını zayıf kabul ediyorlar mı?

• Abdullah b. Ca’fer b. Nüceyh el-Medînî:

Zayıf, münkeru’l-hadîs biridir. Ayrıca o, İmam Ali el-Medînî’nin babasıdır. Ali el-Medînî, babasından rivayet etmezdi. Bir grup kimseler onu, ana babaya itaatsizlikle itham ediyordu. Ömrünün sonlarına geldiğinde ondan [babasından] rivayet etti. Babasını bir keresinde zikredip ‘*Sadûktur, bana Derâverdî’den daha sevimidir*’ demiştir. Bir keresinde de babasından rivayette bulunup ‘*Şeyhin hadisinde bir şeyler var*’ demiştir. Babası hakkında kendisine soru

¹¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, V, 519-20.

¹¹⁴ Sehmî, Ebû’l-Kâsım Hamza b. Yûsuf, *Târîhu Cürcân*, nşr. Muhammed Abdülmü’îd Hân, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1987, s. 516.

¹¹⁵ Sehmî, *Târîhu Cürcân*, s. 511.

¹¹⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü’l-Mizân*, IV, 237. Ayrıca bkz. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 310; Halîlî, *el-İrşâd fî ma’rifeti ‘ulemâi’l-hadîs*, IX, 931.

soruldu da o, 'Benden başkasına sorun' diye karşılık verdi. Soruyu tekrar ettiler. Bunun üzerine başını öne eğdi sonra başını kaldırarak 'Bu, dindir' dedi. Yani onunla ilgili olarak hayırlı bir şey söylemem ve onu övgüyle zikretmem babalık hakkıdır ancak dinim burada bunları yapmamamı gerektiriyor. Çünkü Rasûlullah'tan (s.a.) gelen hadis dindir ve o hadiste kuvvetli bir değildir (*Leyse bi'l-kavî*). Kuteybe b. Sa'îd de bir keresinde Abdullah b. Ca'fer el-Medîni'den rivayette bulundu. Bunun üzerine meclisten genç biri kalkarak 'Oğlu ondan hoşnut değildi. Nihayet ondan memnun oldu' dedi.¹¹⁷

- Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî:

Sünen'in sahibi imam Ebû Dâvud'un oğludur. Dârekutnî ve başkası onu *sika* kabul etmiş ve âlimler onun hıfzını itiraf etmiştir. Bununla birlikte babası 'Oğlum Abdullah yalancıdır/kezzâb' demiştir. İbrahim el-Esbehânî de onu 'yalancı/kezzâb' saymıştır. İbn Sâ'id (ö. 318/930) da 'Babasının onun hakkında söyledikleri bize yeter' demiştir.¹¹⁸

- Huseyn b. el-Mütevekkil b. Ebü's-Serî el-Askalânî ki Muhammed b. el-Mütevekkil'in kardeşidir:

Kardeşi Muhammed onun hakkında 'Kardeşimden [hadis] yazmayınız, o yalancıdır (kezzâb)' ve Ebû Arûbe de (ö. 318/931) 'Yalancıdır (kezzâb); annemin dayısıdır' demiş, bir bakası da onu *zayıf* saymıştır.¹¹⁹

- Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâgendî:

Babası onun için 'Yalan uydurur (yekzib)' demiştir.¹²⁰

- Muhammed b. Muhammed b. Süleyman el-Bâgendî:

Oğlu Ahmed onun için 'Yalan uydurur (yekzib)' demiştir.¹²¹

¹¹⁷ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, V, 174-6.

¹¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, IV, 490-1.

¹¹⁹ A.g.m., a.g.e., II, 365-6.

¹²⁰ Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *Suâlâtü Hamza'bni Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve ğayrihî mine'l-meşâyih fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1984, s. 132. Ayrıca bkz. Komisyon, *Mevsû'atü akvâli ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadis ve 'ilelihî*, I-II, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2001, I, 94. [çevirenin notu].

Her baba ve oğlunda rivayette veya *hadis sirkatinde* gevşeklikten bir şey olmuş böylece her biri diğeri hakkında yalan lafzını itlak etmiş olabilir. Bu da akrabalık bağının herhangi birini kendi görüşünü bütün açıklığıyla söylemesine engel olmadığı anlamına gelmektedir. [23.04.2017-00.38]

Muhaddislerin Nezaheti ve Nefsanî Hevalardan Aşırı Uzaklığına Dair, Daha Önce Zikredilenlerin Dışındaki Karineler

Kesin olarak bilinen şeylerden biri, yazımı ve tedvini yolunda rihle yapıp dolaşmaya olan hırsıyla birlikte muhaddislerin hadis yazımına olan ilgileridir. Bu yönelik fikrini teyit eden bir hadis gelmiştir. Bu hadise ve muhaddislerin ona olan duruşlarına bak:

Bu hadis dört tarikle *sika* bir tabî, Ebû Hüreyre'nin öğrencisi Ebû Salih es-Semmân'ın Ebû Hüreyre'den olan dört tarikle gelmiştir. Buna göre bir adam hafızasıyla ilgili olarak Rasûlullah'a (s.a.) şikâyetinde bulundu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.) '*Hıfzın hususunda sağ [elinden] yardım iste'* yani yaz, buyurmuştur.¹²²

Dört tarikin ilkinde Hasîb b. Cahder bulunmaktadır ki Şu'be, Yahyâ b. Sa'îd el-Kattân, Yahya b. Ma'în, Buhârî, Sâcî ve İbnü'l-Cârûd onu *yalancı/kezzâb* kabul etmiştir.

İkinci tarikte Yahya b. Sa'îd el-Attâr bulunmaktadır. Onun hakkında İbn Ma'în '*Leyse bi-şey*', Cûzcânî ve Ukaylî '*Münkeru'l-hadis*' demiştir. İbn Huzeyme, İbn Adî ve Mesleme b. Kâsım onu *zayıf* kabul etmiş. İbn Hibbân '*Sağlam olanlardan [esbât] mevzû rivayetler nakleder*' demiştir.

Üçüncü tarikte Halîl b. Mürre bulunmaktadır. Onun hakkında Buhârî '*Münkeru'l-hadis*' ve Ebû Hâtim '*Leyse bi'l-kavî*' demiştir. Nesâî onu *zayıf* kabul etmiş, Sâcî, Ukaylî, İbnü'l-Cârûd, Berkî ve İbnü's-Seken onu *zayıflar* arasında zikretmiştir. Ahmed b. Salih el-Mısrî de onu *sika* kabul etmiştir.

¹²¹ Dârekutnî, *Suâlât*, s. 132. Ayrıca bkz. Komisyon, *Mevsû'at*, I, 94. [çevirenin notu].

¹²² Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdül-ilm*, thk. Yûsuf el-Uş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut 1974, s. 65-8.

Dördüncü tarîkte de Mes'ade b. Elyesa' bulunmaktadır. İmam Ahmed onun hakkında '*Uzun bir süreden beridir onun hadislerini yırtıp attık*' demiş, Ebû Dâvud da onu *yalancı/kezzâb* kabul etmiştir.

Bugün ise birçok insan bu hadiste bir problem [nekalet] görmemektedir. Ayrıca muhaddislerin uygulamasını desteklemektedir. Belki de ona bakanların çoğu onun sahih olduğunu düşünmektedir. Ancak muhaddislerin farklı bir bakışı vardır.

Görüyorsun: Rasûlullah'ın (s.a.) zamanında, birinin Rasûlullah'a gelerek hafızasından şikayetçi olacak ve O'nun da '*Hıfzın hususunda sağ [elinden] yardım iste*' buyuracağı derecede yazı vasıtaları yaygın ve kolay mıydı?! Yine bu hadis, Ebû Salih'in Ebû Hüreyre'den işittiği ve yalancılarla münker râvîlerin rivayetinde kendisinden teferrüd ettiklerinden miydi?!

Muhaddislerin durumunu niteleme hakkında garîb bir hadis gelmiştir. O da Muhammed b. Yusuf b. Ya'kûb er-Rakkî'nin Taberânî'den, onun İshâk ed-Deberî'den, onun Abdürrezzâk es-San'ânî'den, onun Ma'mer'den, onun Enes'ten, onun da Rasûlullah'tan (s.a.) olan tarîkiyle rivayet edilmiştir ve metni şöyledir: "*Kıyâmet günü ashâb-ı hadîs ellerinde hokkalarla gelir. Onları en iyi tanıyan olduğu halde Allah Teâlâ, Cebrail'e onların yanına gitmesini ve onlara kim olduklarını sormasını emreder. Böylece 'Kimsiniz?' diye sorar ve onlar da 'Biz ashâb-ı hadisiz' derler. Bunun üzerine Allah (cc.) şöyle buyurur: "Yapıp ettiklerinize karşılık cennete girin. Dünyada olduğunuz sürece peygamberime salavat getirdiniz."*¹²³

Onlardan ve hokkaları taşımalarından haber verildi diye muhaddisler, bu hadisle sevinmediler ve bu nebevî mucizelerdendir de demediler fakat onun uydurulmuş olduğuna hükmettiler. Dârekutnî '*Muhammed b. Yusuf er-Rakkî, altmışa yakın nüsha [dolusu hadis] uydurmuştur*' ve Hatîb el-Bağdâdî '*Bu hadis uydurmadır ve suç er-Rakkî'ye aittir*' demiştir.¹²⁴

¹²³ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 260.

¹²⁴ A.g.m., a.g.e., I, 260. Dârekutnî'ye ait '*Muhammed b. Yusuf er-Rakkî, altmışa yakın nüsha [dolusu hadis] uydurmuştur.*' şeklindeki değerlendirme, *el-Mevzû'ât*'ın Nurettin boyacılar tahkikli baskısında yer almakta, Abdurrahman Muhammed Osman tahkikli baskıda ise bulunmamaktadır. Krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât* (thk. Nurettin Boyacılar), I, 425.

Muhaddislerin Allah'ın kelamı Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyledikleri, Kur'ân'ın mahlûk olduğunu söyleyenleri şiddetle reddettileri, imanın bir söz ve amelden olup artıp eksildiğini söyledikleri, Mürcie, Kaderiye vesaire bidat ehlini hoş görmedikleri, doğru sözlü ve sağlam kişilerin dışındakilerden rivayetten sakındırdıkları bilinen bir şeydir. Bu maksatlarla Rasûlullah'tan (s.a.) hadisler nakledildiğinde, onların -birçoklarına göre- bu hadisleri kabul etmeye, yaymaya ve onlara güvenmeye teşebbüs ettikleri düşünülür. Ancak vakıa bunun aksinedir. Şu hadislere ve muhaddislerin onlar hakkındaki hükümüne bakınız:

- Muhammed b. Abd b. Âmir es-Semerkindî tarîkiyle, Câbir'in (r.a.) merfû olan rivayetiyle Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Kim Kur'ân mahlûktur derse, kâfir olmuştur.*” [Dârekutnî ‘*Muhammed b. Abd yalan söyler ve hadis uydurur*’¹²⁵ ve Zehebî ‘*Hadis uydururdu*’ demiştir.¹²⁶
- Muhammed b. Yahya b. Razîn el-Massîsî tarîkiyle, Enes'in merfû olan rivayetiyle Rasûlullah'ın (s.a.) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Allah ve Kur'ân dışında, göklerde ve ikisinin arasında bulunan her şey mahlûktur, yaratılmıştır. Bu da O'nun kelamıdır; O'nunla başladı ve O'na dönecektir. Benim ümmetimden kimi gruplar gelecek Kur'ân mahlûktur diyecektir. Kim bunu derse kâfir olmuştur.*” [İbn Hibbân ‘*Muhammed b. Yahya b. Razîn, deccâldi ve hadis uydururdu*’¹²⁷ ve Hatîb el-Bağdâdî ‘*Zâhibü'l-hadîstir*’ demiştir.¹²⁸
- Ammâr b. Matar¹²⁹ tarîkiyle olmak üzere Mu'âz'ın rivayetinden merfû olarak ‘*İman artar ve eksilir*’ diye rivayet

¹²⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 107.

¹²⁶ Müellifin *el-Mevzû'ât*'tan işarette bulunduğu yerde Zehebî'nin söz konusu değerlendirmesine vakıf olamadığımız için onun *el-Muğnî*'sine başvurma yoluna gitmeyi uygun gördük. Bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, nşr. Nûreddîn İtr, I-II, Dâru'l-Me'ârif, Halep 1971, II, 610. [çevirenin notu].

¹²⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 107.

¹²⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XV, 181.

¹²⁹ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, I, 129-30.

edilmiştir. [Ebû Hâtim er-Râzî ‘*Ammâr b. Matar yalan söy-
lerdi*’ ve İbn Adî ‘*Metrukü'l-hadistir, hadisleri batıldır*’ de-
miştir.¹³⁰

- Ahmed b. Muhammed b. Harb’in Muhammed b. Humejd er-Râzî’den olan tarîkiyle merfû olarak Ebû Hüreyre’den şu rivayet nakledilmiştir: “*İman söz ve ameldir, artar ve eksilir. Bunun dışında bir şey söyleyen bidatçidir.*” [İbn Adî ve İbn Hibbân, Ahmed b. Muhammed b. Harb hakkında ‘*Yalancıydı ve hadis uydururdu*’ demiştir. Muhammed b. Humejd’i de Ebû Zür’a, İbn Vâre (ö. 270/884) ve başkası ‘yalancı (kezzâb) kabul etmiştir.¹³¹
- Enes’ten merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: “*Ümmetimden iki sınıf vardır ki onlara şefaetim ulaşmayacaktır: Mürcie ve Kaderiyye.*”¹³²
- Abdullah b. Büsr, Hz. Âişe ve İbn Abbâs’tan merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: “*Kim bidat sahibi birine hürmet ederse, İslâm’ın yıkılmasına yardım etmiştir.*” [Müellif, hadisin senedlerinin durumlarını açıkladıktan sonra ‘*Ancak bunun bir benzeri Fudayl b. İyâz ve ehl-i haberden benzerlerinden rivayet edilmektedir*’ demiştir.¹³³]
- Harun b. Harun’un Abdullah b. Ziyâd b. Sem’ân’dan, onun Mücâhid’den, onun da İbn Abbâs tarîkiyle merfû olarak şöyle rivayet edilmiştir: “*Ümmetimin helaki üç şeydedir: Asabiyyet, Kaderiyye ve sağlam (sebt) olmayandan rivayet.*”¹³⁴ [Harun b. Harun’un hakkında Buhârî ve Ebû Hâtim ‘*Hadisin mütâbi yoktur*’ demiştir. Nesâî ve Dârekutnî onu *zayıf* kabul etmiştir. İbn Hibbân da şöyle demiş-

¹³⁰ A.g.m., a.g.e., I, 130.

¹³¹ A.g.m., a.g.e., I, 130.

¹³² A.g.m., a.g.e., I, 134.

¹³³ A.g.m., a.g.e., I, 271. Bu baskıda ‘Abdullah b. Bişr’ olarak kaydedilen isim, Nurettin Boyacılar tahkikli baskıda ‘Abdullah b. Büsr’ olarak geçmektedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû’ât* (thk. Nurettin Boyacılar), I, 444. Bunlardan ‘Abdullah b. Büsr’ün doğru olduğu kanaatindeyiz. Nitekim Süyûtî’de bu şekilde kaydetmiştir. Bkz. Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Le’âli’l-masnû’a fi’l-ehâdisi’l-mevzû’a*, I-II, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts., I, 252. [çevirenin notu].

¹³⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, I, 277.

tir: “*Sikalardan mevzû rivayetler naklederdi.*” Abdullah b. Ziyâd b. Sem‘ân’ı da Mâlik ve Cûzcânî yalancı (kezzâb) kabul etmiştir. Ahmed ‘*Metrûkû’l-hadîs*’, İbn Ma‘în ‘*Leyse bi-sika (sika değildir)*’ ve Ebû Zür’a ‘*Lâ şey*” demiştir.^{135]}

- Hafız Ebü’ş-Şeyh el-Esbehânî, *Tabakâtü’l-muhaddisîn bi-Esbehân*’da ‘*Ahmed b. İbrahim b. Yezid, mütâbaat edilmeyecek iki münker hadis rivayet etti*’ demiş, daha sonra onun tarikiyle bu iki hadisi rivayet etmiştir. Onlardan biri Ömer b. Hattâb’dan olup Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: “*İnsanlar yarın mahşer yerinde toplanacaktır. Sonra onlardan ashâbıma iftira atanlarla onlara buğz edenler toplanacak ve ateşte haşrolunacaklar.*” İkincisi İbn Ömer’den olup buna göre Rasûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: “*Ashâbıma söven hariç herkes kıyâmet günü kurtuluşu umar. Mahşer yerinde bulunanlar onları [onlara sövenleri] lanetler.*”^{136]}

Zehebî *el-Mîzân*’da bu râvi hakkında ‘*Münker rivayetleri vardır*’ demiştir.^{137]} Muhaddislere göre sahâbeye iftira edip sövenlere ceza vadeden bu iki hadisteki problem (nekaret) nedir?! Muhaddislerin nazarında bu tür metinler Rasûlullah’ın (s.a.) sözüne benzemiyor. Bu nedenle yaklaşım ve görüşlerini teyit etmesi halinde bile onlar hakkında münker hükmünü veriyorlar.

Haklarında uydurma hükmün verilmiş olan bu iki hadis ve benzerleri, muhaddislerin titizliğine ve hevedan uzak olmalarına açık bir delil değil midir?! Kendi zamanında vaki olmayan bu noktalar hakkında ashâbına haber vermemesi nedeniyle bu hadislerin Rasûlullah’a (s.a.) nispetinde bir sorun (nekâret) gördükleri için, muhaddislerin dikkatine büyük bir delil yok mudur?

^{135]} Müellifin, zikredilen âlimlere dair değerlendirmelerinin tümünü içeren bir kaynağa ulaşamadık. Bu nedenle söz konusu değerlendirmelerin büyük kısmını içeren *Tehzîbü’l-Kemâl*’e işaret etmekle yetinmek zorunda kaldık. Bkz. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, XXX, 120.

^{136]} Ebü’ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü’l-muhaddisîn bi-İsbahân ve’l-vâridîne ‘aleyhâ*, thk. Abdülğafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1992, III, 261-2

^{137]} Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vdğ., I-V, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, Beyrut 2009, I, 110.

Bu işin sonunda da sormak isterim: Sair İslâmî ve İslâmî olmayan grupların âlimlerinde titizlik, dindarlık ve hevalardan uzak durma noktasında, bu hadis âlimi imamların sahip olduklarının benzeri âlimler var mıdır?!

Araştırmanın En Önemli Sonuçları

- Münekkit hadis âlimleri, nebevî sünnete ait rivayetleri toplama ve onları tüm nezihlik, yalınlık ve hevadadan uzak bir şekilde arındırmada çabalarını harcamaktadırlar.
- Muhaddislerin râvilere ilişkin hükümleri, hoşgörü, iltifat ve saldırı olmaksızın insafli tenkit ölçülerine dayanmaktadır.
- Muhaddisler, rivayetleri müstakim olduğunda Şîi veya Nâsıbî kişiyi *sika*; sünnete aşırı bağlı kişiyi de rivayetlerinde münkerler bulunduğu *zayıf* kabul etmektedirler.
- Rasûlullah'ın (s.a.) sözüne benzemediği ve ondan geldiği bilinen sabit rivayetlerle insicam içinde bulunmadığında, itikadî görüş ve mezheplerini destekleyen hadis hakkında *mevzû* hükmünü verdikleri gibi, Râşit halifelerden birinin faziletine dair rivayet edilmiş bir hadisi bazen *zayıf* kabul etmekte veya onun *mevzû* olduğuna hükmetmektedirler.
- Hadis imamları müçtehittir ve içtihatları çeşitlilik arz etmiştir. Her birine de hadisler ve râviler hakkında içtihatlarının kendilerini götürdüğü şey miktarınca bir şey söylemesi yeterlidir.
- Muhaddis imamlardan birinin sözüne vakıf olan hiç kimseye, bu sözü mutlak olarak muhaddislere nispet etmesi caiz olmaz.

Her şeyden münezze ve yüce olan Allah, en iyi bilendir.

Kaynakça

- Âşıkkutlu, Emin, "İclî, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, ss. 417, İstanbul 2000.
-, "Teşeyyu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XL, ss. 564-565, İstanbul 2011.
- Atar, Fahrettin, "Şürût ve Sicillât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, ss. 270-273, İstanbul 2010.
- Aydınli, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İFAV Yayınları, İstanbul 2011.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ, I-VII, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.
-, *ed-Du'afâü's-sağîr (ed-Du'afâ ve'l-metrûkîn li'n-Nesâî ile birlikte)*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer, *Suâlâtü Hamza'bni Yûsuf es-Sehmî li'd-Dârekutnî ve ğayrihî mine'l-meşâyih fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 1984.
- Ebü's-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Tabakâtü'l-muhaddisîn bi-İsbahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*, thk. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî, I-IV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1992.
- Evgin, Abdulkadir, "Sünni Kaynaklara Göre Cafer es-Sâdık'ın Hadisciliği", *Dinî Araştırmalar*, XII/35, ss. 127-142, 2009.
- Fesevî, Ya'kûb b. Süfyân, *el-Ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, I-IV, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1990.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Ahmed, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*, nşr. Muhammed Saîd b. Ömer İdrîs, I-III, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-İlm*, thk. Yûsuf el-'Uş, Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrut 1974.
-, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, XVII, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2001.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd vdğ., I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

- İbn Arrâk, Ali b. Muhammed, *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'eti'l-mevzû'a*, Abdülvehhâb Abdüllatif - Abdullah Muhammed es-Siddîk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî, I-LXXX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995-2000.
- İbn Ebî Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Lisânü'l-Mîzân*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, I-X, Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, Beyrut 2002.
-, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Matba'atü Dâireti'l-Me'ârifî'n-Nizâmiyye, Haydarâbâd 1325-1327.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, thk. Mahmûd İbrâhîm Zâyed, I-III, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1992.
-, *es-Sikât*, I-X, Meclisü Dâiretü'l-Me'ârif, Haydarâbâd 1973.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *et-Tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dîl ve ma'rifetü's-sikât ve'd-du'afâ ve'l-mecâhîl*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim, I-IV, Merkezü'n-Nu'mân, Sana 2011.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtü'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, I-XI, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdisi'l-vâhiye*, thk. Halîl el-Mîs, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
-, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, thk. Nurettin Boyacılar, I-III, Advâü's-Selef, Riyad 1997.
-, *Kitâbü'l-Mevzû'ât*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osmân, I-III, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1966.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî, I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985.
- Komisyon, *Mevsû'atü akvâli ed-Dârekutnî fi ricâli'l-hadîs ve 'ilelihî*, I-II, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2001.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdurrahmân, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, I-XXXV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.

- Öz, Mustafa, "Nâsıbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXII, ss. 393-394, İstanbul 2006.
- Sehmî, Ebü'l-Kâsım Hamza b. Yûsuf, *Târîhu Cürcân*, nşr. Muhammed Abdülmü'îd Hân, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1987.
- Suyûti, Celâlüddîn Abdurrahmân, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, I-II, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Zehebî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-i'tidâl fi nak-di'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıdvân Arkasûsî vdğ., I-V, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
-, *el-Muğni fi'd-du'afâ*, nşr. Nûreddîn İtr, I-II, Dâru'l-Me'ârif, Halep 1971.
-, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, I-LIII, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1986-2000.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd, *el-A'lâm*, I-VIII, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

The Muhaddiths' Judgements on Hadith Narrators Between the Critical Criteria and the Sectarian Ambitions

Citation / ©- al-Idlibi, S. (2017). The Muhaddiths' Judgements on Hadith Narrators Between the Critical Criteria and the Sectarian Ambitions, translate: Ridvan Yarba, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 391-441.

Abstract- *This study is the translation of the article written by Salahuddin bin Ahmed bin Muhammed bin Saeed el-Idlibi who is one of Syrian hadith scholars. In his article, the author gives place to six criticisms directed by the person who is addressed as 'researcher' (bâhith). The main point that this researcher, who is understood to be Shi'a, claims in his criticisms that the traditioners (muhaddith), especially jarh and ta'deel imams, exhibit a biased attitude. In other words, the researcher claims that the traditioners have absolutely impugn (jarh) Shia because of the sectarian intent, whereas they usually amend (ta'deel) the Nasibîs. The author says that it is noteworthy to determine that these researchers' claims are not products of a right-minded and honest work. For this purpose, the author tries to reveal whether the traditioners really impugn (jarh) the Ali supporters and amend (ta'deel) the Sunni, by bringing examples from relevant sources. In this sense, he showed examples of the many narrators who are considered to be weak (da'îf) though they are Sunni and they narrate the hadiths that support the traditioners' sects, and also who are amended though they are Shiah. As a result, the author has said that traditioners who spend a great deal of labor in the transfer process of Sunnah separated the narratives from each other without compromising diligence and neutrality. About the narrators he stated that regardless of being Shi or Sunni, they were evaluated according to their narratives. He has also been stated that it would not be right to extend the evaluations of individual persons to all muhaddithsality academic research done over Jewish historian Capsali.*

Keywords- Jarh, ta'deel, narrative, traditioner

Ruh Sağlığı, Dinî İnanç ve “Sarsıcı Soru”*

Loren D. MARKS

Çev. Arş. Gör. Ahmet Rifat GEÇİOğLU**

Atıf / ©- Marks, L. D. (2017). Ruh Sağlığı, Dinî İnanç ve “Sarsıcı Soru”, çev. Ahmet Rifat Geçioğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi*, 17 (1), 443-453.

Öz- İnsanoğlunun, varlığın başlangıcından bu yana, yaşamın bu dünya hayatından ibaret olup olmadığına dair sarsıcı soruya aradıkları cevapların başında “din” gelmektedir. Her ne kadar realite bu olsa da, son 150 yılın önemli bir bölümünde, sosyal bilimciler din konusuna temkinli yaklaşmışlar ve çalışmalarında dine yer vermekten kaçınmışlardır. Başlangıçta Freud gibi isimlerin deneysel veriye dayanmayan teorileri, din ve ruh sağlığı arasında olumsuz bir ilişki olduğunu ileri sürmüştür ve bu yaklaşım, alanda çalışma yapacak araştırmacıların dine yönelik tutumlarını etkilemiştir. Bununla birlikte ilerleyen dönemlerde dindarlık ve ruh sağlığı arasında olumlu bir ilişki olduğu üzerine birçok deneysel veri ortaya çıkmıştır. Bu veriler, DSM III’teki olumsuz referansların DSM IV’te ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bu süreçte Rodney Stark ve Jeff Levin’in bu konuya tarafsız bir şekilde yaklaşmaları, aynı zamanda Kenneth I. Pargament, Harold G. Koenig, Michael E. McCullough ve David B. Larson gibi isimlerin eserleriyle olan katkıları, din ve ruh sağlığı ilişkisi üzerine yapılan önyargılı yaklaşımların kırılmasında etkin rol oynamıştır. Günümüz ruh sağlığı-din ilişkisine yönelik çalışmalar, geçmişe nazaran daha titiz, dengeli ve kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda, çalışmaların çift boyutlu olarak, dinin hem sağlıklı olan yönlerine hem de olmayan yönlerine odaklandığı görülmektedir. Bu yaklaşımın, bundan sonraki çalışmalara da ışık tutacağı söylenebilir. Bütün bu gelişmeler, ruh sağlığı araştırmacılarının din ve maneviyat konusuna olan ilgilerinin artması gerektiğini de göstermektedir.

Anahtar sözcükler- Ruh sağlığı, din, dindarlık, maneviyat, anlam arayışı



Makalenin gelişi: 17.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Orijinal yayın: Marks, L. D. (2006). Mental health, religious belief, and “the terrifying question”. *Journal of Child and Family Studies*, 15(2), 135-141.

** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, e-posta: agecioglu@cu.edu.tr

Tim Burton'un son filmi olan *Büyük Balık*'ta (Big Fish), Albert Finney'in canlandirdiğı, genellikle inanılması güç olayları uzun ve kendinin de içinde yer alacak şekilde anlatmaya meyyal karakter Edward Bloom, filmdeki bir yemek sahnesinde, Kongo'daki vahŖi papağanların din hariç politika, sinema, moda vb. her konuda tartiŖtiklerini söyler. Oğlu kuŖkuyla "Neden din hariç?" diye sorunca babası Ŗöyle cevap verir: "Çünkü din hakkında konuşmak kabalıktır. Kimi inciteceğini bilemezsin."

Son 150 yılın kayda değer bir bölümünde, birçok sosyal bilimcide bu düşünceyi yankı bulduğu ve onların, araŖtırmalarında dine yer vermekten kaçındıkları görölmektedir. Bununla birlikte dindarlık ve ruh sağlığı arasında güçlü bir ters yönlü iliŖkinin olduğunu varsayanların oluŖturduđu, sesini epeyce duyuran bir grup da vardı. Karl Marx için din, insanların afyonuydu. Albert Ellis dini, psikopatolojinin bir formu olarak görüyordu. Freud ilk dönem çalıŖmalarında dini saplantılı evrensel bir nevroz olarak tanımlıyordu. Hatta Freud (1927, s. 88) bir defasında dini sarhoŖ edici bir "içki", "zehir", "üstesinden gelinmesi gereken çocuksuluk" olarak ifade ediyordu (Bahsedilenler eserin aynı sayfasında geçmektedir). Dine yapılan bu tenkitler deneysel bir veriye dayanmasa da, bu eleŖtiriler ruh sağlığı uzmanlarının ve araŖtırmacılarının dine bakıŖını etkilemiŖti. Bunun sebebi belki de verilerin eksik olduğu yerde dogmaların bir doktrin haline gelebilmesidir.

1990'lı yılların baŖlarında DSM III'ün yeniden gözden geçirilmesi, dindarlık ve dinî inanca yapılan olumsuz referansların yinelendiğini göstermiŖtir. Bununla birlikte bu olumsuz referanslar, DSM IV'te ortadan kaldırılmıŖtır. Peki neden? Ruh sağlığı uzmanlarının tutumundaki ani deđiŖimden kaynaklı değil elbette. Doğruyu söylemek gerekirse psikologlar, halen Amerika'daki en az dindar gruplardan biri olarak kalmaya devam ediyorlar (Stark & Finke, 2000). Bu ani deđiŖim, -kısmen de olsa- dinî katılım ile ruh sağlığı arasındaki iliŖki üzerine önemli miktarda deneysel verinin ortaya çıkması ve bu verilerin büyük kısmının DSM III'teki din karŖıtı tutumu desteklememesi sebebiyle meydana gelmiŖtir.

DİN ÜZERİNE YAPILAN RUH SAĞLIĞI ARAŞTIRMALARI

1971 yılında yaptığı deneysel çalışmasında sosyolog Rodney Stark, dinin ruh sağlığının zıddı olduğu hipotezini öne sürdü. Onun vardığı sonuç, dinî bağlanmanın psikopatolojiyle anlamlı düzeyde ilişkili olduğunu söylüyordu. Ancak ne var ki bu ilişki ters yöneydi. Bundan tam 35 yıl sonra Stark, Amerika'nın en önde gelen din sosyologlarından biri olmuştur ve kariyerini, din karşıtlığının dini destekleyen fikirlerle yer değiştirmesine yardım eden, yüksek nitelikli verilere sahip titiz çalışmalar ortaya koyarak oluşturmuştur. Stark kendini “inanma kabiliyetinden yoksun” olarak bulan bir ateist olsa da, onun 1971'deki çalışması ve ondan sonra gelen çalışmaları, deneysel temelli bir tarafsızlık anlayışını teşvik etmek suretiyle dine dair önyargılı düşüncenin değişiminde kilit bir rol oynamış, ayrıca örnek gösterilen çalışmaları ve şakayla karışık söylediği “arsız köylü ateizminin artık bilimde yeri yoktur” gibi iğneleyici sözleriyle, halen teşvik ettiği bir etik anlayışını da ortaya koymuştur (Stark & Finke, 2000, s. 14)

Din Üzerine Yapılan Ruh Sağlığı Araştırmalarının Latens¹ Dönemi

Stark'ın 1971 yılında din-ruh sağlığı ilişkisi üzerine yazdığı makale öncü bir çalışma olsa da hemen akabinde bu makaleyi takip eden çalışmalar ortaya çıkmadı. 1970'li yıllarda ve 1980'lerin başında, tek tük araştırmacı din ve ruh sağlığı arasındaki bağlantıyı kısmen de olsa incelemeye başladı; ancak bu kıvılcıktan, bu konu üzerine yapılacak çalışmalarda ani bir artışa dönüşmedi. Din ve ruh sağlığı konusuna öncülük eden çalışmacı Jeff Levin (2001) geçmişe atıf yaparak şöyle demiştir: “Din ve (fiziksel veya ruhsal) sağlık arasındaki bağlantıyı aktif bir şekilde araştıranlar olarak tek bir konferans masasını doldurabileceğimiz bir dönem vardı [takriben 1985]. Ama çok küçük bir masa.” (s. viii). Levin'in işaret ettiği bu küçük araştırmacı grubu, on yıl boyunca pek bilinmedi ve gölgede kaldı. Din-ruh sağlığı bilgi tabanına dayalı bir dernek kurulmuş olmasına rağmen, Levin'in kadrosundaki bu araştırmacılar, 1995'in sonlarına kadar dine hâlâ “alan dışı bir konu” olarak bakıyorlardı. Din

¹ Latens; gizlilik, durgunluk, gecikme, bekleme, yataklık süresi, henüz ortaya çıkmamış olma, gizli olarak var olma, etkisini henüz göstermeme gibi anlamlara gelmektedir. Yazar “latens dönemi” ifadesiyle, o dönemde ruh sağlığı-din çalışmalarının henüz belirgin ve etkin bir duruma gelmediğini kast etmektedir. Latens dönemi, Freud'un psikoseksüel gelişim kuramında, gelişim dönemlerinden birine de adını vermiştir. (ç.n.)

ve ruh sağlığı arasındaki ilişki hâla olgunlaşmamıştı ve profesyonel olarak da hâla tehlikeli bir çalışma alanıydı.

Alanı Değiştiren Üç Adet Din ve Ruh Sağlığı Çalışması

1997 yılında Kenneth Pargament'in *Din ve Başa Çıkmanın Psikolojisi* (*The Psychology of Religion and Coping*) adlı eseri, din ve ruh sağlığı alanının gelişimindeki artışı gösteren bir işaretti. Pargament bu çalışmasında, başa çıkma ile ilgili ortaya çıkan çok çeşitli konuların teori, araştırma ve uygulamalarını sistematik bir şekilde harmanlamıştı. Bu harmanlama sonucu ortaya çıkan eser, William James'in (1902) *Dinî Tecrübenin Çeşitliliği* (*The Varieties of Religious Experience*) adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde anlattığı dinî inancın hem sağlıklı zihni yapılanma (healthy-minded) hem de hasta ruhlu (sick-souled) olabileceği yönündeki gözlemlerini yansıtmaktaydı. Yani Pargament "Hangi dinî başa çıkma tarzları faydalıdır (ve) hangileri zararlıdır" tarzında sorular sormuştur. Bu ve buna benzer diğer sorulara cevap vermek için Pargament, 200'ün üzerinde çalışmadan (bu çalışmaların her biri kendi kitabının ekler kısmında gözden geçirilmiş ve kısaca sunulmuştur) yararlanmış ve dinî inancın bağlamsal ve yenilenerek dengeli hale getirilmiş bir tasvirini ortaya koymuştur. Gerçekten de Pargament bu veriyi dinin yararlı olabileceği yolları göstermek için (mesela bazı hasta yakınlarına manevî destek ve cemaat desteği sunarak veya bazı kanser hastalarının durumunda onlara "olumlu yeni bir dinî bakış açısı" oluşturmayı teşvik ederek) kullanmıştır. Bununla birlikte o, dinin zarar verici olabileceğini gösteren diğer bazı çalışmalardan da (örneğin din adamları veya cemaatin, kendisini "hayal kırıklığına uğrattığını ya da yüzüstü bıraktığını" düşünen veya yaşamdaki trajedileri Tanrının bir cezası olarak görmek suretiyle "olumsuz bir dinî bakış açısı" oluşturmaya kendini kaptıran insanlardan) bahsetmiştir. Kısacası, *Din Psikolojisi ve Başa Çıkma* isimli eser, din ve ruh sağlığı ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların daha dengeli ve diyalog içinde olan bir yere taşınmasına yardım etmiştir.

1998 yılında, etkili bir şekilde düzenlenen *Din ve Ruh Sağlığı El Kitabı* (*Handbook of Religion and Mental Health*), Harold Koenig tarafından piyasaya sürülmüştür. Bir önceki yıl Pargament tarafından ortaya konan temelden faydalanan bu eser, dinin çeşitli ruh sağlığı meseleleri üzerine etkisini incelemek için psikolojik başa çıkmanın çok daha ötesine doğru genişlemiştir. Bu genişleme (a) akıl hastalığı sosyolojisi, (b) kişilik, (c) depresyon, (d) kaygı (özellikle

ölüm kaygısı), (e) psikozlar (şizofreni, deliryum, demans ve diğer başlıca duygudurum bozuklukları) ve (f) madde bağımlılığı ve iyileşme gibi konuları içermekle beraber bunlarla da sınırlı değildir. Alan, bu konular üzerine yapılan ilgili çalışmanın kategorik bir incelemesine imkân vermese de, Koenig’in bu eserinde Levin ve Chatters (1998), din ve ruh sağlığı çalışmaları üzerine yaptıkları genel bir değerlendirmede şöyle demişlerdir: “Dinî etkinliklere katılım, ruh sağlığı çıktıları üzerinde hem önleyici hem de terapötik etkilere sahiptir.” Bununla birlikte Pargament gibi Levin ve Chatters da bu konuda uyarılar eklemekte ve konunun kendi bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir.

Alan için Pargament ve Koenig’in kitapları kadar değerli olan, bugüne kadar din ve ruh sağlığı çalışmalarında en önemli dönüm noktası belki de Koenig, McCullough ve Larson’un editörlüğünü yaptığı *Din ve Sağlık El Kitabı* (2001) (*Handbook of Religion and Health*) olabilir. 700 sayfanın üzerinde olan eser, 1200’ün üzerinde çalışma ve 400’ün üzerinde de değerlendirmenin eleştirel ve metodolojik analizini sunmaktadır. Dolayısıyla din ve ruh sağlığı bağlantısı üzerine yapılacak gelecekteki çalışmalar için deneysel bir temel sağlamaktadır. Bu eser fiziksel sağlıktan çok detaylı bir şekilde bahsetmiş olsa da, çalışmada yer alan bölümlerden 10’u din ve *ruh sağlığı*nın değerlendirilmesi ve tartışılmasına ayrılmıştır. Ruh sağlığına dair literatür taramasını içeren bu 10 bölümü takiben elde edilen önemli sonuçlar şunlardır:

1. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların %80’inden fazlasında, dindarlık ile geleceğe yönelik daha umutlu ve iyimser olma arasında pozitif bir ilişki vardır.
2. Din ve iyi oluş üzerine yapılan 100 çalışmanın yaklaşık %80’inde, bir ya da daha fazla anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir.
3. 16 çalışmanın 15’inde, daha fazla dinî katılımı hayattan daha fazla amaç/anlam hissetme arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.
4. Din ve özsaygı üzerine yapılan 29 çalışmanın 16’sında, dinî katılım düzeyi yüksek olanların daha yüksek özsaygı düzeylerine sahip oldukları tespit edilmiştir (Geriye kalan 13 çalışmanın 10’u herhangi bir bulguya ulaşamazken, 2’si karışık sonuçlar elde etmiş, 1’i ise negatif bir ilişki tespit etmiştir).

5. Yas ile başa çıkma üzerine yapılan 17 çalışmadan 8'i, daha dindar olanların bu sürece daha iyi uyum sağladıklarını tespit etmiştir (Kalan çalışmalardan 5'i herhangi bir bulgu elde edemezken, 3' karışık bulgulara ulaşmış, 1'i ise olumsuz yönde ilişki tespit etmiştir).
6. Sosyal destek üzerine yapılan 20 çalışmanın 19'unda, din ile ilgili değişkenlerden biriyle daha fazla sosyal destek arasında en az bir adet istatistiksel olarak anlamlı ilişki bulunmuştur.
7. Din-depresyon ilişkisi üzerine kesitsel ya da boylamsal olarak gerçekleştirilen 93 çalışmanın 60'ında, bir dine mensup olanlar arasında depresyonun daha düşük olduğu belirlenmiştir (Kalan çalışmaların 13'nde herhangi bir bulguya rastlanmazken, 16'sı karışık bulgular tespit etmiş, 4' ise dindarlık arttıkça depresyon düzeyinin arttığını bildirmiştir).
8. İntihar oranları ve dinî katılım arasındaki ilişkiyi inceleyen 68 çalışmanın 57'sinde, dindarlık düzeyi daha yüksek olanlar arasında intihar oranının daha düşük olduğu bulunmuştur (Kalan çalışmaların 9'unda hiçbir bulguya rastlanmazken, 2'si karışık bulgular tespit etmiştir).
9. Klinik deneme çalışmalarının %86'sı, dinî katılımı daha yüksek olanlar arasında kaygı ve korku düzeyinin daha az olduğunu tespit etmiştir.
- 10.86 Çalışmadan 76'sı, daha dindar katılımcılar arasında alkol kullanımı veya istismarının anlamlı düzeyde daha düşük olduğunu belirlemiştir (6 çalışma hiçbir bulguya ulaşamazken, 2 çalışmada karışık bulgular tespit edilmiş, 2 çalışma ise daha dindar katılımcılar arasında istismarın daha yüksek olduğunu göstermiştir).
- 11.52 Çalışmanın 48'inde, daha dindar olanlar arasında madde istismarının anlamlı düzeyde daha düşük olduğu görülmüştür.
- 12.36 Çalışmanın 28'inde, daha dindar olanlar arasında suç ve suçluluk oranlarının anlamlı düzeyde daha düşük olduğu tespit edilmiştir (Kalan çalışmalardan 6'sı herhangi bir bulguya rastlanmazken, 1 çalışma karışık, 1 çalışma da tersi yönde bulgular tespit etmiştir).

Yukarıdaki genel değerlendirme, yüzlerce din ve ruh sağlığı çalışmasının geniş bir portresini vermekle birlikte açıkça görülmektedir ki bu çalışmaların kalitesi oldukça değişmektedir. Kitabın son bölümünde Koenig ve meslektaşları, inceledikleri ve başvurdukları çalışmalar için “kapsamlı bir araştırma deseni, örneklem seçme yöntemi, dindarlık ölçeğinin niteliği, istatistiksel analizin niteliği ve çalışmaların yorumlanması”nın oranlarını detaylı bir şekilde sunmaktadır (Koenig vd., 2001, s. 513). Bu kritik analizler, şimdye kadar hangi çalışmaların yapıldığını keşfetmede, bu çalışmaların ne düzeyde titizlikle yapıldığını belirlemede, geçmişte yapılan çalışmaların güçlü yanlarını alan (ama aynı zamanda geçmişteki çalışmaların hatalarına düşmeyen) gelecekte yapılacak çalışmaları tasarlamada çok değerli bir kılavuz olmaktadır. Kısaca bu kitap, ruh sağlığı alanına ufuk açıcı katkılar sunmaktadır.

DİN VE RUH SAĞLIĞI ÜZERİNE ORTAYA ÇIKAN ARAŞTIRMALAR

Yeni yayınlanan, Editörlüğünü Paloutzian ve Park (2005) tarafından yapılan ve yeni yayınlanan *Din ve Maneviyat Psikolojisi El Kitabı (Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality)*, din psikolojisine yaklaşımların bir tetkikini yapmanın yanı sıra dinin yaşam boyu etkisi üzerine yapılan muhtelif tartışmalara da katkı sağlamıştır. Bu kitaba ek olarak *Dünyadaki Dinî Geleneklerin Perspektifinden Hareketle Çocukluk ve Ergenlik Dönemi Maneviyatının Eğitimi (Nurturing Childhood and Adolescent Spirituality: Perspective from the World's Religious Tradition)* (Yust, Johnson, Sasso, & Roehlkepartain, baskıda) ve *Çocukluk ve Ergenlikte Manevî Gelişimin El Kitabı (The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence)* (Roehlkepartain, King, Wagener, & Benson, 2005) adlarıyla yayına hazırlanan iki eser, hayatın erken dönemlerine odaklanmak ve dünya inançlarını geniş bir yelpazede incelemek suretiyle bu disiplinin genişlemesini ve güçlenmesini sürdürmüştür. Diğer birçokları arasında bu üç eser, ruh sağlığı ve gelişim ile din ve maneviyat arasındaki ilişki üzerine yapılan mevcut araştırmaların nicelik, nitelik ve miktar açısından arttığının bir kanıtıdır.

Ruh Sağlığı ve Din İlişkisini Ele Alan Anaakım Dergiler

Yukarıda bahsedilen önemli eserlerin ortaya çıkışına ek olarak 1990'ların sonu ve 21. yy.'ın ilk birkaç yılı, din, maneviyat ve ruh sağlığını konu edinen bir dizi özel sayıyı beraberinde getirmiştir. Bu cereyan daha küçük dergilerle başlamış olsa da 2003 yılı itibariyle oldukça öne çıkan *American Psychologist* dergisi, din ve maneviyat üzerine odaklanan ve dönüm noktası olacak bir sayı yayınladı. Din ve ruh sağlığı arasındaki bağlantı, en azından sosyal bilim ana akımında yer alan bazı dergilerin dikkatini nihayet üzerine çekmişti. Din ve maneviyat konularına oluşan dergi merkezli bu ilgi, *Research on Aging* (2009 yaz sayısı) dergisinin din üzerine özel bir sayı çıkarmasıyla devam etti. Böylece bu dergi, 1998'den bu yana dinin araştırılmasına özel bir sayı ayıran en az 9. sosyal bilimler dergisi olmuştur (Marks, 2005).

Din Neden Önemlidir?

Din ve ruh sağlığı konusu ile bağlantılı olarak belki de temel sorun, filozofları ve insanoğlunu başlangıçtan beri rahatsız eden "sarsıcı soru"ya dinin tatmin edici bir cevap verip veremeyeceğidir. O sarsıcı soru ise şudur: "Yaşam, bu dünya hayatından mı ibarettir?" Bu sarsıcı sorunun kendisi sosyal bilimlerin dışına kadar uzansa da W. I. Thomas'ın "algı gerçekliktir" iddiası, araştırmacıları bazı algı-temelli davranışlarla sağlık (ruh ve beden sağlığı) arasındaki ilişkiyi incelemeye yöneltmiştir. Daha önce ele alındığı üzere mevcut sonuç, tekrarlanan çalışmalarda dinî katılımın çeşitli yönleriyle sağlık arasında bazı korelasyonların olduğunu göstermektedir. Bu korelasyonlar, dindarlık düzeyi yüksek insanların çoğunlukla orta seviyeden yüksek seviyeye doğru sıhhi farklılıklar sergiledikleri yönündedir. Buna çarpıcı bir örnek Hummer, Rogers, Nam ve Ellison'un (1999) yaptıkları çalışmada ortaya konulmuştur. Bu çalışmada haftada birden fazla ibadet merasimlerine katıldığını belirten Amerikalıların, hiç katılmayanlara nispetle (sağlık seçiciliği değişkeni kontrol edildikten sonra bile) 7.6 yıl daha uzun ömürlü oldukları tespit edilmiştir. Bu oran başka bir çalışmada, Afro-Amerikalılar arasında 13.7'ye yükselmektedir (krş. Marks, Nesteruk, Swanson, Garrison, & Davis, 2005). Ne var ki ruh sağlığı konusunda benzer şekilde çarpıcı farklılıkların tespit edildiğini söylemek fazla zorlama olacaktır. Bununla birlikte daha önce sunulan ruh sağlığı-din literatürünün özeti, son zamanlarda araştırmacıların din ve maneviyata olan ilgisinin artması gerektiğini göstermektedir. Özetleyecek olursak, araştırma

sonuçlarından elde edilen veri tabanının şuna işaret ettiği görülmektedir: Bi-reylerin bahsi geçen sarsıcı soruya dinle nasıl cevap verdikleri, ruhsal ve fiziksel birçok sağlık alanını etkileyebilmektedir.

Sonuç

Muhtelif çalışmalara bakıldığında görülmektedir ki, din ve ruh sağlığı arasındaki ilişki, şu anda her zamankinden daha titiz, dengeli ve kapsamlı bir değerlendirmeye tabi tutulmakta ve bu değerlendirme dinin sağlıklı olan ve olmayan yönleri ile dışavurumlarına odaklanmayı da içermektedir. Gelecekteki araştırmacılar, James, Pargament ve Koenig’in açtıkları yoldan gitmeyi başaracaklardır. Onlar bu başarıyı, yalnızca dinî inancın faydaları veya zararları olup olmadığını deneysel olarak inceleyerek değil, aynı zamanda hangi inanç türleri ve ifadelerinin ruh sağlığına yardım ettiğinin veya onu ktleştirdiğinin yanı sıra bu inanç türleri ve ifadelerini nasıl ve neden böyle değerlendirdiklerini keşfederek de yakalayacaklardır. şayet disiplinlerimiz, sağlıklı ve sağlıksız insan zihnini -onun karşılaştığı güçlükleri ve kazandığı zaferleri de kapsayacak tarzda- en iyi şekilde anlamak zorundaydı, araştırmacılar olarak bizler, insan ırkının evrensel olarak, nihaî anlamda ise kişisel olarak bu sarsıcı soruyla mücadelesinde dinî inancın rolünü görmezden gelemeyiz.

Kaynakça

- Freud, S. (1927). *The future of an illusion*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hummer, R., Rogers, R., Nam, C., & Ellison, C. G. (1999). Religious involvement and U.S. adult mortality. *Demography*, 36, 273–285.
- James, W. (1902/1982). *The varieties of religious experience*. New York: Penguin.
- Koenig, H. G. (Ed.) (1998). *Handbook of religion and mental health*. San Diego: Academic.
- Koenig, H. G., McCullough, M. E., & Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Levin, J. (2001). Foreword. In H. G. Koenig, M. E. McCullough, & D. B. Larson (Eds.), *Handbook of religion and health* (pp. vii–viii). New York: Oxford University Press.
- Levin, J., & Chatters, L. (1998). Research on religion and mental health: An overview of empirical findings and theoretical issues. In H. G. Koenig (Ed.), *Handbook of religion and mental health* (pp. 34–51). San Diego: Academic.
- Marks, L. D. (2005). Religion and bio-psycho-social health: A review and conceptual model. *Journal of Religion and Health*, 44, 173–186.
- Marks, L. D., Nesteruk, O., Swanson, M., Garrison, M. E. B., & Davis, T. (2005). Religion and health among African Americans: A qualitative examination. *Research on Aging*, 27, 447–474.
- Paloutzian, R. F., & Park, C. L. (2005). *Handbook of the psychology of religion and spirituality*. New York: Guilford.
- Pargament, K. I. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, and practice*. New York: Guilford.
- Roehlkepartain, E. C., King, P. E., Wagener, L., & Benson, P. L. (2005). *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Stark, R. (1971). Psychopathology and religious commitment. *Review of Religious Research*, 12, 165–176.
- Stark, R., & Finke, R. (2000). *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Thomas, W. I. (1981). *Social behavior and personality*. New York: Greenwood.
- Yust, K., Johnson, A. N., Sasso, S. E., & Roehlkepartain, E. C. (in press). *Nurturing childhood and adolescent spirituality: Perspectives from the world's religious traditions*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Mental Health, Religious Belief, and “The Terrifying Question”

Citation / ©-Marks, L. D. (2017). Mental Health, Religious Belief, and “The Terrifying Question”, translate: Ahmet Rifat Geçioğlu, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 443-453.

Abstract- *Since the very beginning of existence, mankind is seeking answers to a frightening question whether this life is all there is and the “religion” is the primary answer given to it. Although this is the reality, for a fair portion of the past 150 years, social scientists have approached religion cautiously and have refrained from referring it in their researches. In the beginning, theories that are not based on empirical data -such as Freud’s- suggested that there is a negative relationship between religion and mental health, and thus influenced the attitude of researchers towards the religion in this field. In the following periods, however, many empirical data have emerged on the positive relationship between religiosity and mental health. This empirical data led to the removal of negative references in DSM III in DSM IV. In the process, Rodney Stark’s and Jeff Levin’s approaches to this issue in an objective manner, as well as the contributions of works by names such as Kenneth I. Pargament, Harold G. Koenig, Michael E. McCullough, and David B. Larson, have played an active role in breaking the prejudiced approaches to relationship between religion and mental health. Recent studies about this issue are subjected to a more rigorous, balanced and comprehensive evaluation than in the past. In this context, it is seen that recent studies focus on both healthy and unhealthy aspects of religion. It can be said that this approach will also shed light on future works. All these developments also show that researchers studying mental health need to increase their attention to religion and spirituality.*

Keywords- *Mental health, religion, religiosity, spirituality, search for meaning*

İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru*

Denis SHESTOPALETS**

Çev. Arş. Gör. Talip DEMİR***

Atıf / ©- Shestopalets, D. (2017). İslam'ın Sekülerleşmesi: Kapsamlı Bir Analize Doğru, çev. Talip Demir, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 455-479.

Öz- İslam ve sekülerleşme arasındaki ilişki, İslam'ın modern dünyaya adaptasyon sürecinin kendine has özelliklerini anlama noktasında büyük merak uyandıran bir problemdir. Her şeyden önce, sekülerleşmenin İslam dünyasına girişi, onun yalnızca Müslüman toplumların tedrici olarak evrimleşmelerinin bir sonucu olmadığı, aynı zamanda sekülerist ideolojiyi savunan Batı tarzı politik rejimleri beraberinde getirdiği ve bunu topluma yukarıdan dayattığı için çağdaş İslami hareketlerin sekülerleşme konusuna son derece olumsuz bakmaları rastlantı değildir. Ancak İslam toplumlarının kendine has özelliklerini anlamak için, daha evvel yapılan çalışmalarda görülen klasik "medeniyetler çatışması" çerçevesinden daha derinlere inmek gerekecektir. Başka bir deyişle, bilim adamlarının ilgi odağını İslam ve sekülerizm arasındaki mücadeleden ziyade, İslam ve sekülerleşme arasındaki ilişkiyi incelemeye yöneltmek gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, İslam toplumlarının sekülerleşmeye doğru giden doğal evrimini tespit etmek ve İslam ile sekülerleşmenin temel dinamiklerinin birbirleriyle ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymak için, Dünya Değerler Araştırmasının verilerine dayanarak kapsamlı ve teorik temelli bir bakış açısının üzerinde durulacaktır.

Anahtar sözcükler- İslam, sekülerleşme, Dünya Değerler Araştırması

Makalenin gelişi: 17.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Східний світ (Oriental World), 2014, No 1, pp: 147-160.

** A. Krymsky Institute of Oriental Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine.

*** Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, e-posta: talipdemir83@gmail.com

§§§

İslam ve sekülerleşme arasındaki ilişki, İslam'ın modern dünyaya adaptasyon sürecinin kendine has özelliklerini anlama noktasında büyük merak uyandıran bir problemdir. İslam'ın, Hristiyanlığın Batıda tecrübe ettiği şekilde sekülerleşip sekülerleşmediği sorusunu yanıtlamak, İslam'ın Kuzey Amerika ve Avrupa'da yerleşmesinin yanı sıra Müslüman toplumların gidişatını belirleme noktasında yardımcı olabilir.

Her şeyden önce, sekülerleşmenin İslam dünyasına girişi, onun yalnızca Müslüman toplumların tedrici olarak evrimleşmelerinin bir sonucu olmadığı, aynı zamanda sekülerist ideolojiyi savunan Batı tarzı politik rejimleri beraberinde getirdiği ve bunu topluma yukarıdan dayattığı için çağdaş İslami hareketlerin sekülerleşme konusuna son derece olumsuz bakmaları rastlantı değildir. Ancak İslam toplumlarının kendine has özelliklerini anlamak için, daha evvel yapılan çalışmalarda görülen klasik “medeniyetler çatışması” çerçevesinden daha derinlere inmek gerekecektir. Başka bir deyişle, bilim adamlarının ilgi odağını İslam ve *sekülerizm*¹ arasındaki mücadeleden ziyade, İslam ve *sekülerleşme* arasındaki ilişkiyi incelemeye yöneltmek gerekmektedir.

Ancak sorunun bu boyutu, din sosyologları tarafından kısmen ihmal edilmiştir. Bu konuda bir örnek [bile] yeterli olacaktır. Sekülerleşmeyle ilgili analizlerinde hem Dobbelaere (2009: 611-612) hem de Stark (1999: 267-268), Müslüman toplumlardaki sekülerleşme süreciyle ilgili analizlerinin hiçbiri bir diğerinden daha tatmin edici olmayan bazı bilim adamlarının çalışmalarından (bkz. Pace, 1998; Tamney, 1979) daha farklı sonuçlar ortaya koyarken bile İslam'ı ayrı bir inceleme konusu olarak ele alınamamaktadır.

Dolayısıyla bu noktada, İslam toplumlarının sekülerleşmeye doğru giden doğal evrimini tespit etmek ve İslam ile sekülerleşmenin temel dinamikle-

¹ Bu konuda çok sayıda bilimsel yayın bulunmaktadır. Örneğin bkz. Hoebink M. Thinking about Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization // Arabica. – 1999. – Vol. 46/1. – P. 29–62; Islam and Secularism in the Middle East (ed. J. Esposito). – London, 2000; Kramer G. Islam and secularization // Secularization and the world religions (ed. Hans Joas). – Liverpool, 2009. – P. 108–122; Najjar F. M. The debate on Islam and secularism in Egypt // Arab Studies Quarterly. – 1996. – Vol. 18/2. – P. 1–21; Roy O. Secularism confronts Islam. – N. p.: Columbia University Press, 2007.

rinin birbirleriyle ne tür bir ilişki içerisinde olduğunu ortaya koymak için kapsamlı ve teorik temelli bir bakış açısının üzerinde durmak gerekmektedir. Böyle bir analiz, ayrıca, araştırmacılara sekülerleşme paradigmasının evrenselliği ya da batılı olmayan toplumlara uygulanabilir olup olmadığı konusunda daha iyi karşılaştırma yapabilmeleri için iyi bir veri sağlayacaktır.

Metodoloji

Bu araştırmada hedeflediğimiz amaçlara ulaşabilmek için aşağıdaki metodolojik yaklaşımlar geliştirilmiştir.

Teorik düzeydeki analizlerde, sekülerleşme paradigmasının başlıca özelliklerinin (örneğin sosyal farklılaşma, sosyalleşme ve rasyonelleşme) Müslüman toplumların sosyal yapısı ve İslamî öğretiyile nasıl bir ilişkisinin olduğunu görmek için P. Berger, B. Wilson, K. Dobbelaere, S. Bruce ve diğerlerinin fikirleri kullanılacaktır. Dobbelaere'in ortaya koyduğu tabloya göre, İslam'ın sekülerleşmesi kapsamlı olarak üç düzeyde ele alınabilir: sosyal, örgütsel ve bireysel. Ancak burada söz konusu bu üç düzey, Peter Berger'in sekülerleşmeyi *sosyal-yapısal* (sosyal ve örgütsel düzey) ve *bilincin sekülerleşmesi* (bireysel düzey) şeklinde ele aldığı ayrım doğrultusunda ikiye indirgenebilir. Dahası B. Wilson ve S. Bruce'a baktığımızda "sekülerleşmenin her şeyden önce toplumsal düzeyde bütün toplumu ilgilendiren sosyal-yapısal bir süreç (dinin sosyal öneminin azalması)" olduğunu iddia ediyoruz.

Kişisel dindarlık (bireysel düzey) söz konusu olduğunda, bu araştırmanın hipotezi ne dinin mutlak düşüşü ne de görünürlüğünün azalması üzerine kurulmuştur. Berger'e baktığımızda, bireysel dindarlığın zayıflamasını zorunlu ayırt edici niteliklerinden ziyade-toplumsal düzeyde gerçekleşen sekülerleşme sürecinin bir yan etkisi olarak ele alıyoruz (Berger, 1969: 127-153). Bu bağlamda çağdaş Müslüman toplumlardan elde edilen anket verileri, dinî meseleler karşısında insanların tutumlarında bir değişikliğin olup olmadığını ya da anlam hiyerarşisinin mevcut durumunu kontrol etmek ve dinin, muhataplarının bilincindeki makuliyetini tespit etmek için kullanılacaktır. Başka bir ifadeyle asıl sorun, insanların bakış açılarını ve kürtaj, intihar, fahişelik gibi tartışmalı ahlaki konulara yönelik tutumlarını belirlemede dinî hükümlerin hala baskın olup olmadığıdır.

Sosyal araştırma verilerinin son derece faydalı olabileceği bir diğer önemli yöntem ise dinin sosyal rolüne, kamusal alanda işgal etmesi gereken

yere ve sosyal süreçler üzerindeki etkisinin kapsamına yönelik insanların tutumlarını ortaya çıkarmak amacıyla K. Dobbelaere tarafından önerilen *bölümleme endeksini (the index of compartmentalization)* belirlemektir (Dobbelaere, 1999: 241-242).

Ayrıca bu çalışmamızda, Dünya Değerler Araştırması'nın (1999-2006 yılları arasında yapılan beş adet) verileri kullanılacaktır. Seçmiş olduğumuz bu örneklemin verileri, ağırlıklı olarak Müslüman nüfusa sahip Mısır, Ürdün, Suudi Arabistan, İran, Türkiye ve Endonezya gibi bazı Orta Doğu ve Güney Asya ülkelerini içermektedir². Söz konusu bu veriler, seçilen metodolojik yaklaşım doğrultusunda, P. Norris ve R. Inglehart'ın sekülerleşmenin ölçümü (dinî katılım, dinî inançlar ve dinî değerler) yaklaşımından uyarlanan şemaya göre analiz edilecektir. Ancak bu noktada Dünya Değerler Araştırması'ndaki soruların, İslam'daki dini hizmetleri ve müminlerin kendine has niteliklerini göz önünde bulundurmadan hazırlanmış gibi görüldüğü sürece, dini pratikle ilgili sorunlara gönül rahatlığıyla uygulanamayacağını belirtmek gerekir. Bunun yerine biz, beyan dindarlığı (*declarative religiosity*) ya da kişilerin kendi dindarlıklarını nasıl değerlendirdiklerini ölçmeyi amaçlayan öz-dindarlık tanımlaması (*religious self-identification*) kategorisini kullanacağız³.

² Farklı ülkelerde uygulanan soru kâğıtlarında bazı soruların eksik olduğunu belirtmemiz gerekir. Buna ek olarak Dünya Değerler Araştırmasının 1, 4 ve beşinci dalgalarında nispeten farklı bazı sorular vardır. Ancak biz mümkün olduğu ölçüde beşinci dalga'nın verilerini kullanıyoruz. Karşılaştırma yapabilmek amacıyla verilerin analizine fazladan iki ülke dâhil edilmiştir: Ağırlıklı olarak Katolik nüfusa sahip Polonya ile genel olarak Ortodoks nüfusa sahip Ukrayna. Her iki ülke de, söylenilenlere bakılırsa, kendi bölgelerinde en yüksek dindarlık oranlarına sahip ülkelerdendir. Bu nedenle böylesi bir karşılaştırma, sekülerleşme sürecinin kendine has niteliklerini ve dünyanın farklı bölgelerinde tecrübe edilen sekülerleşme modellerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır.

³ Bu söylenenlere ek olarak, bu çalışmamızda yer alan verilerin analizinde kullanılan metodolojik yaklaşım, katılımcıların soru kâğıdındaki bir ifadeye maksimum ya da bazen minimum desteklerini yansıtan "uç fikirlerinin" özel önemine atıfta bulunmaktadır. Bu durum, kategorik fikirlerin dini bakış açısını en iyi şekilde yansıttığı ve sekülerleşmeden etkilenen ya da etkilenmeyen bilinç türünü ortaya koyması şartıyla, dini bilinç araştırmasıyla ilgili olduğu zaman konuyla çok daha ilişkili gibi görünmektedir. Bu nedenle biz; uç fikirlerin, tamamen ve ödün verilmeyen bir bağlılığa yönelik bir din gereksinimiyle örtüştüğünü savunuyoruz. Bunun aksine, ölçekteki diğer "uç" yanıtlar bilincin sekülerleşmesinin bir işareti olarak görülebilir: onlar belki de, bir kişinin fikirleri hakkında bilgi veren dinin yanında başka bir şeye de işaret ediyor olabilir. Diğer bir deyişle, bir katılımcının somut koşullardan ya da kendisinin kişisel tercih ve vizyonundan kaynaklanan fikirleri çeşitlilik gösterebilir. Örneğin din, bir bireyin anlam hiyerarşisinde mutlak bir şekilde baskın olduğunda ve onun dünya görüşünü tamamen kontrol ettiği zaman,

İslami öğretinin sekülerleşme teorilerinin merceğinden analiz edilmesi, aşağıda yer alan başlangıç düzeyindeki gözlemleri yapmaya imkan vermektedir.

1. Toplumsal düzeyde İslam ve sekülerleşme (sosyal-yapısal sekülerleşme)

Dinin toplumsal öneminin azalması

P. Berger ve B. Wilson'ın tanımına göre sekülerleşme süreci temelde dinin toplumsal düzeyde öneminin azalması ya da zayıflamasıdır. Ancak İslam söz konusu olduğunda bu, toplumun gidişatı üzerinde dinin kurumsal kontrolünün daha sınırlı seviyede olması anlamına gelmektedir. Buradaki temel husus, İslam'ın yalnızca kişinin manevi gelişimini amaçlayan dinî bir eğitim olmadığıdır- Gellner'in dediği gibi o, daha ziyade bir "sosyal düzen tasarımı"dır (Gellner, 1981: 1), yani toplumun nasıl yönetilmesi gerektiğinin düzenlenmesi İslami doktrin önemli bir bölümünü oluşturur. Bu nedenle, İslam açısından sekülerleşme yalnızca sosyal kontrolden (Ortaçağ toplumlarındaki güç ilişkilerinin kendine has yapısı nedeniyle Hristiyanlığın bir zamanlar sahip olduğu gibi) vazgeçmek değil, bilakis kendi doktrininin önemli bir bölümünün (insan yaşamının bireysel ve toplumsal yönlerini tamamen kuşatan evrensel ve bütüncül bir öğreti) kesilip atılması anlamına gelmektedir, kaldı ki bu öğretinin her bir bölümü Tanrı'nın iradesini eşit ölçüde yansıtmaktadır. Başka bir deyişle, Müslümanların gözünde İslam'ın sekülerleşmesi onun kimliğine vurulmuş ağır bir darbedir, ayrıca Hristiyanlık ve Yahudilik gibi dinler nezdinde sahip olduğu kendine özgü avantajının da kaybedilmesi anlamına gelmektedir. Hristiyanlığın tersine İslam, "kendisinin mezar kazıcısı" olabilecek olan düşünceleri kesinlikle tanımaz ve içermez (Berger, 1969: 129)⁴. Bu nedenle İslami öğretinin bütüncül karakteri, hatta daha da önemlisi Tanrı'nın kanunu olarak ilan ettiği çok sayıda sosyal norm ve düzenlemeler, İslam'ın sekülerleşmesine müsaade etmeyecektir; ya da tek kelimeyle sosyal meseleler söz

bir Ortodoks mümin kürtağın meşruluğu ile ilgili soruyu yanıtlarken "asla meşru değil" den başka bir yanıt veremez. Dolayısıyla bir katılımcının cevabı ne kadar belirsizse onun bilincinin sekülerleşmeden etkilendiğini iddia etmek de o kadar mümkündür.

⁴ Bunun Hristiyanlıktaki en açık örneği Matta 22: 21'de ifade edilen ilkedir: "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin".

konusu olduğunda, toplumu kendi haline bırakmayacaktır. Tarihsel süreçte bir “protesto aracı” olmasının yanı sıra Orta Doğu toplumlarında var olan birçok çağdaş rejimin seküler doğasına karşı verilen mücadelede İslam’ı en büyük güçlerden biri yapan unsurun, onun sekülerleşmeyi reddeden doğası olduğu varsayılabilir.

Ulaşılan bu yargının ima ettiği diğer bir husus da Avrupa’nın durumu-
dur, yani İslam hukukunu Avrupa’da uygulama problemi. Büyük Britanya dışında hiçbir yerde bu problem gündeme gelmemesine rağmen, Müslüman topluluklar sayıca çoğalıp kurumsallaştıkça, İslam hukukunu paralel ve yasal bir sistem olarak tanıtmaya çok daha fazla ilgi gösterecekleri varsayılabilir. Bazı Müslüman bilim adamlarının dikkat çektiği gibi şeriatın buyruklarını uygulamanın imkânsızlığı, Müslümanlar açısından gittikçe büyüyen duygusal bir rahatsızlık yaratmakta ve bu durum onları sosyal yabancılaşmaya sürüklemektedir (bkz: Nielsen,1999: 79).

Bu noktada, sosyal ve politik unsurların zamanla reddildiği (İsa’nın orijinal öğretisine pek uygun düşmese de) Hristiyanlığın aksine İslam’ın benzer unsurlarının onun en derin köklerine kadar uzandığı ve böylece öğretisinin ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla bu sosyal ve politik unsurların çıkarılması, kaçınılmaz olarak İslam’ın imajının yenilenmesi ve onun batılı seküler standartlarla kuşatılmış bir dine dönüşmesi anlamına gelecektir.

Fonksiyonel farklılaşma

Dinin sosyal öneminin azalmasının, Berger ve diğer sekülerleşme teorisyenlerinin düşüncelerinden hareketle, fonksiyonel farklılaşmanın doğrudan sonucu olduğu düşünülür; oysaki din (bu süreçte söz konusu diğer alt-sistemler üzerindeki kapsayıcı iddialarını kaybederek) “diğer alt-sistemlerin yanında bir alt-sistem haline gelir” (Dobbelaere, 2002: 166). Ne var ki bu durum, geçmişteki Müslüman toplumlara uygulandığında bilhassa yeni olan hiçbir şey söylemez. Örneğin Ira Lapidus, politik ve dini alt-sistemler arasındaki kurumsal farklılaşmanın Ortaçağ Müslüman toplumları için oldukça sıradan bir devlet meselesi olduğunu göstermiştir. Üstelik tüm sosyal norm ve düzenlemelerin kaynağındaki esas otorite olarak İslam’ın statüsüne de itiraz etmemiştir (Lapidus, 1975).

Konunun diğer önemli bir boyutu da sosyal-yapısal düzeydeki sekülerleşmenin, her şeyden önce dinin karmaşık örgütsel yapılara sahip, oldukça kurumsallaşmış formlarıyla ilgili olduğudur. Bu bağlamda, hem tarihi gelişim seyri hem de dini öğretisi (*religious teaching*) düzeyinde İslam'da bu tür bir yapının (kilise gibi) olmaması, sekülerleşme sürecine karşı onu daha bir korunaklı kılmıştır. İslam'ın tarihsel seyri içinde ortaya çıkan çeşitli örgütsel formlar (örneğin *medrese* gibi eğitim kurumları), İslam adına konuşma gibi özel bir hakka sahip olduğunu iddia eden ve Ortodoks bir rejim kurabilecek düzeyde merkezleşmiş hiyerarşik bir kurumsal yapıya hiçbir zaman dönüşmemiştir. Başka bir deyişle, İslam dünyasında oldukça güçlü bazı dini otorite merkezlerinin olduğu söylenebilir de (Mısır'daki el-Ezher gibi), İslam'daki kurumsal otorite, İslam hukukunun ya da teolojisinin farklı (çoğu zaman rekabet eden) ekollerini temsil eden çok sayıda küçük gruplara, örgütlere ve hareketlere dağıtılmıştır. İslam'ın bu kendine has niteliğinin, onu sekülerleşmenin şu anki menzilinin ötesinde konumlandığı ve onun Müslüman toplumlarda ilerlemesine karşı güçlü bir engel oluşturduğu söylenebilir.

İslam'da cemaatin rolü

Dinin sosyal öneminin azalmasının yanı sıra sekülerleşme kavramının dayandığı bir diğer önemli husus daha vardır. Wilson'un ifade ettiği gibi sekülerleşme; hem cemaatin kendisinin, hem de kolektif bilinç ve kendine has sosyal kontrol mekanizması gibi niteliklerinin yıkımını kolaylaştıran sosyalleşme süreçleriyle çok yakından ilgilidir.

Bu meselenin birinci boyutunu anlamak için, Müslüman toplumlarda sekülerleşme sürecinin yaşanıp yaşanmadığını ve sosyal yapının batılı bireyci toplumlara benzer bir hal alıp almadığını anlamak için çağdaş Müslüman toplumların derin bir niteliksel analizini gerektirir. Başka bir ifadeyle, şayet Wilson'ın varsayımı doğru ise, geleneksel sosyal yapının muhafaza edilmesi, İslam dünyasında sekülerleşme sürecine ciddi bir engel olarak görünebilir⁵.

⁵ Ne yazık ki burada, herhangi bir ön-genelleme yapmamıza imkân verecek sınırlı sayıda kaynak söz konusudur. Örneğin, alan verileri (başta Ortadoğu ve Yakındoğu Müslüman toplumlarının temsilcileriyle yapılan röportajlar), Ürdün'de toplumun kabilevi örgütlenmesine kadar geri götürülebilen cemaatçi yapıların hala, oldukça canlı bir şekilde, varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Bu belki, cemaatçi sosyal örgütlenmenin modernleşmeye eşlik eden sanayileşme ve gitgide artan kentleşme gibi yeni durumlarda bile hayatta kalabileceğinin bir kanıtı olarak görülebilir. Eğer

Geleneksel sosyal örgütlenmeyi bir kenara bırakırsak Müslüman toplumlarda geleneksel yapının korunmasına katkı sağlayan diğer bir boyut ise, İslam'ın cemaati oluşturan ve destekleyen güçlü iradesidir. Elbette ki bunun yalnızca İslami öğretiyeye has bir durum olmadığını söylemeye gerek bile yoktur. Ancak cemaatin, sosyal kontrolü sürdürmede hak iddiasında bulunmasından dolayı, İslam'da çok önemli bir yer işgal ettiği söylenebilir.

İslam'ın dini öğretisinde, kilise benzeri formel bir kurumun eksikliğini birçok açıdan telafi eden inananlar topluluğu *-ümmet-* önemli bir yer işgal eder. Dolayısıyla o, Müslümanlar için küresel bir kimlik ya da ortak payda işlevi gören bir kurum değil, bir cemaattir. Bu cemaatçi görünüm birçok İslami norm ve düzenlemede kendini gösterir. Örneğin İslam hukukunda dinden dönenler [irtidad, ç. n.] için uygulanan idam cezası, İslam'dan ayrılmanın yalnızca kişisel bir tercih ya da *tek başına* özel bir meseleden ziyade tüm Müslümanların birliğine ve güvenliğine yönelik büyük bir tehdit oluşturduğu gerekçesiyle meşru görülmüştür. İslam'ın cemaate yönelik vurgusu, farklı bir şekilde, çağdaş İslami uyanışın öne çıkan ideologlarından olan Seyyid Kutup (1906-1966) tarafından yazılan "Kuran'ın gölgesinde" adlı tefsirden bir pasajla da gösterilebilir. O şöyle yazar:

Bakara suresinin 193. ayetinde gösterildiği gibi İslam, gelecekteki varlığı ve istikrarı için, din adına yapılan baskıyı (*religious persecution*) ve dine karşı herhangi bir tehdidi gerçek bir savaştan çok daha tehlikeli görür. Bu büyük İslami ilkeye göre, inancın varlığını sürdürmesi ve muvaffak olması, bizatihi insan hayatının korunmasından çok daha önemlidir (Qutb, 2001: 351-352).

Bu durum göz önüne alınırsa, İslam açısından sosyal kontrolü sağlamanın ve güçlendirmenin bir yolu olarak cemaatin sürekliliğinin çok önemli olduğu söylenebilir. Buna karşılık sosyal süreçlerden etkilenip büyük oranda bireyselleşmiş bir toplumda İslam'ın buyruk ve normlarının birçoğunu, özellikle ahlaki düzenlemelerle ilgili olanları, etkin bir biçimde uygulamak çok zor olabilir. Dolayısıyla İslam, Müslüman toplumlardaki geleneksel sosyal yapılar (cemaatçi ya da kabileci) temel toplumsal yapılar üzerinde işlevsel olmaya devam ettiği sürece, sekülerleşme sürecine teslim olmayacaktır.

öyleyse, bu son varsayım sekülerleşme hipotezine doğrudan meydan okur ve "çoklu modernlikler" paradigmasını doğrular.

İslam hukuku sorunu: Ahlak ve rasyonellik

Yukarıda bahsedilen ilk iki nokta- sosyal kontrol üzerinde hak iddia etme ve cemaatçi sosyal yapılar- sekülerleşme sürecinin yolunda duran faktörlerden biri olan İslam hukukunun vizyonuyla çok yakından ilgilidir. “Gayri şahsi ve gayri ahlaki, rutin tekniklerle ve bilinmeyen yetkililerle ilgili bir mesele” (Wilson, 1976: 20) olma yolunda ilerleyen Batılı hukuk sistemlerinin tersine İslam hukuku (hukuki bir fenomen olarak *şeriat*), halen bariz bir biçimde şu anki batı toplumlarında özel alana ait olarak görülen (din seçme hakkı, zina, zorunlu kıyafet tarzı vb.) ahlaki normları içermektedir. Dahası *şeriat*, ilahi bir yaptırım olarak kabul edildiği müddetçe bu tarz ahlaki düzenlemeler reddedilemez ya da insan-yapımı kurallarla yer değiştiremez. Bu durum, *şeriatın* kanunlarla iç içe girdiği birçok Müslüman toplumun (Pakistan, Mısır, Nijerya, Sudan vb.) yanı sıra özellikle “İslami rejimle” yönetilen ülkelerde (Suudi Arabistan ve İran gibi) bariz bir şekilde görülmektedir.

Dolayısıyla İslam hukukunun, esnek ve iyi-gelişmiş bir hukuk sistemi olmasına rağmen, kendi sınırları ve toplumda dinsel buyrukların ağırlığını daim kılan öz-nitelikleri vardır. Bu durum, İslam'ın sekülerleşmesine karşı önemli bir bariyer oluşturur.

Ahlaki düzenleme meselesine ek olarak, rasyonellik sorunu da- ki Steve Bruce'a göre sekülerleşmenin en temel özelliğidir- karşımızda durmaktadır. Örneğin, Batı'daki modernleşme sürecinin bir parçası olarak rasyonelleşme, ekonominin ya da teknolojinin gelişimini engelleyen dinî norm ve prensiplerin ilga edilmesine geniş ölçüde katkıda bulunmuştur. Her ne kadar İslam, aklın otoritesini kabul eden ve onu temel alan oldukça rasyonel bir öğreti imajını sürdürse de, İslam hukukunda hiçbir şart altında değiştirilemeyecek olan birkaç ana ilke vardır⁶. Bu nedenle hiçbir rasyonel argüman, net bir biçimde formüle edilen Tanrı'nın iradesini saf dışı bırakamaz.

⁶ Örneğin faizli kredi yasağı (*riba*).

2. Bireysel düzey (bilincin sekülerleşmesi)

Anlam hiyerarşisi: Öz-dindarlık tanımlamaları, dini inançlar, dini değerler

Bireysel dindarlıktaki düşüş sekülerleşmenin temel özelliği olarak görülemez de, modernleşme sürecinin bireysel dindarlığı [sekülerleşmeye] yatkın hale getiren belirli koşulları vardır⁷. Bu nedenle sekülerleşme sürecinden (toplumsal düzeyde) etkilenmiş bir toplum, bireysel dindarlık düzeyinde belirli bir düşüş gösterebilir. Ancak, eğer bu ilke doğruysa, Dünya Değerler Araştırmasının verileri Müslüman toplumlarda sekülerleşmenin yaşanmadığını kesin bir şekilde kanıtlamaktadır.

Her şeyden önce katılımcıların öz-dindarlık tanımlamaları ya da beyan dindarlığı oranları yıllara göre oldukça yüksek ve sabit kalmaktadır. Örnekleme dâhil edilen tüm Müslüman ülkelerde (Türkiye ve İran hariç), Ukrayna (%18,3) ve Polonyalılarla (%47,8) oldukça zıt bir biçimde, “Din hayatımda çok önemlidir” diyenlerin oranının %90’dan fazla olduğu görülmektedir.

Tablo 1. Dinin hayattaki önemi (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | |
|-------------------------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Türkiye |
| Çok önemli | 47,8 | 18,3 | 94,7 | 95,4 | 90,6 | 78,5 | 94,5 | 96,1 | 74,7 |
| Oldukça önemli | 39,0 | 38,8 | 4,1 | 4,2 | 7,9 | 16,2 | 5,2 | 3,3 | 16,6 |
| Çok önemli değil | 10,4 | 27,7 | 0,9 | 0,2 | 1,3 | 3,9 | 0,2 | 0,4 | 6,2 |
| Hiç önemli değil | 2,8 | 15,2 | 0,3 | 0,2 | 0,3 | 1,5 | 0,2 | 0,2 | 2,5 |

⁷ Örneğin, “Kutsal şemsiye” adlı monografisinde Berger, sosyal kontrol işlevini kaybeden dinin, bireyin dünya görüşü üzerindeki nüfuzundan da vaz geçmesi gerekir. Dolayısıyla [birey], değişik dini gelenekler içindeki belirli bileşenler arasında olduğu gibi, inanç ve inanç-dışı arasında da seçim yapabilir. Luckman’ın ifadesiyle din, bireylerin “anlam hiyerarşisindeki” baskın konumunu kaybetmektedir. Berger’e göre ise dinin nüfuzu, çoğulculuk ve diğer rakip ideolojilerden etkilenmektedir, ayrıca bu durum bireysel dindarlığı zayıflatan bir makuliyet krizine de yol açmaktadır.

Hemen hemen aynı tablo, katılımcıların Tanrı'nın yaşamlarındaki önemine dair düşüncelerinde de görülmektedir.

Tablo 2.

Tanrı, yaşamınızda ne kadar önemli (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|---------------------------------|--------------|-------------------|----------------|-------|------|------|-------|------|--------------------|---------|
| | Po- lonya | Uk- ray- na | Endo- nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | Irak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Çok önemli | 52.1 | 25.4 | 97.3 | 81.6 | 99.3 | 83.6 | 98.6 | 91.4 | 94.2 | 80.7 |
| 9 | 9.9 | 6.3 | 1.8 | 9.4 | - | 6.7 | 0.6 | 4.9 | 1.7 | 6.1 |
| 8 | 10.9 | 10.5 | 0.3 | 4.5 | 0.1 | 4.1 | 0.5 | 2.5 | 1.5 | 4.2 |
| 7 | 8.7 | 6.6 | 0.4 | 2.1 | - | 2.0 | 0.1 | 0.4 | 0.6 | 1.9 |
| ... | ... | ... | ... | | | | | | | |
| Hiç önemli değil | 2.1 | 13.2 | 0.2 | 0.2 | 0.6 | 1.3 | - | 0.3 | 1.3 | 2.3 |

İkincisi, örnekleme dâhil edilen Müslüman ülkelerdeki tüm katılımcılar, sadece Tanrı'ya inanma gibi temel bir prensibe olan kesin bağlıklarını (% 98-99) değil; aynı zamanda öte-dünyaya, cennet ve cehenneme inanma gibi diğer önemli inanç ilkelerine de bağlı olduklarını beyan etmelerinden ötürü, dini inançlarla ilgili sorulara verdikleri cevaplarda oldukça yüksek düzeyde tutarlılık sergilemektedir. Aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı gibi, Ukrayna'da Tanrı'ya olan inanç oldukça yüksektir (%80,3), ancak öte-dünyaya, cennet ve cehenneme olan inanç ise çok daha düşüktür (sırasıyla % 39,8; % 38,1; %40,3).

Tablo 3. Tanrı'ya inanma (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Hayır | 2.7 | 19.7 | 0.1 | - | - | 0.6 | 0.2 | 0.2 | 0.1 | 2.2 |
| Evet | 97.3 | 80.3 | 99.9 | 100.0 | 100. | 99.4 | 99.8 | 99.8 | 99.9 | 97.8 |

Tablo 4. Ölümden sonraki hayata inanma (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Hayır | 19.6 | 60.2 | 0.5 | - | 0.2 | 2.4 | 2.5 | 2.7 | 0.9 | 8,8 |
| Evet | 80.4 | 39.8 | 99.5 | 100.0 | 99.8 | 97.6 | 97.5 | 97.3 | 99.1 | 91.2 |

Tablo 5. Cehenneme inanma (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Hayır | 34.4 | 61.9 | 0.1 | - | 0.2 | 1.8 | 0.7 | 0.7 | 0.5 | 7,3 |
| Evet | 65.6 | 38.1 | 99.9 | 100.0 | 99.8 | 98.2 | 99.3 | 99.3 | 99.5 | 92.7 |

Tablo 6. Cennete inanma (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Hayır | 20.2 | 59.7 | 0.1 | - | 0.3 | 1.6 | 0.4 | 0.3 | 0.3 | 6.6 |
| Evet | 79.8 | 40.3 | 99.9 | 100.0 | 99.7 | 98.4 | 99.6 | 99.7 | 99.7 | 93.4 |

Üçüncüsü, dini değerlerle ilgili veriler (ya da din tarafından vurgulanan ve desteklenen ahlaki normlar), “uç fikirlerin” düşük oranlarda kaldığını göstermektedir; yine de Müslüman toplumlardaki katılımcıların fikirleri bu araştırma için seçilen iki Avrupa ülkesinden çok daha tutarlı görünmektedir. Örneğin

aşağıdaki tablolar katılımcıların kürtaj, intihar, eşcinsellik ve fahişelik hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır.

Tablo 7. Kürtajın meşruluğu (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | 43.9 | 33.0 | 88.3 | 56.5 | 82.0 | 76.8 | 84.7 | 76.9 | 62.2 | 64.4 |
| 2 | 6.5 | 6.8 | 3.6 | 16.3 | 2.9 | 4.6 | 2.9 | 13.6 | 6.4 | 4.4 |
| 3 | 5.9 | 7.3 | 3.7 | 10.8 | 2.2 | 3.5 | 3.9 | 2.8 | 5.7 | 5.6 |
| 4 | 4.7 | 7.5 | 1.1 | 3.9 | 1.0 | 3.0 | 2.1 | 1.0 | 5.8 | 3.6 |
| 5 | 15.3 | 24.2 | 2.6 | 5.6 | 9.2 | 6.9 | 3.8 | 1.0 | 7.8 | 12.2 |
| 6 | 4.2 | 6.0 | 0.6 | 2.5 | 0.8 | 1.6 | 1.3 | 0.4 | 4.4 | 3.0 |
| 7 | 4.4 | 4.2 | - | 1.8 | 0.3 | 1.2 | 0.2 | 0.4 | 2.7 | 1.4 |
| 8 | 6.1 | 4.5 | - | 1.5 | 0.2 | 0.6 | 0.5 | 0.8 | 1.8 | 1.6 |
| 9 | 2.4 | 2.8 | 0.1 | 0.7 | 0.3 | 0.6 | 0.5 | 2.4 | 1.2 | 0.9 |
| Daima meşru | 6.5 | 3.7 | - | 0.5 | 1.2 | 1.3 | - | 0.6 | 2.0 | 2.9 |

Tablo 8. Eşcinselliğin meşruluğu (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|-----|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | 59.9 | 71.0 | 95.0 | 99.9 | - | 94.0 | 98.1 | - | 84.9 | 84.7 |
| 2 | 5.8 | 2.9 | 2.2 | - | - | 1.2 | 0.8 | - | 6.2 | 3.6 |
| 3 | 4.1 | 2.6 | 0.7 | - | - | 0.9 | 0.4 | - | 2.5 | 2.1 |
| 4 | 3.9 | 2.5 | 0.4 | - | - | 0.6 | 0.1 | - | 1.9 | 1.0 |
| 5 | 10.0 | 9.6 | 1.1 | 0.1 | - | 1.2 | 0.2 | - | 3.4 | 5.3 |
| 6 | 1.6 | 2.7 | 0.3 | - | - | 0.5 | 0.2 | - | 0.5 | 0.8 |
| 7 | 2.4 | 1.6 | - | - | - | 0.2 | * | - | 0.3 | 0.3 |
| 8 | 3.9 | 2.4 | 0.1 | - | - | 0.1 | * | - | - | 0.8 |
| 9 | 1.7 | 1.7 | 0.2 | - | - | 0.1 | - | - | - | 0.2 |
| Daima meşru | 6.7 | 3.0 | - | - | - | 1.2 | 0.1 | - | 0.3 | 1.2 |

Tablo 9. Fahişeliğin meşruluğu (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|-----|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | - | 67.2 | 94.3 | 92.6 | - | 95.3 | 98.2 | - | 86.9 | - |
| 2 | - | 7.9 | 2.6 | 7.4 | - | 0.8 | 0.8 | - | 7.1 | - |
| 3 | - | 6.7 | 1.7 | 0.1 | - | 0.7 | 0.1 | - | 2.8 | - |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... |
| Daima meşru | - | 1.4 | 0.1 | - | - | 0.6 | 0.1 | - | 0.3 | - |

Tablo 9a. Fahişeliğin meşruluğu (beşinci dalga, 2005–2008)

(Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|-----|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | 57.7 | 57.3 | 88.3 | - | - | 82.6 | 99.6 | - | - | 72.8 |
| 2 | 9.4 | 9.1 | 4.5 | - | - | 7.5 | 0.2 | - | - | 9.8 |
| 3 | 7.1 | 6.9 | 1.5 | - | - | 2.5 | 0.1 | - | - | 5.0 |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... |
| Daima meşru | 2.0 | 0.7 | 0.7 | - | - | 1.1 | - | - | - | 0.7 |

Tablo 10. İntiharın meşruluğu (Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polon-ya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | 63.6 | 73.3 | 97.5 | 94.6 | 97.8 | 94.5 | 97.1 | - | 87.8 | 89.5 |
| 2 | 6.9 | 8.1 | 1.4 | 1.8 | - | 0.9 | 0.9 | - | 6.5 | 4.7 |
| 3 | 7.1 | 4.5 | 0.7 | 1.0 | 0.1 | 0.9 | 0.6 | - | 2.4 | 1.6 |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... |
| Daima meşru | 3.7 | 1.6 | 0.1 | 0.2 | 0.9 | 1.1 | 0.1 | - | 0.3 | 0.9 |

Tablo 11. Ötenazinin (kendini öldürebilme hakkı) meşruluğu

(Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|------------------|----------|----------|------------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | Irak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Asla meşru değil | 50.4 | 30.0 | 83.9 | 77.6 | 94.0 | 76.3 | 89.8 | - | 79.6 | 65.1 |
| 2 | 6.6 | 5.5 | 5.8 | 12.4 | 2.0 | 3.8 | 2.2 | - | 8.8 | 5.1 |
| ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... | ... |
| Daima meşru | 7.4 | 19.3 | 0.5 | 0.1 | 1.6 | 6.1 | 1.2 | - | 1.0 | 8.2 |

Dini inançlar, değerler ve öz-dindarlık tanımlamaları ile ilgili bu veriler, Müslüman toplumlardaki bilinç selülerleşmesinin oldukça yavaş bir seyir izlediğinin kanıtı olarak sunulabilir. Başka bir ifadeyle Müslümanların bilincindeki *anlam hiyerarşisi* a) olduğu gibi korunmaktadır ve b) yoğun bir şekilde dinin etkisi altında kalmaya devam etmektedir. İnanç sistemleri, Ukrayna örneğinde açıkça görüldüğü gibi, bir çeşit *brikolaja* dönüşmemiş ya da yıkılmamıştır. Bu aynı zamanda İslam'ın, Berger'e göre bilincin sekülerleşmesinin kaçınılmaz bir yan etkisi olarak görülen *makuliyet krizine* girmediği anlamına da gelmektedir.

Sekülerleşme projesinin bireysel ya da bilinç düzeyindeki başarısızlığının izahını yapmak, konunun sosyal-yapısal boyutlarını inceleyen çalışmaları sunduğu nedenler çerçevesinde mümkün olabilir.

Her şeyden önce cemaat, kendine has bilgi üretme ve aktarma yolları sayesinde bireysel inancı etkili bir biçimde muhafaza ettiğinden, sekülerleşmeye karşı İslam'ın direncinin ve sebatının müsebbibi olarak görülebilir. Ayrıca o, cemaatin üyeleri arasında bilginin farklılık göstermemesine ve uygun kanallardan iletilmesine olanak sağlar.

İkincisi, İslam'ın makuliyet krizine karşı belirli düzeyde bir bağısıklığı vardır; çünkü onun doktrini, "*hakikat etkisi*" üreten birer araç olma görevi gören kendine özgü bazı rasyonel teknik ve prosedürler içerir. Örneğin İslam, inananların ikna olmasına büyük bir önem verir ve bu durum onu hem a) gerçekten rasyonel karakterli, sağduyuya dayanan ve insan doğasının derinliklerinde kök salan bir öğretiye hem de b) yüzde yüz otantik, yani katı tasdik pro-

sedürlerinin uygulamaları eşliğinde doğrudan dinin kurucusundan aktarılan, kutsal metinlere sahip olan yegâne din haline getirir.

Bölümlenme endeksi (*index of compartmentalization*)*

Dünya Değerler Araştırmasının sadece dinin toplumsal rolü ve önemi hakkında insanların ne düşündüklerini tespit etmeye yardımcı olabilecek birkaç soru içerdiğine dikkat edilmesi gerekir. Diğer taraftan farklı Müslüman ülkelerdeki katılımcıların büyük bir çoğunluğu, “din sosyal problemlere çözüm sunabilir” ifadesine “katılıyorum” cevabını vermiştir.

Tablo 12. Kilise (din) sosyal problemlere çözüm sunabilir

(Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------|----------|----------|------------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Po-lonya | Uk-rayna | Endo-nezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | İrak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Hayır | 60.7 | 69.7 | 35.6 | 17.4 | 11.2 | 38.1 | 35.4 | 22.8 | 23.0 | 56.3 |
| Evet | 39.3 | 30.3 | 64.4 | 82.6 | 88.8 | 61.9 | 64.6 | 77.2 | 77.0 | 43.7 |

Öte yandan, dini liderlerin devlet yönetimi üzerinde etkili olup olmamaları gerektiği hususunda katılımcıların fikirlerinde kesin bir ayrımın olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tablodan da anlaşılacağı gibi, katılımcıların büyük çoğunluğu ‘dini liderler devlet yönetimini *etkilememelidir*’ şeklindeki ifadeye ya “katılıyorum” ya da “tamamen katılıyorum” cevabını vermişlerdir. Aynı şekilde katılımcıların büyük çoğunluğunun söz konusu bu ifade karşısında nötr oldukları da görülmektedir.

* K. Dobbelaere tarafından geliştirilen bu kavram, bireysel sekülerleşmenin bir başka boyutu olarak “zihnin sekülerleşmesini” ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Buna göre, din ile diğer kurumlar arasında toplumsal alanda yaşanan fonksiyonel farklılaşmanın yanı sıra insanların zihinsel tasavvurlarında da din ile eğitim, siyaset, aile, bilim, tıp vb. sistemler arasında belirgin bir ayrımın olup olmadığı sorgulanmaktadır. Kavramla ilgili olarak bkz. K. Dobbelaere, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Lieuvén, 2002; *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, *Sociology of Religion*. Vol. 60, No: 3. 1999. [ç. n.]

Tablo 13. Dini liderler devlet yönetimini etkilememelidir

(Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | |
|----------------------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | Irak | Türkiye |
| Tamamen katılıyorum | 44.8 | 29.2 | 17.6 | - | 18.1 | 17.3 | 29.7 | - | 26.3 |
| Katılıyorum | 33.4 | 28.6 | 39.2 | - | 20.0 | 27.2 | 34.4 | - | 46.0 |
| Kararsızım | 10.3 | 25.5 | 17.1 | - | 36.7 | 27.7 | 18.4 | - | 9.2 |
| Katılmıyorum | 8.5 | 12.3 | 22.3 | - | 17.1 | 22.0 | 14.0 | - | 14.5 |
| Tamamen katılmıyorum | 3.0 | 4.3 | 3.8 | - | 8.1 | 5.7 | 3.6 | - | 4.1 |

Aynı tablo, dini liderlerin seçim sürecindeki rollerine ilişkin soruda da karşımıza çıkmaktadır: katılımcıların büyük çoğunluğunun, dini liderlerin insanların tercihlerini etkilemeye yönelik girişimlerine karşı oldukları görülmektedir.

Tablo 14. Dini liderler oy verme sürecini etkilememelidir.

(Bilmiyorum/Cevap yok diyenler hariç)

| Yanıtlar | Ülke | | | | | | | | | |
|----------------------|---------|---------|-----------|-------|------|------|-------|------|-----------------|---------|
| | Polonya | Ukrayna | Endonezya | Mısır | Fas | İran | Ürdün | Irak | Suudi Arabistan | Türkiye |
| Tamamen katılıyorum | 52.7 | 28.8 | 28.0 | - | 14.7 | 26.3 | 36.3 | 24.2 | - | 29.7 |
| Katılıyorum | 30.0 | 35.1 | 49.7 | - | 24.0 | 34.1 | 35.8 | 28.2 | - | 48.4 |
| Kararsızım | 6.8 | 23.7 | 11.6 | - | 32.8 | 21.7 | 9.3 | 29.5 | - | 6.6 |
| Katılmıyorum | 6.5 | 9.2 | 9.6 | - | 22.1 | 15.2 | 15.1 | 18.1 | - | 10.8 |
| Tamamen katılmıyorum | 4.0 | 3.2 | 1.2 | - | 6.3 | 2.7 | 3.5 | - | - | 4.6 |

Yukarıda ortaya konulan veriler farklı şekillerde de yorumlanabilir, ancak bu noktada iki önemli hususa işaret etmek gerekmektedir.

Birincisi, katılımcıların dini inanç ve değerlerle ilgili cevaplarına oranla dinin sosyal rolüyle ilgili fikirlerinde çok daha az benzerlik vardır; hatta ölçek boyunca bazı durumlarla ilgili verilen cevapların dağılımı, Ukrayna ve Polonya gibi bir hayli seküler olan toplumların verdikleri cevaplara oldukça benzer görünmektedir.

İkincisi, dini sosyal problemlere bir çözüm olarak görme konusunda bariz bir eğilim olmasına rağmen; bu durum en azından Müslüman ülkelerdeki katılımcıların, dinin politik süreçleri etkilemesine yönelik açıkça negatif tutumlarının olduğu diğer durumlarla bariz bir biçimde çelişmektedir.

Dolayısıyla büyük resme bakıldığında, farklı Müslüman ülkelerdeki yüksek bireysel dindarlık, kişisel inanç ve ahlak düzeylerinin, dinin toplumdaki rolünün bazı boyutlarıyla ilgili konularda ılımlı ve ihtiyatlı bir tutumla bir arada bulunduğu görülmektedir. Bu durum, sekülerleşme teorisinin “dinin sosyal öneminin azalması” şeklindeki temel iddiasına dönecek olursak, belki de yavaş ilerleyen bir sekülerleşme sürecinin işareti olarak düşünülebilir.

İlave gözlemler

İslam dünyasında sekülerleşme sürecinin iki düzeyde [toplumsal ve bireysel düzeyde, ç. n.] yapılan analizine birkaç ilave varsayım daha eklenebilir.

Her şeyden önce, bu çalışmanın ilk bölümünde tanımlanan İslam'ın ve sekülerleşmenin karşılıklı özerkliğine ek olarak, İslam'ın bir başka önemli özelliğine yani *muhalif statüsüne (imajına)* de değinmek gerekmektedir. Basit bir şekilde söylemek gerekirse, Müslüman coğrafyada yoğun bir modernleşme süreci yaşanmasına rağmen İslam, modernleşmenin olumsuz etkilerine (örneğin ahlaki değerlerin yozlaşması, cemaat yapısının tahribatı, batı kültürünün zararlı etkisi vb.) karşı büyük bir güç olarak algılandığı müddetçe sekülerleşme süreci hiç ilerlemeyecek ya da çok az ilerleyecektir. Bu durum 20. yüzyılın başlarında Fransa'daki Katolikliğin durumuyla paralellik arz etmektedir. F. Gugelot'un da işaret ettiği gibi büyük dönüşüm dalgası, kilisenin kendini modernleşme tarafından kuşatılmış bir *iç kale* olarak gördüğü bir dönemde ortaya çıkmıştır. Sonrasında kilise, yeni seküler dünyanın kurallarını kabul ederek modernliğin yeniden fethettiği toplumla ilgilenmeye başladığı andan itibaren

bu dönüşümde bir düşüş yaşanmaya başlamıştır (Hervieu-Leger, 1998: 286). Dolayısıyla buradan da anlaşılacağı gibi moderniteye muhalif olmak, Müslüman toplumlarda İslam'a muazzam bir destek ve sabit bir popülerlik kaynağı sağlamıştır.

İkincisi, İslam'ın toplumsal önemi yalnızca onun öğretisinin kendine has yöneliminden değil, dahası onun Müslüman toplumlarda bir *protesto aracı* olarak oynadığı tarihsel rolden, hatta sosyal ve politik hoşnutsuzluğu ifade etmenin yegâne meşru yolu olmasından da kaynaklanmıştır. Bu bakımdan İslam, farklı sosyal sınıflar için ortak bir payda işlevi görür ve böylelikle toplumsal önemini etkin bir şekilde devam ettirir.

Üçüncüsü; 20.yüzyılda patlak veren dini canlanmanın kaynağının, modernitenin verdiği sözleri yerine getirememesi olduğu yönünde yaygın bir düşünce vardır. Ancak bu başarısızlık, kuşkusuz, Müslüman toplumları ve Batı'yı farklı şekillerde etkilemiştir. Teknolojik gelişme ve ekonomik büyüme insan varoluşunun temel problemlerini çözememiş olsa da, Batı'daki nüfusun yaşam kalitesini artırmaya büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Buna karşılık, İslam ülkelerinde yaşanan modernleşme süreci nüfusun önemli bir bölümünün temel ihtiyaçlarını giderme noktasında yeterince başarılı olamamıştır; bu nedenle moderniteye karşı büyük ölçüde olumsuz bir imaj ve sosyal düzenin batılı tarzda şekillenmiş kalıplarına karşı ise bir hayal kırıklığı oluşmuştur. Eğer ABD'de 1960'larda ortaya çıkan dini canlanma genellikle maneviyatın ya da manevi arayışın (yeni dini hareketler) farkına varılması idiyse, 20. yüzyılın ortalarındaki "İslami uyanış" da spiritüel boyutla (dindarlıktaki artış) sınırlandırılmazdı. Zira bu uyanış Müslüman toplumların kendi toplumsal koşullarının itici gücüyle ve hızlı bir şekilde sosyo-politik bir harekete dönüşerek ortaya çıktı. Bu durum, 'toplumsal düzeyde yaşanan modernleşme süreci gerçek anlamda başarılı olursa, sekülerleşme etkisi yaratabilir' şeklinde bir hipotez ortaya koymamıza imkân verir. Bu varsayım, modernleşmenin etkilerinin daha görünür olduğu Müslüman toplumlarda (Basra Körfezi, Türkiye, Ürdün) görülen İslami hareketlerin kademeli olarak içerden sekülerleşmesi durumuyla biraz daha desteklenebilir. Birçok araştırmancının da gösterdiği gibi bu ülkelerdeki İslami hareketler, kendilerine yasal bir alan açmak amacıyla seküler re-

jimlerin kurallarını kabul ettiler ve siyasi gündemlerini yavaşça ona uydurdular⁸.

Sonuç

Çalışmamızın bu aşamasında, Dünya Değerler Araştırmasının teorik açıdan sorgulanıp verilerinin analiz edilmesi neticesinde elde ettiğimiz sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

Birincisi; İslam'ın, sekülerleşme teorisinin temel varsayımları kullanılarak yapılan teorik değerlendirmesi, İslami öğretinin kendisini sekülerleşme ile adeta uyumsuz ya da karşılıklı olarak özerk bir hale getiren unsurlar içerdiğini göstermiştir. Bu unsurların en belirgin olanı, İslam dininin fitratında yer alan muradıdır; yani toplumun tüm kesimlerinde büyük bir otorite kaynağı olan İslam hukukunu tesis etmek suretiyle hem sosyal kontrolü sağlamak hem de kamusal ve özel hayatın tüm yönlerini tanzim etmeye devam etmektir.

İslam'ın sekülerleşmeye karşı direncinin bir diğer önemli yönü de onun cemaat yönelimidir. Aynı şekilde, içeriğinde birçok ahlaki norm bulunduran İslam hukuku (*şeriat*), cemaatçi yapılar için geleneksel olan bir sosyal kontrol tarzına (ki Wilson'a göre özünde ahlaki olan) oldukça uygun düşmektedir. Dolayısıyla, şayet Wilson'un varsayımları doğru ise, İslam dünyasındaki geleneksel toplumsal yapılar (cemaatçi ya da kabileci) daha birey-merkezli yapılarla yer değiştirmede müddetçe İslam'ın sekülerleşmeyeceğini söyleyebiliriz. Aynı durum, İslam'ın cemaatçi bakış açısını desteklemesi ve cemaatin birey üzerinde baskın olduğunu belirtmesi hususları için de söylenebilir.

Araştırma boyunca ayrıntılı bir şekilde ele alınan bu ve buna benzer diğer hususlar, İslam'ın sekülerleşmeye karşı çıktığını kanıtlamaktadır. Ancak İslam'ın sekülerleşmeye karşı bu muhalif duruşunun sadece "protesto aracı" olarak oynadığı rolün değeriyle ya da başarısız olan batılı sosyal ve politik mo-

⁸ Daha fazlası için bkz. Abed-Kotob S. The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt // International Journal of Middle East Studies. – 1995. – Vol. 27 (3). –P. 321–339; El-Ghobashy M. The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers // International Journal of Middle East Studies. – 2005. – Vol. 37 (3). – P. 373–395; Roald A. S. From theocracy to democracy? Towards secularization and individualization in the policy of the Muslim Brotherhood in Jordan // Journal of Arabic and Islamic Studies. – 2008. – Vol. 8 (7). – P. 84–107; Wiktorowicz Q. The Salafi Movement in Jordan // International Journal of Middle East Studies. – 2000. – Vol. 32 (2). – P. 219–240.

dellere bir alternatif olmasıyla değil; aynı zamanda, sekülerleşmenin ana eğilimleriyle yarış halinde olan kendine has bazı nitelikleri sayesinde pekiştirildiği söylenebilir.

Hem sekülerleşme teorilerini hem de çağdaş Müslüman toplumları anlamak amacıyla yukarıda zikrettiğimiz sonuçlar şu şekilde formüle edilebilir:

Bir yandan, şayet sekülerleşme tezi doğruysa ve modernleşme ile sekülerleşme arasında doğrudan bir ilişki varsa; o zaman çağdaş Müslüman toplumlar, teknolojik gelişme ve kentleşme düzeyini dikkate almazsak, kelimenin tam anlamıyla “modern” sayılmazlar. Yani İslam dünyasında yaşanan modernleşme, sekülerleşmeye olanak tanıyan sosyal ve politik değişimleri henüz gerçekleştirememiştir. Bu senaryoya göre eğer modernleşme gerçekleşirse, İslam farklı bir dine (sosyal kontrolü sağlamaya yönelik herhangi bir tutkusu olmayan batılı tarzda bir dine) dönüşecektir. Ancak biz, Bruce'un fikirlerinin temel mantığından hareketle, bu senaryonun gerçekleştiğini göremeyeceğiz ya da İslam'ın günümüzde bir “protesto aracı” olarak oynadığı rolü sona erinceye kadar tamamen başarılı olamayacağını söyleyebiliriz; başka bir deyişle Müslüman toplumdaki sosyal ve politik şartlar tamamen istikrar kazanıp sosyal çatışmalar yatıştırılıncaya kadar.

Öte yandan, şayet sekülerleşme tezi hatalı ise, ya da en azından evrensel olarak batı dışı toplumlara uygulanma imkânı yok ise; o zaman teknolojik gelişme, kentleşme ve endüstrileşmeyi tamamen içine alan ancak yine de geleneksel ya da (anlam hiyerarşisinin ve evrensel bir hakikat olarak dinin gerçeklik hakkındaki yorumlarının makuliyetinin korunması için temel bir dayanak olan) cemaatçi bir bilinçle bir arada olup seküler-olmayan başka bazı modernliklerin de olabildiğini varsaymak için haklı nedenlerimiz var demektir. Dünya Değerler Araştırmasının dini ve ahlaki konularla ilgili verileri, dindarlığın diğer boyutlarında (beyan dindarlığı ile uyumlu olan inanç ve değerlerde) görülen yüksek düzeyleri ortaya koyarak, Ukrayna ve Polonya'daki sekülerleşme modelleriyle karşılaştırıldığında daha da belirgin olan bu düşüncüyü tamamen desteklemektedir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, katılımcıların inanç ve değerlerle ilgili fikirlerindeki genel benzerlik ile dinin sosyal önemine yönelik verdikleri cevapların değişebilirliği arasında çok net bir ayırım vardır. Yine de bu durum, insanların düşüncelerinin özel bir yerinde filizlenen belirgin bir sekülerleşme sürecinin zayıf ama ilk habercisi olarak düşünülebilir.

Kaynakça

- Abed-Kotob, S 1995. The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood of Egypt // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 27 (3).
- Berger, P L. 1969. *Sacred Canopy*, New York.
- Brown, G. 1992. A Revisionist Approach to Religious Change // *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* / Ed. S. Bruce. Oxford.
- Casanova, J. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago.
- Chaves, M. 1994. Secularization as Declining Religious Authority // *Social Forces*. No: 72 (3).
- Demerath, III N. J. 2003. Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace// *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* / Ed. R. K. Fenn. Blackwell publishing.
- Dobbelaere, K. 2009. The meaning and the scope of secularization // *Oxford Handbook of the Sociology of Religion* / Ed. P. Clarke. Oxford.
- , 2002. *Secularization: An Analysis On Three Levels*, Lieuen.
- , 1999. Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization // *Sociology of Religion*. Vol. 60, No: 3.
- El-Ghobashy, M. 2005. The Metamorphosis of the Egyptian Muslim Brothers // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 37 (3).
- Gellner, E. 1981. *Muslim society*. Cambridge.
- Hervieu-Leger, D. 1993. Present-Day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion? // *A Future for religion? New paradigms for social analysis* / Ed. W. Swatos. London.
- , 1998. The figure of the converted as descriptive figure of religious modernity: A reflection based on the file of conversions to Catholicism in France // *Secularization and social integration: papers in honor of Karel Dobbelaere* / Ed. R. Laermans etc. Leuven.
- Hoebink, M. 1999. Thinking about Renewal in Islam: Towards a History of Islamic Ideas on Modernization and Secularization // *Arabica*. Vol. 46/1.
- Kamali, M. 2006. *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey*, Liverpool.
- Kramer, G. 2006. *Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy // Speaking for Islam: religious authorities in Muslim societies* / Ed. G. Kramer and S. Schmidtke. Leiden.

- 2009. Islam and secularization // Secularization and the world religions / Ed. Hans Joas. Liverpool.
- Lapidus, I. 1975. The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society // International Journal of Middle East Studies. Vol. 6/4.
- Luckmann, T. 1967. The Invisible Religion. New York.
- 1979. The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 6 (1/2).
- Luhmann, N. 1977. Funktion der Religion. Frankfurt am Main.
- Najjar, F. M. 1996. The debate on Islam and secularism in Egypt // Arab Studies Quarterly. Vol. 18/2.
- Nielsen, J.S. 1999. Towards a European Islam. London.
- Nieuwenhuijze, van C. A. O. 1971. Sociology of the Middle East: A Stocktaking and Interpretation. New York.
- Pace, E. 1998. The Helmet and the Turban: Secularization in Islam// Secularization and Social Integration / Ed. R. Laermans. Leuven.
- Qutb, S. 2001. In the Shade of the Qur'ān (Fī Zilāl Al-Qur'ān). In 30 vol. Markfield.
- Roald, A. S. 2008. From theocracy to democracy? Towards secularization and individualization in the policy of the Muslim Brotherhood in Jordan // Journal of Arabic and Islamic Studies. Vol. 8 (7).
- Roy, O. 2007. Secularism confronts Islam. N. p.
- Shiner, L. 1967. The Concept of Secularization in Empirical Research // Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 6/2.
- Stark, R. 1999. Secularization, R.I.P. // Sociology of Religion. Vol. 60/3.
- Tamney, J. 1979. Established religiosity in modern society: Islam in Indonesia // Sociological Analysis. Vol. 40.
- Waardenburg, J. 1985. Islam as a vehicle of protest // Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization. The Southern Shore of the Mediterranean / Ed. by Ernest Gellner. Berlin; New York; Amsterdam.
- Wallis, R. and Bruce S. 1992. Secularization: The Orthodox Model // Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis / Ed. S. Bruce. Oxford.
- Wiktorowicz, Q. 2000. The Salafi Movement in Jordan // International Journal of Middle East Studies. Vol. 32 (2).
- Wilson, B. 1966. Religion In Secular Society. London.
- 1976. Aspects of Secularization in the West // Japanese Journal of Religious Studies. Vol. 3/4.

- . 1976a. Contemporary Transformations of Religion. London.
- . 1985. Secularization: The Inherited Model // The Sacred in a Secular Age / Ed. P. E. Hammond. Berkeley.
- . 1992. Reflections on a Many Sided Controversy // Religion and modernization / Ed. S. Bruce. Oxford.
- Zubaida, S. 2005. Islam and Secularization // Asian Journal of Social Science. Vol. 33, No: 3.

The Secularization of Islam: Towards a Comprehensive Analysis

Citation / ©-Shestopalets, D. (2017). The Secularization of Islam: Towards a Comprehensive Analysis, translate: Talip Demir, Çukurova University Journal of Faculty of Divinity, 17 (1), 455-479.

Abstract- *The correlation between Islam and secularization is a proble of great interest for understanding the specifics of the process of the adaptation of Islam to the modern world. To begin with, it is not a coincidence that the contemporary Islamic movements have been extremely negative about secularization since the latter has come into Islamic world not as a result of the gradual evolution of Muslim societies, but as a concomitant to the western styled political regimes advancing secularist ideology and enforcing it on society from above. Yet to understand the specificity of Islamic societies, there is a need to go deeper than the traditional for the previous studies “clash of civilization” framework, or in other words, to turn the focus of scholars’ attention from the struggle between Islam and secularism to the study of the relationship between Islam and secularization. Thus in this study, it will be to address the problem in the comprehensive and theoretically based way to determine- based on data from the World Values Survey- the perspectives of natural evolution of Islamic societies towards secularization, to reveal how Islam and main features of secularization correlate with each other.*

Keywords- *Islam, secularism, the world values survey*

Psikolojik Araştırmalarda Dindarlığa Yaklaşım Tarzları*

Petruta P. RUSU - Maria N. TURLIUC**

Çev. Fatma KIRMAN***

Atıf / ©- Rusu, P. P.- Turliuc, M. N. (2017). Psikolojik Araştırmalarda Dindarlığa Yaklaşım Tarzları, çev. Fatma Kırman, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 481-499.

Öz- Bu makale psikolojik araştırmalarda dindarlıkla ilgili farklı yaklaşımları analiz etmektedir. Biz dindarlık kavramını, psikoloji alanında dindarlık ile maneviyat arasındaki ayrımı, dindarlığın boyutlarını ve dindarlığın ölçümünde göz önüne alınması gereken ana meseleleri açıklamak amacındayız. Dindarlığın boyutlarını analiz ederken, dindarlığın, bireylerarası farkları dinî özelliklere göre ele alan eğilim aşaması ile dindarlığın ifadesinde bireylerarası farklılıklara işaret eden işlevsel aşama şeklinde iki aşamada belirginleştiğini iddia eden hiyerarşik dindarlık modeline (Tsang and McCullough 2003) başvurduk. Dindarlığın ölçümü ile ilgili olarak da ölçülen boyutların kavramsal açıklığını, dindarlık ölçüm araçlarının psikometrik yönlerini, örneklemin temsil kabiliyetini ve dindarlığı ölçen araçların kültürel hassasiyetini analiz ettik. Makale boyunca dindarlığın boyutlarının kişisel ruh sağlığı ve aile ruh sağlığı üzerindeki yansımaları üzerine yapılmış bazı araştırmaların sonuçlarını sunduk.

Anahtar sözcükler- Dindarlık, maneviyat, dindarlık eğilimi düzeyi, dindarlığın işlevsel düzeyi, dindarlığın ölçümü



Makalenin gelişi: 10.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Rusu, P. P. and M. N. Turliuc (2011), "Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research", *The Journal of International Social Research*, 4 (18): 352-362.

** Alexandru Ioan Cuza Üniversitesi Psikoloji ve Eğitim Bilimleri Fakültesi.

*** Bilim Uzmanı, MEB. Adana Piri Reis Anadolu Lis., e-posta: fatkirman@hotmail.com

1. Giriş

Son yıllarda psikolojide din hakkındaki olumsuz tutumlar yerini din ve ruh sağlığının farklı yönleri arasında daha olumlu ilişkiler olduğu belirten yaklaşıma bırakmıştır. Son araştırmalar bazı dindarlık formlarının düşük depresyon seviyeleri (McCullough and Larson 1999), kişisel iyi olma hali (Koenig 2001), olumlu sosyal tutumlar (Baton ve ark. 1993), düşük boşanma riski ve evliliğin işlevsellik derecesinde artış (Mahoney, Pargament, Tarakeshwar and Swank 2001) ile ilişkili olduğunu ispatlar. Tsang ve McCullough (2003), dindarlığın bazı formlarının fiziksel ve akli sağlık, hoşgörü, pro-sosyal davranış ve kişilerarası olumlu ilişkilerle alâkalı olmasından dolayı dindarlığı pozitif psikoloji için uygun bir yapı olarak sunar.

Dindarlığın ruh sağlığını etkileme yöntemlerini ve mekanizmalarını açıklamaya çalışan çalışmalar vardır. Haugh (1998) maneviyatın bir insanın işlevselliğini etkileyen dört boyutu olduğunu ileri sürer: *bilişsel* (hayattaki olayları maneviyat yoluyla yorumlama, geçmişi kabullenme, bugünü önemseme ve geleceğe umutla bakma) *davranışçı* (bireyin kendini, başkalarını ve topluluğu anladığı dinî ritüeller ve uygulamalar); *duygusal* (umut, sevgi, ilgi/bakım, güvenliğe yol açan maneviyat) ve *gelişimsel* (bireyin hayat derslerini ve deneyimlerini bütünleştirmesiyle maneviyatı hayat boyu yaşama).

Din kriz dönemlerinde gündelik hayatta birden fazla amaca hizmet eder. Pargament (2000) zamanın her anında dine yaklaşım yollarına uygun dinin beş temel işlevini tanımlar:

1. *Anlam/Mânâ*: Clifford Geertz'e (1966) göre din, anlam arayışında önemli bir rol oynar; hayatta acı veya zor bir durumla karşılaşıldığında, anlama ve yorumlama için bir çerçeve sunar.

2. *Kontrol*: Erich Fromm (1950) kontrol arayışında dinin rolünü vurgular. Din bireye kendi imkânları dışında olaylarla karşılaşmak zorunda kaldığında güç ve kontrol duygusunu düzenleme yöntemlerini sunar.

3. *Huzur/Maneviyat*: Freud'un düşüncesine göre, din, dünyada bir felaket yaşandığı zaman bireyin kaygısını azaltma rolüne sahiptir. Bireyin dışında bir güce bağlanma arzusu ve maneviyat dinin temel işlevidir.

4. *Eğilim/Maneviyat*: Durkheim (1915) Sosyal uyumu kolaylaştırmada dinin rolünü vurgular. Din, sosyal kimlik ve sosyal dayanışmayı besleyen/geliştiren bir mekanizmadır; diğer insanlara manevi destek sunma ve din

adamlarından manevi destek alma gibi manevi yöntemler başkaları ile yakınlığı teşvik eder.

5. *Hayatta değişim/dönüşüm*: geleneksel anlamda, her ne kadar teorisyenler, dinin insanların anlam, kontrol, huzur, samimiyet ve Tanrı'ya yakınlık gibi duyguları sürdürmelerine yardım ederek muhafazakâr bir rol oynadığını söyleseler de, din aynı zamanda hayatta yeni anlamlar bulmak suretiyle büyük değişikliklerin öncüsü olmada da önemli bir rol oynayabilir.

Diener ve Diener, yazdıkları *Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth (Mutluluk: Psikolojik Zenginliğin Gizemlerini Çözmek)* (1998) adlı kitapta mutluluk için hepsi de dinle bağlantılı olan bir dizi etkili araç sunar. Bunlar; cesaret veren inançlar (ölümden sonraki hayata inanma), dinî cemaatten gelen sosyal destek, (birçok kişi tarafından paylaşılan bir tarihi olan ve hayata anlam veren din gibi) kalıcı ve önemli bir şeye bağlanma, din eğitimi (dinî inançları olan ve kiliseye giden dolayısıyla mutlu olan bir çocuk yetiştirme, hatta bu çocuk yetişkinliğinde bir din adamı olmayacak olsa bile; dinî bir ortamda büyümüş insanlar dünyaya olumlu bakarlar, daha güvenli hissederler; dindar haneler dindar olmayanlara göre daha uyumlu, istikrarlı ve yakındır) ve dinî ritüeller (dinî hizmetler, musikiler ve simgeler dinî deneyimi daha derin yapar).

Dinin, evliliği etkileyen yollarını analiz eden bir çalışmada, Marks (2005) dinî kanaatlerin evliliği tam üç şekilde etkilediğini gösterir: 1) Dinî kanaatler boşanmadan vazgeçirir; 2) Eşler tarafından aynı dinî kanaatlerin paylaşımı onların aile hayatı konusunda da benzer görüşlere sahip olmalarını sağlar; 3) Tanrı'ya iman, evliliği korur ve çiftlerin zor durumların üstesinden gelmelerine yardımcı destek sağlar.

Mahoney ve arkadaşları (2003) iki farklı gösterge önererek *evliliğin kutsallaştırılması* (hayatın yönlerinin manevi bir anlamının olduğunun algılandığı psikolojik bir süreç) teorisi üzerinde dururlar: a) Bireyler evliliği kutsal özelliklere sahip olarak algılayabilir. b) Bireyler evliliği Tanrı'nın bir tecellisi olarak düşünürler.

Lambert ve Dollahite (2008) Tanrı'nın evliliğe dâhil edilmesinin istikrarlı ve uzun ömürlü bir evlilik bağına sebep olacağını savunurlar. Hıristiyan, Yahudi ve İslam dininden çok dindar 57 çifti inceleyen yazarlar, dindarlığın evlilik bağının sürdürülmesini etkileyen süreçleri tanımlarlar:

1. Evliliğe üçüncü varlık olarak Tanrı'nın da dâhil olması (a. Tanrı'nın evliliğin temelinde olduğu ve iki eşin tanışmalarını mümkün kılan biri olduğu inancı; b. evlilikte Tanrı'nın sürekli varlığı);

2. Evliliğe ayakta kalabilen ve kalması gereken dinî bir kurum olarak inanma (a. bir evlilik bozulmamalıdır, evliliği terk etme bir seçenek olmamalı; b. evlilik ölümden sonra da devam edecektir);

3. Evlenerek anlam bulma (a. dindarlık evliliğe kutsal bir amaç yükler; b. dindarlık, zorluklara rağmen evli kalmaya devam eden çiftlere yardımcı imkânlar sunar).

Bu durum, danışanlarının dindarlığını terapiyle bütünleştirmeye hazır olan terapistler için de önemlidir. Dinî/manevi terapinin popüleritesi son yıllarda artmaktadır. Maneviyatla bütünleşmiş psikoterapi kullanmak için argümanlar şunlardır:

1. Maneviyat, psikolojik sorunların çözümünün bir parçası olabilir;

2. Sorunların kaynağı bizatihi maneviyyat olabilir;

3. İnsanlar manevî desteğe muhtaçtır;

4. Maneviyyat psikoterapiden ayrılamaz (Pargament, Murray-Swank and Tarakeshwar 2005).

Din ve ruh sağlığı arasındaki ilişki ile ilgili bilimsel araştırmaların büyük bir kısmı ABD'de neo-protestan dinlere mensup insanlar üzerinde yapılmıştır.

Romanyalıların yüksek düzeyde dindarlığını göz önüne alan bizler, dindarlığı Ortodoks Romen halkı arasındaki psikolojik bakış açısından incelemeyi önemli sayarız. On Romen'in sekizine göre dinin hayatta önemli bir rolü vardır. 2009 yılında *EU Observer*'da bir Gallup araştırmasında yer alan "Din günlük hayatın önemli bir parçası mıdır?" sorusuna Romenlerin yaklaşık %78'i olumlu cevap verdi. Bu nedenle, Ortodoks nüfusun dindarlığının farklı yönlerini ölçmek, bilim adamları ve alanın pratisyenleri için çok önemlidir. Din ve maneviyyatın terapiye entegre edilmesi alanında Romanya'da yapılan araştırmalar henüz başlangıç aşamasındadır. Alba-Iulia'da İlahiyat Fakültesi bünyesinde ortodoks rahipler tarafından yapılan dinî danışmanlık üzerine odaklanan bir Pastoral Pedagoji ve Ortodoks Psikoterapisi Araştırma Merkezi vardır.

2. Dindarlığa Karşı Maneviyat

Dindarlık, tanımlanması zor bir kavramdır (Fetzer Enstitüsü 1999; Hackney and Sanders 2003). Bu alana yönelen herkes, dindarlığın tanımında, özellikle bu kavram bilimsel bir araştırmanın konusu olduğunda zorluklarla karşılaşır. Bu nedenle, çok yönlü tanımlar ve modeller vardır. Teorisyenlerin büyük çoğunluğu dindarlık ile maneviyat arasında bir fark olduğunu söylerler.

Shafranske ve Maloney (1990) dindarlığı, bir kilise veya dinî kurumun inançlarına ve pratiklere bağlılığın göstergesi olarak tanımlarken, maneviyatı ise kişişel tecrübenin bir ifadesi olarak görürler. Bu açıdan maneviyat, dini içerebilir de içermeyebilir de; kendisini dinî bir bağlam içinde veya dinî bir bağlam olmadan da gösterebilir.

Dindarlık, bilişsel, duygusal, motivasyonel ve davranışsal yönleri içeren çok katmanlı bir kavramdır (Hackney ve Sanders 2003). Bir kimsenin dindar değil maneviyatı yüksek (maneviyatlı) ve maneviyatı zayıf ama dindar olmasının mümkün olduğunu göz önüne alan Richards ve Bergin (1997) dini, maneviyatın bir alt kümesi olarak görür. Maneviyatlı olma üstün bir varlık ile aşkın bir ilişiş kurma, dindar olma ise belirli bir dinî akideyi veya kiliseyi benimseme anlamına gelir.

Hill ve arkadaşlarına göre (2000) din ve maneviyat, birbirinden bağımsız olmaktan ziyade birbiriyle ilişkili kavramlardır. Maneviyat, kutsalın aranması süreci, yani insanların kutsalı keşfetmek, kuşatmak ve hayatlarına getirmek istediği bir süreç olarak anlaşılabilir ve bu süreç, ister geleneksel olsun ister olmasın dinî bir bağlamda yer alır. Din ve maneviyat arasındaki ilişkinin tarihini analiz eden Hill ve arkadaşları (2000), geçmişte iki kavram arasında çok güçlü bir bağın olduğunu, şimdi ise aralarında bir ayrımın tercih edildiğini kabul ederler. Zinnbauer ve arkadaşları (1997) pek çok kişişinin kendilerini dindar olmaktan ziyade manevî olarak düşündüklerini belirtirler. 'Maneviyatlı' kelimesi gittikçe dinî manevi deneyimleri tanımlamak için kullanılırken, 'din' kelimesi de kurumsallaşmış dindarlık olarak kullanılır. Bazı insanlar, dindarlığın köhnemiş ritüeller çağırıldığını, oysa maneviyatın çok olumlu bir terim olduğunu düşünür (Hill ve ark. 2000). Fakat maneviyat ve dini doğruyanlış ya da bireysel-kurumsal açıdan tanımlama basittir ve ikisi arasındaki etkileşimi kapsamaz (Tsang and McCullough 2003). Örneğin, Zinnbauer ve arkadaşlarının (1997) çalışmalarına katılanların dörtte üçü, kendilerini hem manevi hem de dindar olarak tanımlar. Hill ve arkadaşları (2000) maneviyatın,

bir kişinin dindarlığının ayrılmaz bir parçası olabileceğini iddia eder. Bu nedenle bir kişi için dindar olmadan maneviyatlı olmak (dinî topluluk dışında kutsal arama) veya maneviyatlı olmadan dindar olmak (dinî bir bağlamda kutsal olmayan amaçları olma) ya da hem dindar hem maneviyatlı olmak mümkündür.

Tsang ve McCullough (2003), bilimsel araştırmalarda hem dindarlığı hem de maneviyatı ölçen araçların kullanılması ve bunlar arasında hem örtüşme ve etkileşimlerin hem de ayrımların hesaba katılması gerektiğinin önemli olduğunu ısrarla savunur.

3. Dindarlığın Boyutları

Dindarlık üzerine yapılan ilk çalışmaların ana sınırlamalarından biri, dindarlığın küresel düzeyde değerlendirilmesidir. Din ile aile arasındaki ilişki üzerine 1980 yılından beri yayınlanan 94 çalışmanın bir meta-analizinde dindarlığın değerlendirilmesi ile ilgili bazı sorunlar tespit edilmiştir (Mahoney, Pargament, Tarakeshwar and Swank 2001). Yazarlar, meta-analize dâhil edilen çalışmaların % 80'inin sadece birkaç göstergesi (bir kiliseye üyelik veya dinî hizmetlere katılım sıklığı) kullanarak küresel dindarlığı değerlendirdiğini, fakat çiftlerin iman ve maneviyatı ilişkileriyle bütünleştirme düzeyini değerlendirmedeğini ortaya koydu.

Gorsuch (1984), dinin çok sayıda boyutlara bölünebilen genel bir faktör olduğunu gösterir; bu boyutların diğer değişkenlerin tahmininde kullanıldığına genel dindarlığı ölçmek için uygun olduğunu, oysa bu kuralın istisnalarını tahmin etmede de alt boyutların kullanıldığını savunur. Örneğin, dindarlık konusunda yaş farklılıklarını araştırırken genel dindarlığı ölçeriz. Oysa önyargı gibi daha belirgin bir değişkeni ölçmeye çalışırken, ilişkinin bütün yönlerini yakalamak için dindarlığın alt boyutlarını kullanmak gerekir.

Halen birçok araştırmacı dindarlığın çok boyutlu bir kavram olduğunu kabul eder, fakat başka araştırmacılar arasında bu boyutların sayısı ve niteliği hakkında ciddi farklılıklar vardır.

Tsang ve McCullough (2003) hiyerarşik bir dindarlık ve maneviyat modeli önerir (Seviye 1 eğilim, Seviye 2 işlevsel) ve dindarlık ve maneviyatın ölçümü için ölçeklerin tasnifini iki aşamada yapar. Bu nedenle yazarlar dindarlığı ve maneviyatı ölçen araçları, eğilim yönlerini (manevi esenlik, dinî bağlılık, dinî inanç) ölçen araçlar ve işlevsel yönleri (dinî yönelim, dinî başa çıkma, dua) ölçen araçlar şeklinde sınıflandırır. İki seviye arasında bir etkileşim

vardır. Örneğin stresle başa çıkmanın bir yolu olarak dini kullanan (Seviye 2 işlevsel) insanlar genelde daha dindardır (Seviye 1 işlevsel). Bu modelin yazarları, araştırmacılara Seviye 2 dindarlık faktörünün bireylerin hayatlarını önemli ölçüde etkilemeden önce Seviye 1'in kontrol edilmesi gerektiğini belirtirler. Aksi takdirde, araştırmacılar tespit edilen etkilerin genel dindarlıktan daha işlevsel değişken olan dinin sonucu olup olmadığını bilemezler. Tsang ve McCullough (2003) dinî başa çıkma üzerine Pargament (1997) tarafından yürütölen çalışmalarda bu stratejinin kullanıldığını açıklarlar. Dinî başa çıkma (dindarlığın işlevsel seviyesi) ile ilgili çalışmalarda Pargament ve arkadaşları yakınlık düzeyinde bireysel farklılıkları kontrol etmek için sıklıkla genel dindarlık ölçümlerini (dua ve dinî katılım sıklığını ölçmek için bir araç) kullandılar. Bu strateji, araştırmacılara bu tür gözlemleri dindarlıktaki genel, yakınlık farklılıklarının etkileri ile karıştırmamak için dikkatli oldukları sürece dinin belli etkileri (stresle özel dinî başa çıkma stratejileri) hakkında somut sonuçlara varmalarını sağladı.

Dindarlığa eğilim düzeyi (Seviye 1), bir kişinin ne kadar dindar olduğunu gösteren dinî özellikler hususunda bireyler arasındaki farklılıkları yansıtır. Modelin yazarları dindarlığın Seviye 1 ile ölçümünün din ile fiziksel ve psikolojik sağlık arasındaki ilişkinin incelenmesinde önemli olduğunu iddia eder. Yakınlık düzeyinde ise araştırmacılar şu faktörleri değerlendirdi: *genel dindarlık/maneviyat, dinî/manevi bağlılık, dinî/manevi gelişme*.

Dindarlığın işlevsel düzeyi (Seviye 2) dindarlığın, dinî güdünün ifadesinde, sorunları çözmede kullanılmasında bireyler arası farklılığa atıf yapar. Tsang ve McCullough (2003) dindarlığa eğilim yönünün işlevsel yönünden (farklılıkları bir kişinin dinî hayat deneyimlerine, işlevlerine göre değerlendirebileceğimiz) bağımsız olduğunu iddia ederler. Aynı dindarlık eğilimine sahip iki kişi, sorunların çözümünde dindarlığı ifade ve kullanma açısından çok farklı hayat tarzlarına sahip olabilir. Dindarlığın birden fazla işlevsel tarzı vardır. Bunlar kişisel dindarlık arkasındaki güdöleri ve bir kişinin başa çıkma ve dua sürecinde dini kullanma yolları kapsar.

3.1. Dinî Güdülenme/Dinî Yönelim

Allport ve Ross (1967) tarafından i kaynaklı/güdümlü ve dış kaynaklı/güdümlü dinî yönelimler arasında yapılan ayırım, Seviye 2'de en meşhur kavramsallaştırmalardan biridir. Dış kaynaklı dindarlık benlik merkezli dindarlık olarak tanımlanır. Bu insanlar, kendilerine koruma, konfor ve sosyal statü sağlayan ve saygı ve sosyal ilerleme getiren toplumsal bir norm olduğu için gösteriş niyetiyle kiliseye giderler. Kiliseye gitmek toplumsal bir âdet olur. Allport, iç kaynaklı dindarlığı farklı olduğu, bir samimi dindar insanlar kategorisi belirlediği ve dini kendi içerisinde bir kesinlik olarak gördüğü için dikkate alır. Bu insanlar, dinin hayatlarında rehber ilke, önemli ve kişisel bir deneyim olmasına daha derinden bağlıdır. Dindarlık ve maneviyat kavramlarını analiz eden makaleler, maneviyat kavramını bu i kaynaklı dindarlıkla yüksek derecede örtüştüğünü göstermektedir. Ross (1967) ve Allport tarafından geliştirilen *Dinî Yönelim leği* dinî yönelimi ölçmek için şimdiye kadar kullanılan en yaygın ölçek olarak kalmıştır.

Batson (1993) dinî yönelimi değerlendirmek için dinî yönelimin bir başka boyutunu da ekleyerek yeni bir lek, *Dinî Yönelim Arayışı leği* geliştirmiştir: arayış olarak din, varoluşsal sorular içeren bir yaklaşım, dinî inançları olumlu bir şekilde görme istekliliği, dinî inançlar bir kişinin başına gelen krizlerden şekillenmiş olabilir.

3.2. Dua

Dua dinî hayatın temel unsurlarından biridir. Dua, "kutsalla teması ifade veya tecrübe için tasarlanmış düşünceler, tutumlar ve eylemler" olarak tanımlanmaktadır (Koenig, George ve Siegler 1998). Dua, Tanrı'yı arayışımız, tefekkür edişimiz ve O'nunla buluşmamızdır (Bunea 2009).

Paloma ve Pendleton (1989) sosyal bilimlerde duayı çok boyutlu bir deneyim olarak araştıran ilk yazarlar arasındadır. Onlar dua ile ilgili dörtlü bir derecelendirme leği geliştirdiler. Tefekkri (meditative) dua (Tanrı hakkında düşünme), ritüel (ritual) dua (ezberden okunan dualar), günlük (colloquial) dua (konuşma tarzında Tanrı ile iletişim) ve hacet (petitionary) duası (kişinin kendisinin ve başkalarının ihtiyaçlarının karşılanması talebi).

Dua, hayatta olumsuzluklarla karşılaşılmasına rağmen bir kontrol duygusu aracı oluşturma işlevi gören etkili bir başa çıkma stratejisidir. Aynı

zamanda hastalığa karşı dayanma gücü istemek ya da sevgi dolu bir Tanrının hayatta anlam ve amaç sağlayan zihinsel modellerini oluşturmak suretiyle olumsuz olayları da manevi gelişim fırsatları olarak yeni bir çerçeveye oturtabilir (Dein and Littlewood 2008). Dua ve iyi olma arasındaki ilişki çeşitli Şekillerde ortaya çıkabilir: rahatlama, artan öz saygı ve iyimserlik temini (Krause 2004).

3.3. Din Başa ıkma

Başa ıkma, kişisel kaynakları aşan i veya dış talepleri azaltmak, dizginlemek veya hoş görmek için bilişsel ve davranışsal çabayı ifade eder (Lazarus and Folkman 1984). *Din başa çıkma*, problem çözmeyi kolaylaştırmak, stresli hayat durumlarının olumsuz duygusal sonuçlarını önlemek veya azaltmak için din inanç ve davranışları kullanmaktır (Pargament 1997).

İnsanlar stres zamanlarında, özellikle aşırı tehdit ve kaygı durumlarında genelde dine başvururlar. Din yönelimin farklı türleri olduğu gibi, insanların stresli durumlara uyum için dini kullandıkları farklı yolları da vardır. Din ve iyi olma ilişkisi insanların strese uyum için dini kullandıkları yolların incelenmesiyle açıklığa kavuşturulabilir.

Psikolojide lm yapmak için belli araçlar vardır: Din başa çıkma tarzları (işbirlikçi, pasif ve öz-yönelimli) ve din başa çıkma stratejileri (olumlu ve olumsuz).

Stresli durumlarla nasıl başa çıktıkları sorulduğunda, birçok kişi dinden söz etmiştir. Başa ıkma teorisi, din meseleleri anlamak, araştırmak ve incelemek için umut verici bir perspektiftir (Pargament 1997). Değişiklikler ile başa çıkmak, genellikle, dinin kullanılabilir ve erişilebilir olduğu ve insani kaynakların sınırlarının belli olduğu zaman din bir boyut içerir (Harrison, Koenig, Hays, Eme-Akwari and Pargament 2001).

Pargament (1997) din başa çıkmayı sınıflandırdı: "olumlu din başa çıkma" ve "olumsuz din başa ıkma". *Olumlu din başa çıkma*, din bağışlama, din destek arama, işbirlikçi din başa çıkma, manevi bağlantı, din arınma ve dini yeniden hayırlı/iyi yorumlamayı ifade eder. Olumlu din başa çıkma, maneviyat duygusunun, Tanrı ile güvenli bir ilişkinin, hayatın bir amacı olduğu inancının ve başkaları ile manevi bir bağlantı duygusunun ifadesidir. *Olumsuz din başa çıkma* modeli ise, manevi kopukluğu, Tanrı tarafından cezalandırılma açısından yeniden değerlendirmeyi, kişilerarası din hoşnutsuzluk, Tan-

rının gücünün yeniden şeytani değerlendirilmesini ve ele alınmasını ifade eder. Olumsuz dinî başa çıkma, Tanrı ile belirsiz bir ilişkinin, anlamı aranan dünyadaki dinî bir çatışmanın ve ince bir dünya görüşünün ifadesidir.

Dinî başa çıkma çok boyutludur. Dinî başa çıkmanın çok boyutluluğuyla ilgili açık bir kanıt olmasına rağmen, dinî başa çıkma yöntemleri bir dereceye kadar insanların dinî başa çıkmanın sadece bir yöntemini kullandığı düşüncesiyle ilişkilidir (Pargament 1998).

Bireyin dinî başa çıkmayla ilişkisine bağlı üç tür dinî başa çıkma yolu vardır: *pasif dinî başa çıkma* (sorumluluğu Tanrıya bırakma, Tanrı bütün sorumluluğu alır, birey pasiftir), *işbirlikçi yaklaşım* (problem-çözme sorumluluğu paylaşılır, birey ile Tanrı arasında ortaklık vardır) ve *öz yönelim* (Tanrının kişiye sorun çözmek için uygun yetenekler bahsettiğine ve bireyin aktif bir şekilde bu yetenekleri kullanması gerektiğine inanç) –öz yönelimli dinî başa çıkma kullanan insanlar zorunlu olarak Tanrıyla yakın bir ilişki hissetmezler. Pargament (1997) işbirlikçi başa çıkmanın en yararlısı olduğunu, oysa sorumluluğu bırakarak başa çıkma ile öz yönelimli başa çıkmanın karışık sonuçlara yol açtığını ileri sürer.

Pargament (1990) adil ve seven bir Tanrıya inanmayı, Tanrının destekleyici ortak olarak algılanmasını, dinî ritüellerle meşgul olmayı içeren dinî başa çıkma çabalarının ve manevî destek arayışının ruh sağlığı ve manevî gelişimle ilişkili olduğunu gösterdi. Bununla birlikte dinî başa çıkmanın, bir aile üyesini veya arkadaşını kaybetmede güçlü üzüntü gibi, olumsuz duygular, düşük öz saygı, kaygı gibi olumsuz etkilerini destekleyen araştırmalar vardır.

Olumlu dinî başa çıkma stratejileri, düşük depresyon oranları, öz saygı, hayat memnuniyeti, hayat kalitesiyle ilişkiliyken, olumsuz dinî başa çıkma stratejileri ise yüksek depresyon ve kaygı oranlarıyla ilişkilidir (Harrison, Koenig, Hays, Eme-Akwari and Pargament 2001; Ano and Vasconcelles 2005).

3.4. Dinî Destek

Fiala, Bjorck ve Gorsuch (2002) dinî desteği ölçen bir ölçek geliştirdi. Bu ölçek üç alt ölçekten oluşuyordu: Tanrıdan gelen destek, cemaatlerin desteği ve dinî liderlerin desteği.

Bir dinî topluluğa ait olmak ile öz saygı, umut ve kişisel dinî başa çıkma imkânları arasında olumlu bir ilişki vardır (Ellison et al. 1998).

Larson ve Goltz (1989), dinî bir cemaat hayatına aktif katılımın daha güçlü aile bağlılığı ve artan aile memnuniyeti ile ilişkili olduğunu gösterdi. Bir dinî cemaate bağlılık evlilik ilişkisinin kalitesi ve istikrarıyla ilişkilidir. Aktif bir bağlılık içermeyen salt üyelik ise evlilik memnuniyetinde önemli bir faktör değildir (Call and Heaton 1997).

Marks (2006) din ve aile ilişkilerinin sağlığı üzerine yapılan araştırmaların bir değerlendirmesini yapar. Yazar mevcut araştırmaları dinî tecrübenin üç boyutu (dinî pratikler –dua, dinî metin okuma, ritüeller, gelenekler–, dinî inançlar– inanç, yapılar, anlamlar, bakış açıları– ve dinî cemaat – cemaatlerinin içindeki ilişki, destek ve katılım) etrafında toplar ve onların evlilik ilişkileri, anne-çocuk ve baba-çocuk ilişkileriyle bağını ele alır. İncelenen araştırmalar, dinî toplulukların sağladığı sosyal desteğin ailelerin karşılaştığı sorunlar için önemli bir imkân olduğunu ortaya koydu.

4. Dindarlığı Ölçme

4.1. Teorik ve Psikometrik Düşünceler

Hill ve Maltby (2009) dindarlığın ölçülmesinde şu yönlerin dikkate alınması gerektiğini ileri sürerler: teorik yönler (ölçülen boyutların kavramsal açıklığı), psikometrik meseleler (ölçüm araçlarının geçerliliği, onlara sadık kalınması), örneklemin temsil gücü ve dindarlık ölçümünde araçların kültürel duyarlılığı.

Teorik uyum gerçek bir bilimsel ilerlemenin başarılması için zorunludur. Hiç bir ölçek özel bir çalışmaya uygun değildir; araştırmacının, ölçülmesi düşünölen olguyu en iyi temsil eden ölçüm aracını seçmek zorunda olması çok önemlidir.

Geçerlilik ve doğruluk, dindarlığı ölçen psikometrik araçların en önemli yönleridir. Geçerlilik bir ölçeğin ölçmesi düşünölen şeyi ölçme düzeyiyle ilgilidir. Doğruluk ise bir ölçeğin tutarlılık düzeyini ifade eder. Tutarlılığın iki türü vardır: iç tutarlılık ve zamana bağlı tutarlılık. İç tutarlılık bütün soruların/maddelerin aynı ölçeği ölçme düzeyini ifade eder ve Cronbach alpha katsayısıyla ölçölür. Zamana bağlı tutarlılık ise doğruluğu tekrar tekrar test etmekle ilişkilidir ve farklı zamanlarda (iki haftadan altı aya) uygulanan aynı teste öznelerin verdiği cevaplar arasındaki bağın katsayısıyla temsil edilir.

4.2. Örneklemin Temsil Kabiliyeti ve Kültürel Hassasiyet

Hill ve Maltby (2009) dindarlığı ölçme araçlarının sayısının giderek artmasının psikolojiyi zararlı yönlerden biri olan insanlardan oluşan örneklemin temsil yetersizliğinden korumadığını ileri sürerler. En fazla örneklem genç, orta sınıf, Amerikan kolej öğrencilerinden oluşur (Hill and Pargament 2003). Hill (2005) akademik kuruluşların yaptığı çalışmalar için kolayca erişilebilen bu uygun örneklemin sorunlu olduğunu; zira yaş, sosyo-ekonomik durum ve eğitimin dinî tecrübeyle sıkı ilişkili olan üç değişken olduğunu ileri sürer. Ayrıca birçok araç, Protestanların ve Yahudilerin dindarlık ölçümünde geçerlidir. Bundan dolayı araştırmacılar, ölçeği, başka özellikleri olan bir kitleye uygularken dikkatli olmalıdırlar. Küçük veya temsil gücü olmayan örneklemlerde (belli bir dinî mezhepte) geçerli olan ölçekler özellikle genel nüfus gruplarına duyar-sız ve uygunsuzdur (Hill ve Maltby 2009). Genelleme sorunu, sadece bir dine özgü belli kitleler ölçüldüğü zaman veya ölçeklerin ABD ve İngiltere gibi geçerli olduğu yerlerde değil, bilakis dindar olmayan kitleleri de ölçen ölçekler kullanıldığında ortaya çıkar.

Bu yüzden dindarlığı doğru değerlendirmek için, uygulandığı kesimde geçerli olan ve her bir dinî mezhebe özgü ölçekler geliştirmek gereklidir. Biz Romanya'da dindarlığı Ortodoks Hristiyan dinî gelenek içerisinde değerlendirmek istersek, Ortodoksluğun dinî inanç ve davranışlarının özel yönleri (oruç, günah çıkarma, ayin) için bir ölçek kullanmamız gerekir. Cuscoş ve Labar (2007) Romanya'daki Ortodoks nüfus üzerinde dinî inanış ve davranış ölçeğinin değerlendirme ölçeğini geliştirdi ve test etti. Dinî inancı değerlendirme anketi iki boyutta yapılandırıldı: "gizli tutulan inanç" ve "dışa vurulan inanç". *Gizli tutulan inanç* boyutu Tanrıya ve zor durumda ilahi yardıma inanma, duanın Tanrıya ulaştırdığına, inancın katılımcıları güçlendirdiğine, kendilerini Tanrıya yakın hissettikleri zamanları olduklarına, günaha düştüklerinde bağışlanmak için Tanrıya yalvardıklarına, Tanrıyı ve iyi işler yapmayı düşündüklerine, önemli kararlar alırken Tanrının rehberliğini istedikleri gibi hususların düzeyini değerlendirir.

Açığa vurulan inanç boyutu ise bireylerin toplumda dinî inançlarına göre davranmaları ve onların davranışlarına Hristiyan iman esaslarının rehberlik etmesi ve Hristiyan öğretilerin onların gündelik hayatlarında yararlı olma düzeyleri ile insanların aştıkları sıkıntılarının olumlu bir rolü olduğunu ve böyle insanların dindar insanlar olduğunu düşünme düzeyini ölçer. Dinî davranış

anketi üç boyutta oluşturuldu: *Günlük dinî pratikler* (dua etme, kiliseye gitme, manastırları ziyaret etme ve ikon, haç ve ilahi kitaplar gibi dinî objelere sahip olma), *aktif pozisyon*, tartışmalarda dinî argümanlar kullanma, dinî inançları başkalarıyla paylaşma, dinî tavsiyede bulunma ve dinî kitapları okuma) ve *derin dinî pratikler* (oruç, günah çıkarma, ayin).

4.3. Dindarlığı Ölçme Araçlarının Seçimi

Gorsuch (1984) din psikolojisindeki ölçme araçlarının hem avantajlı hem de dezavantajlı olduğunu iddia eder. Tsang ve McCullough (2003) din psikolojisinin, ölçeklerin bolluğundan ve öz bildirim ölçümlerinin alternatifsizliğinden zarar gördüğünü düşünür.

Dindarlığı ölçen birçok araç olduğu için Gorsuch (1984) psikologların, literatürü incelemeyen, ölçmek istedikleri konuda uygun ölçek olup olmadığına bakmadan yeni ölçek geliştirmelerine gerek olmadığını ileri sürdü ve araştırmacıların yeni ölçek geliştirmek yerine analiz edilmemiş bir dizi psikolojik yapılar ile mevcut ölçekler arasındaki ilişkiyi bulmalarını önerdi. Gorsuch'un önerisine rağmen 1985-1999 arasında dindarlığı ölçen çoğu da mevcutlara benzeyen 40 ölçek geliştirildi (Hill and Hood 1999). Tsang ve McCullough (2003) yeni ölçek geliştirmenin din psikolojisinin diğer temel problemlerini araştırmaya harcanacak kaynakların israf edilmesi olduğunu iddia etti.

Dini incelemek ve doğru değerlendirmek için, uygulaması ve puanlaması kolay olan öz bildirim anketlerine ilaveten mülakat ve akran bildirimleri (peer reports)¹ gibi ek teknikler gereklidir. Öz bildirim kullanıldığı zaman sosyal arzu edilebilirlik eğilimi meydana gelebilir (Tsang and McCullough 2003). Örneğin asıl dinî yönlendirme ve ırksal hoşgörü arasındaki ilişki, asıl dindarlık ve sosyal cazibe arasındaki ilişkiyle açıklanabilecek kadar tartışılabilir (Trimbale 1997).

Dinin ve dinî tecrübenin birçok yönü olduğu için dindarlığın ölçümünde etkili bir tek araç yoktur. Dinî inanış, dinî bağlılık, dine katılım, dinî gelişim, dinî olgunluk vb. ölçümünde de araçlar vardır. Dindarlığı ölçüm araçlarını seçme, ölçümü kişisel tercihlere veya uygunluğuna göre değil, teorik özellikler üzerine temellendirilmelidir (Tsang and McCullough 2003).

¹ Hedef kitlede benzer yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum vb. özelliklere sahip kişilerin düşüncelerini içeren bir yöntem (ç.n.).

Birçok araştırmacı dindarlığı öz bildirim anketleri vasıtasıyla ölçmüştür. Hill ve Maltby öz bildirimlerin şu varsayımlara dayandırıldığını belirttiler: a) Katılımcıların doğru değerlendirme yetenekleri vardır. b) Katılımcılar öz değerlendirmelerinin sonucunu –bilimsel araştırmanın geçerliliğini ciddi bir biçimde sınırlandırabilecek kabulleri– araştırmacıya açıklamaya hazırdır. Fakat öz değerlendirme kasıtlı veya kasıtsız çarpıklıklardan etkilenir ve dürüst açıklama ise, değerlendirme endişesi, istek/ihtiyaç/talep özellikleri ve algı yönetiminden etkilenir.

Burris ve Navarra bir kişi sosyal baskıdan dolayı belli dinî inançları açıklayabilir. Ayrıca öz bildirim anketleri bazı katılımcıların anlayışlarının ötesinde olabileceği ve bazen onların ilgisini çekmeyebileceği ve serbest cevaplar verebileceklerini anlamamanın bir seviyesine ihtiyaç duyar. Bu yüzden öz bildirim ölçümlerinde alternatifleri kullanmak çok önemlidir. Hill ve Maltby öz bildirimde şu alternatifleri önerir: “kesin ölçümler”, “nitel araştırmalar” ve “karma modeller kullanma”. Kesin ölçümler değerlendirmede güven veren dolaylı ölçüm tekniklerini kullanmayı gerektirir. Sosyal biliş çalışan araştırmacılar, bir tutumun ulaşılabilirliğinin temel bilişsel yapıları temsil edeceğini iddia ederler. Gibson tepki zamanının Tanrı'nın kişisel şemasının ulaşılabilirliğinin iyi bir göstergesi olduğunu belirtir. Cohen, Shariff, Hill, güçlü dinî görüşleri olan insanların dinî tutumlara erişmede düşük bir etkilenme zamanına sahip olduklarına işaret ederler. Öz bildirim anketlerini kullanmadaki diğer bir alternatif de, dinî pratik ve davranışları incelemede yararlı olabilen karma modeller –diğer insanların (arkadaşlar, aile, dinî topluluğun üyeleri) raporunu– kullanmaktır.

Hill, Kopp ve Bollinger (2007) araştırmalara dindarlığın/ruhsallığın uygun ölçüm araçlarını tercih etmede birçok öneride bulunurlar:

1. Ölçüm araçları araştırmanın amacına hizmet etmeli
2. İncelemelerin sonucu çok iyi açıklanmalı
3. Ölçeğin psikometrik özellikleri de incelemeli
4. Araştırmanın yapıldığı örneklemin özellikleri dikkate alınmalı
5. Bir pilot inceleme yapılmalı.

Sonuç

Dindarlık psikolojide araştırmacılar tarafından giderek daha çok incelenen bir boyuttur. Yıllarca yapılmış olan dindarlığın küresel olarak ele alınması daha az, buna karşın dindarlığın farklı boyutları için spesifik ölçekler kullanılarak ele alınması daha çok tercih edilmektedir.

Bu makalede dindarlığın eğilim düzeyi ve işlevsel düzeyde görülme biçimleri analiz edilmiştir. Dindarlığın ve onun etkilerinin doğru bir analizi ve değerlendirmesi için araştırmacıların onun çeşitli yönlerini ele almaları ve ölçüm araçlarının seçiminde daha dikkatli olmaları gerekmektedir. Ancak inancın dışa yansıyan tarafının ötesinde değerlendirilmesi zor içselleştirilmiş inançlar ve dinī ilkeler olduğu için bazı araçların tam değerlendirmeye izin vermediği halde psikometri açısından geçerli kabul edilebilmesi mümkündür. Bu yüzden öz bildirim anketlerine alternatifler (odak gruplar, mülakatlar, günlükler) kullanılmalıdır. Dindarlığı değerlendirme araçlarının, hedeflenen araştırma evreninde geçerli olması çok önemlidir.

Farklı dinī inanç ve davranışlar arasındaki belli farklılıklar dikkate alındığında, bazen incelenen dine özgü ölçekler yapılması kesinlikle gereklidir; çünkü bu ölçeklerin diğer dinler için de kullanımı, araştırma için önemli açıklamalar sağlayacak belli hususları anlamada başarısız olmaktadır. Pek çok inceleme ABD nüfusu örneğine uygulanır ve özellikle neo-protestan dinlere mensup insanları kapsamaktadır. Bazen bu araştırmaların sonuçları diğer dinlere uygun değildir. Bu yüzden biz, dindarlığın psikolojik etkileri üzerine yapılan araştırmalar esnasında incelenen dinin belli yönlerinin analiz edilebileceğini ve bunun araştırılan din alanı ile psikoloji alanındaki araştırmacılar arasındaki işbirliğiyle daha iyi başarılabilceğini öneriyoruz. Disiplinler arası bir yaklaşım dindarlığın daha iyi anlaşılması ve açıklanmasına yol açacaktır.

Teşekkür: Bu alışma *The European Social Fund in Romania, under the responsibility of the Managing Authority for the Sectoral Operational Programme for Human Resources Development 2007-2013* tarafından kısmen desteklenmiştir [grant POSDRU/88/1.5/S/47646]

Kaynakça

- Ano, G. G. and Vasconcelles, E. B. (2005). "Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis", *Journal of Clinical Psychology*, 61(4): 461-480.
- Batson, C.D. and Schoenrade, P.A. and Ventis, W.L. (1993). *Religion and the individual*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bunea, I. (2009). *Psihologia rugaciunii*, Cluj-Napoca: Editura Limes.
- Call, V. And Heaton, T. (1997). "Religious influence on marital stability", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36: 382-393.
- Cohen, A.B. and Shariff, A.F., & Hill, P.C. (2008), "The accessibility of religious beliefs", *Journal of Research in Personality*, 42, 1408-1417.
- Cucos, C. and Labar, A. (2007), Consecinta ale educatiei religioase asupra formarii conduitei tinerilor. Perspectiva beneficiarilor, Revista de psihologie si stiintele educatiei.
- Dein, S. and Littlewood, R. (2008). "The Psychology of Prayer and the Development of the Prayer Experience Questionnaire", *Mental Health, Religion and Culture*, 11: 39-52.
- Diener, E. and Diener R.B. (2008). "Religion, Spirituality, and Happiness in Happiness: Unlocking the Mysteries of Psychological Wealth", *Malden, MA: Blackwell*.
- Ellison Ch. G. and Levin, S. Jeffrey (1998). "The Religion-Health Connection: Evidence, Theory, and Future Directions", *Health Education & Behavior*, 25 (6): 700-720.
- Fetzer Institute/National Institute of Aging Working Group (1999). *Multidimensional Measurement of Religiousness/Spirituality for Use in Health Research: A Report of the Fetzer Institute/National Institute on Aging Working Group*; J. E. Fetzer Institute: Kalamazoo, MI, USA.
- Fiala, W. E. and Bjork, J. P. and Gorsuch, R. (2002). "The Religious Support Scale: Construction, validation, and cross-validation", *American Journal of Community Psychology*, 30(6), 761-786.
- Gibson, N. J. S. (2006). *The experimental investigation of religious cognition*, Unpublished doctoral dissertation, University of Cambridge.
- Gorsuch, R.L. (1984). "The boon and bane of investigating religion", *American Psychologist*, 39: 228-236.
- Hackney, C.H. and Sanders, G.S. (2003). "Religiosity and mental health: A meta-analysis of recent studies", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42: 43-55.

- Harrison M.O. and Koenig H.G. and Hays J.C. and Eme-Akwari A.G. and Pargament K.I. (2001). "The epidemiology of religious coping: a review of recent literature", *International Review of Psychiatry*, 13:86-93.
- Haug, I.E. (1998). "Including a spiritual dimension in family therapy: Ethical considerations", *Contemporary Family Therapy*, 20(2): 181-194.
- Hill, P. C. and Pargament, K. I. and Hood, R.W. (2000). "Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure", *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30:51-77.
- Hill, P.C. and Maltby, L.E. (2009). "Measuring religiousness and spirituality: Issues, existing measures, and the implications for education and well-being", in M. de Souza et al. (eds.), *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*, (pp. 33-50), New York: Springer.
- Hill, P. C. and Kopp, K. J. and Bollinger, R. A. (2007). "A few good measures: Assessing religion and spirituality in relation to health", in *Faith and Health: Psychological Perspectives*, eds. T.G. Plante, A.C. Sherman, Guilford: New York, pp.381-402.
- Koenig H. G. and George L. K. and Siegler I. (1998). "The use of religion and other emotion-regulating coping strategies among older adults", *Gerontologist*, 28:303-10.
- Koenig, H. G. and McCullough, M. E. and Larson, D. B. (2001). *Handbook of religion and health*, New York: Oxford University Press.
- Krause, N. (2004). "Religion, aging, and health: Exploring new frontiers in medical care", *Southern Medical Journal*, 97:12, 1215(8).
- Lambert, N. M. and Dollahite, D.C. (2008). "The threefold cord: Marital commitment in religious couples", *Journal of Family Issues*, 29(5): 592-614.
- Larson, L. E., and Goltz, J. W. (1989). "Religious Participation and Marital Commitment", *Review of Religious Research*, 30: 387-400.
- Lazarus, R.S. and Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal and Coping*, New York: Springer.
- Mahoney, A. and Pargament, K. and Swank, A. and Tarakeshwar, N. (2001). "Religion in the home in the 1980's and 1990's: A meta-analytic review and conceptual analysis of links between religion, marriage, and parenting", *Journal of Family Psychology*, 15: 559-596.
- Mahoney, A. and Pargament, K. I. and Murray-Swank, A. and Murray-Swank, N. (2003). "Religion and the sanctification of family relationships", *Review of Religious Research*, 40: 220-236.

- Marks, L. (2005). "How does religion influence marriage? Christian, Jewish, Mormon and Muslim Perspectives", *Marriage and Family Review*, vol. 38.
- Mccullough, M. E. and Larson, D. B. (1999). "Religion and depression: A review of the literature", *Twin Research*, 2: 126-136.
- Paloma, M. M. and B. Pendelton (1989). "Exploring types of prayer and quality of life: A research note", *Review of Religious Research*, 31:46-53.
- Pargament, K. (1997). *The psychology of religious coping*, New York: Guilford.
- Pargament, K.I. and Koenig, H.G. and Perez, L.M. (2000). "The many methods of religious coping: development and initial validation of the RCOPE", *Journal of Clinical Psychology*, 56: 519-543.
- Pargament, KI and Smith B. and Koenig H. and Perez, L. (1998). "Patterns of positive and negative religious coping with major life stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37: 710-724.
- Pargament, K. I. and Murray-Swank, N.A. and Tarakeshwar, N. (2005). "An empirically-based rationale for a spiritually-integrated psychotherapy", *Mental Health, Religion and Culture*, 8.
- Richards, P. S. and Bergin, A.E. (1997). *A Spiritual Strategy for Counseling and Psychotherapy*, Washington: American Psychological Association.
- Shafranske, E. and Malony, H. (1990). "Clinical psychologists' religious and spiritual orientations and their practice of psychotherapy", *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training*, 27: 72-78.
- Trimble, D.E. (1997). "The Religious Orientation Scale: Review and meta-analysis of social desirability effects", *Educational and Psychological Measurement*, 57: 970-986.
- Tsang, J. and McCullough, M.E. (2003). "Measuring religious constructs: A hierarchical approach to construct organization and scale selection", in S. J. Lopez and C. R. Snyder (eds.), *Handbook of Positive Psychological Assessment* (pp. 345-360). Washington: American Psychological Association.
- Zinnbauer, G. J. and Pargament, K. I. and Cole, B. C. and Rye, M. S. and Butter, E. M. (1997). "Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36: 549-564.

Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research

Citation / ©- Rusu, P. P.- Turliuc, M. N. (2017). Ways of Approaching Religiosity in Psychological Research, translate: Fatma Kirman, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 481-499.

Abstract- *The present paper analyses different approaches of religiosity in the psychological researches. We intend to explain the concept of piety, the distinction between religiosity and spirituality in the psychology field, religiosity dimensions and the main issues to be taken into account in measuring religiosity. In the analysis of the religiosity dimensions we refer to the hierarchical formation model of religiosity (Tsang and McCullough, 2003), which claims that religiosity is clarified in two levels: the dispositional level, reflecting the interindividual differences on religious features and the operational level, which refers to the interindividual diversity in the expression of religiosity. Regarding the measurement of religiosity, we analyze the conceptual clarity of the measured dimensions, the psychometric aspects of the religiosity measurement instruments, the sample representativeness and the cultural sensitivity of the instruments measuring religiosity. Throughout the article we present the results of some researches on the implications of the religiosity dimensions on the personal and family mental health.*

Keywords- *Religiosity, spirituality, dispositional level of religiosity, operational level of religiosity, measurement of religiosity*

Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi*

Linda WOODHEAD

Çev. Harun TUNÇ**

Atıf / ©- Woodhead, L. (2017). Toplumsal Cinsiyet ve Sekülerleşme Teorisi, çev. Harun Tunç, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 501-509.

Öz- Yazar sekülerleşme konusundaki anlayışımızın, cinsiyet farklılıklarını ciddiye alarak büyük ölçüde geliştirilebileceğini savunmaktadır. Mevcut sekülerleşme teorileri, sanayileşmenin başlangıcından sonra erkeklerin Hıristiyanlık'tan uzaklaşma sebebini daha iyi açıklarken, kadınların oldukça farklı olan modernleşme deneyimlerini göz ardı etmektedir. Erkekler ev dışında ücretli çalışmakla yükümlü iken kadınlar ücretsiz ev işleri ve çocuk bakımı işleri ile meşgul olmaktadır. 1960'lardan bu yana kadınların ücretli işgücüne atılmaları, onları geleneksel görevleri olan bakım işlerinden muaf tutmamıştır. Çağdaş kadınların dine yakınlık veya uzaklığını, çalışma hayatlarına yani ev içinde çalışma ya da çalışmamlarına veya ev içi ile ev dışı çalışmaları arasında denge kurup kurmamalarına bakarak daha iyi anlayabileceğimiz ileri sürülür.

Anahtar sözcükler- Din, sekülerleşme, toplumsal cinsiyet, kadın istihdamı



1. Din ve Toplumsal Cinsiyet

Din sosyolojisi, toplumsal cinsiyete kayıtsız değildir. Fakat onun ana paradigmaları, toplumsal cinsiyetin öneminin farkında olmakla birlikte bu konulara fazla yer vermedi. Bu durum, uzun zamandır bu konunun özünü oluşturan sekülerleşme teorilerinin en açık gerçeğidir.

Makalenin gelişi: 03.05.2017; Yayına kabul tarihi: 19.06.2017

* Bu makale Linda Woodhead'ın *Gendering Secularization Theory* (social compass, 2008, 55 (2), s. 189-195) adlı makalesinin tercümesidir.

** Çukurova Üniversitesi SBE Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora öğrencisi, e-posta: tunc-harun@hotmail.com

Yine de son zamanlarda değişim belirtileri vardır. Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (2001) ve akabinde *Religion and Society in Twentieth-Century Britain* (2006) adlı eserlerinde, kadınların 19. ve 20. yüzyıllar boyunca kiliselerde sayıca üstünlüğünü bize hatırlatmakta ve şimdi kadınların erkeklerden daha yüksek oranda kiliselerden ayrılmakta olduğuna işaret eden bulgular ortaya koymaktadır. Brown, uygun bir sekülerleşme teorisinin kadınların bir zamanlar destekledikleri kiliselere gittikçe yabancılaşmalarını açıklaması gerektiğini ileri sürer. Onun izahına göre; Hristiyan Britanya'nın ölümü, kadınları, iffet, hayâ, itaatkârlık ve eşi ile çocuklarının ahlaki ve manevi refah sorumluluğu bakımından yücelten dindar kadınlık formundan muaf tutan 1960'lı yılların cinsel devrimiyle başlar. 1960'lardan önce kadınlar hem 'muhafazakâr ahlaki otoriteler' hem 'kilisenin cinsiyet takıntısı' ile kuşatılmıştır. O zamandan beri kadınlar 'cinsel özgürlük ve feminizm adına kilise otoritesini reddederek halkın kendilerine biçtiği dini ve ahlaki bekçilik rolüne karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla Brown'a göre itaatkâr kadın tipinin ortadan kalkmasıyla Hristiyanlık da bitti.

Mevcut sekülerleşme açıklamalarının değişen toplumsal cinsiyet ilişkilerini göz önüne alarak nasıl geliştirilebileceğiyle ilgili, ama farklı bir açıklamasını yapmak isterim. Böyle bir teori geliştirilecekse bu teori, Brown'un izahını yaptığı aşağıdaki verileri içeren ve hatta aşan, bununla birlikte dikkat gerektiren bir dizi veriyi göz önünde bulundurmalı.

1. Din Avrupa çapında büyük, orta, ve küçük düzeyde, (Avrupa'ya göre) daha az düzeyde de Kuzey Amerika'da zayıflamakla kalmadı 1960'lı yıllardan bu yana bu zayıflama daha da hızlandı.
2. Her bağlılık endeksinde kadınlar, hem Avrupa hem Amerika'daki çoğu kilisede sayıca yaklaşık 2/3 oranında erkeklerden üstün geldiklerinden dolayı erkeklerden daha dindardırlar. Avrupa'daki tipik bir kilise müdavimi şu an yaşlı bir kadındır (Billiet et al., 2003).
3. Son on yıldır kadınlar kiliseyi erkeklerden daha hızlı bir oranda terk etmiş görünmektedir. Bu durum, kiliseden genç yaşta ayrılanlar ve orta yaşlarda ayrılanlar için de geçerlidir (Brierly, 2003:2.19.4).
4. Kadınlar 1980'lerin sonlarından bu yana filizlenen ve yeniçağı, bü-tüncül tedaviyi ve neo-paganizmi de içeren alternatif maneviyat tarzlarında da erkeklerden sayıca fazladır. 2000-2002 yılları ara-

sında İngiltere'de içinde bulunduğum bir araştırma, kadınların hem hizmet veren hem de hizmet alan olarak bu tür maneviyata katılanların %80'ini oluşturduğunu ortaya koymuştur. Bu üstünlük düzeyinin sıra dışı olmadığını gösteren bulgular da vardır (Heelas and Woodhead, 2005).

2. Cinsel Devrimin Retoriği

Bu tür verileri anlamaya çalışırken toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişiklikleri ciddi olarak ele almaktan başlamanız gerektiği konusunda Brown'a katılıyorum; ancak onun 1960'larda yaşanan değişimlerin büyüklüğünü abarttığını düşünüyorum. Onun cinsel 'devrim' retoriğine yenik düşmesinin bir nedeni de, kamunun ücretli ve ücretsiz işgücü alanında gerçekleşenlerin göz ardı edilmesine karşı kişisel tutumlar, değerler ve mahrem davranışlardaki değişimler üzerinde çok durmasıdır. Bu, sırasıyla metodolojik tercihle alakalıdır. Çünkü Brown, ayrıcalıklı 'söylemi'ni tercih ederken revaçta olan kültürel sırayı ve insanların yapı hakkında söylediklerini ve yaptıklarını takip eder.

Benim iddiam şudur ki; kadınlar ve erkeklerin çalışma ve istihdam modelleri üzerine yapılan araştırmalar, cinsel devrim ve toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelme hakkındaki tüm konuşmalar için önemli bir devamlılık ve eşitsizlik ortaya koyuyor. Bu durumu özetlemek gerekirse: 1960'lardan önce kadınlar ücretsiz emeğin büyük bir kısmını evde yürütüyorlardı. 1960'lı yıllardan sonra ise, büyük bir oranda ücretli istihdama girdiler, böylece günümüzde, neredeyse erkekler kadar pek çok kadın da bir ücret karşılığında kamusal alanda çalışmaktadır. Fakat kadınlar, ücretli istihdamın yeni görevlerini üstlenmenin *yani sıra*, geleneksel görevleri olan evde ücretsiz iş ve çocuk bakımı hizmetlerini yürütmeye *devam etmektedirler* (Hochschild, 1990; Wharton, 2005). Yani Brown, değişim konusunda haklıdır; fakat sürekliliği gözden çıkırmaktadır. Sonuç olarak, kadınların iki kat işgücü üstlenmeleri ve özgürleşme bir yana devrime götürüleceğini göz ardı etmektedir. Bugün kadınlar Arlie Hochschild'in (1990) 'duraklamış devrim' olarak adlandırdığı ve onları iki talep dizisi arasında sıkıştıran şeyin etkilerinden muzdariptir. Bir yandan kadınlardan kazanç ya da ödül beklemeden başkalarının bedensel ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamaları bekleniyor. Evde ya da işyerinde olsun, kadınlar, etrafındakilere bakan sevecen anneler ve fedakâr eşler olmalılar. Bu Hristiyanlık'taki sevgi ve özveri/kendini feda etme, yani, İsa, Meryem ve Azizler örne-

ğinde görülen 'karşılık beklemeden verme' ahlaki ile tamamen eşdeğerdir. Öte yandan kadınlar bugün erkeklerle yan yana işyerine giriyor. Bazıları kadınların hemşirelik ve diğer bakım görevi gibi işleriyle bağdaşan, kadınlara atfedilen rollerde kalırken diğerleri, otobüs şoförlüğü, mühendislik, medya profesyonelliği, doktorluk ve yöneticilik gibi, daha önceden erkeklere atfedilen, iyi ödüllendirilmiş ve daha iddialı roller üstlenirler. Yönünü geleneksel olarak erkeksi alanlara çevirenler, kendilerini -bakım, şefkat, ve diğergamlıktan (tümü kadınsılık olarak adlandırılır) ziyade; güven, iddia, bireysellik, rekabet ve hırsla (tümü erkeksilik olarak adlandırılır) değer veren bir kimlik- yani, alışlagelmiş kadınsılık olarak görülenden çok farklı bir kimlik çeşidiyle yüzleşirken bulurlar.

3. Erkek ve Kadının Dinden Uzaklaşması

Bu belirsiz ve çelişkili kimlik durumunun, kadınların dinle olan ilişkisini nasıl açıklayabildiğine dönmeden önce, kadınların ve erkeklerin dinden uzaklaşmalarına (kilise üyeliğinden çıkma) kısaca dikkat çekmeme izin verin. Mevcut sekülerleşme teorilerinin birçoğu, rasyonalizasyon, bürokratikleşme, şehirleşme, toplumsallaşma ve bireyselleşmeyi de kapsayan dini gerilemenin sorumlusu olarak modernleşmenin bir ya da daha fazla yönünü ayrıştırmaktadır. Tüm bunların ardından, birey bir taşra işçisinin; köy yaşamının durağan ve anlamlı dünyasını nasıl geride bıraktığını, fabrika veya büronun demir kafesi içinde topluluğun gayri şahsi yapılara boyun eğdiği, beşeri anlamlılığın mantıksal verimlilikten daha az önemli olduğu, rekabet ilkesinin işbirliğinin yerini aldığı modern şehre girişini anlatan benzer bir hikâyenin farkındadır. Bu süreçte dünya büyüğünden arınır, din geleneksel işlevlerini kaybeder, görev ahlaki ve özveri önemini yitirir ve çalışanımız, dindar bir mü'min ve kilise mensubu olmaktan çıkar. Sekülerleşmeyi bu yönde açıklamanın inandırıcılığını ve gücünü inkâr edecek değilim. Ancak *erkeklerin* dinden uzaklaşmasını açıklamaktan fazlasını yaptığını kabul edemem. Çünkü kutsal kubbenin barınağını terk eden işçi, kadın değil, bir erkektir. Kadınlar açısından sanayileşme; parça başı iş, düşük ücretli ev içi istihdam ve/veya eve hapsedilme ve dış dünyadan soyutlanmak gibi çok farklı şekillerde yaşanır. Böylelikle kadınlar, geleneği modern bağlama taşıyan, kiliselerin yalnızca varlığını değil aynı zamanda büyümesini de destekleyen, insanca anlamlı ev ortamı sunmak suretiyle erkek kesiminin demir kafes tecrübesini hafiften şehir köylüleri olarak kalmaktadır.

Bu yüzden, mevcut sekülerleşme teorileri, erkeklerin dinden uzaklaşmalarını iyi açıklamıştır; fakat en azından, kadınların ücretli bir işe girdikleri ve erkeklerle aynı baskıyı üzerlerinde hissettikleri 1960'lı yıllara kadar ve sonrası için, insan ırkının diğer yarısının (kadının) durumunu açıklamada iyi değildir. Hatta o zamanlarda bile, böyle teoriler, durumun karmaşıklığını hakıyla açıklamada başarısız olmuştur. Çünkü kadınlar, ücretli iş dünyasına erkeklerle eşit şartlarda kolayca girememiştir; ancak kendilerini iki tür iş gücü, iki tür yükümlülük ve iki tür kimlik arasında sıkışmış olarak bulmuşlardır. Hayatlarını ev dünyasıyla bireyselleşme arasında, yani Ulrich Beck ve Elisabeth Beck-Gernsheim'in (2002) 'başkaları için hayat yaşama' ve 'kendim için biraz hayat' olarak ifade ettikleri şey arasında rahatsız edici bir dengede buluyorlar.

Dini bağlılığın sonuçları oldukça karmaşıktır. Kadınlarda görülen üç ana iş temelli kimlik formuyla alakalı olan bu durumu üç kategoriye ayırarak basitleştirmeme izin verin.

İlk olarak, kadınlar, 'geleneksel' ev işi ve çocuk bakımı rollerine adanmış olabilirler. Eğer böyle olursa, dinin kutsal kubbesi altına sığınacak olmaları kuvvetle muhtemeldir; çünkü Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık, günümüz Batı toplumunda böyle bir kimliğin damgalanmasından ziyade onaylandığı ve meşrulaştığı bir alan sağlıyor. Liberal yorumcular, böyle açıkça cinsiyet ayrımı yapan dinlerin neden kadınları cezbedtiğini genellikle merak etmektedir. Cevap şu olur: *Çünkü* açık bir toplumsal cinsiyet ayrımında ısrar eden bu dinler, 'yerini bilmek isteyen', çocuk bakım işleri ile onore olan, kadın dayanışmasında destek bulan ve kendilerini boşanmadan ve erkeğin aile sorumluluğundan kaçışından koruyan kadınları cezbetmektedir (Brasher, 1998; Griffith, 1997).

İkincisi, kadınlar karşıt bir yola gidebilirler ve 'kariyer edinmek' uğruna geleneksel rollerini terk edebilirler. Böyle yaparak, çocuk sahibi olmaktan veya onlarla ilgilenmek için bir bakıcı tutmaktan ya da onlar için bir refah devleti (mesela İskandinavya'da) aramaktan vazgeçmiş olacaktırlar. Hem de dine sırt çevirmeleri kuvvetle muhtemeldir. Andrew Greeley'in her zaman dikkatimi çeken, ihmal edilmiş bir tespiti vardır ki; Katolik kiliselerde en az temsil edilen grup, Katolik anneleri, kızlarının yetişmesi esnasında ev içi rolleri onaylayan Katolik annelerine sahip ve feminizmden etkilenmiş yüksek eğitimli kadınlardır. Baby Boomer dönemi öncesi kadınlar, bu dinamiğin son derece farkında-

dır. Bu veri, aşağıdaki sözleri söyleyen bir yüksek lisans öğrencimin röportaj yaptığı yaşlı Katolik bir kadından elde edilmiştir:

Herkes için aynıydı... ve onu kabul ettiniz... bunu [ev işlerini] kendi evinizde size verilmiş 'iftihar edilecek' bir rol gibi ayrıcalık olarak gördünüz. [güler]... Bugün o genç kızlar, hatta benim kızım bile bunu böyle görmeyecek-ti! Bu fikre gülmüştü. Kandırıldığımızı söyleyeceklerdi. Belki de öyleydik.

Erkeklerden çok daha ileri boyutta başarılı bir kariyer peşinde koşan kadınlar; meslektaşları, işverenleri, her şeyden önce kendileri, öz gelişimleri ve meslekteki başarısına bağlılık uğruna evdeki sorumluluklarını terk etme baskısı altındadırlar. *Tamamen* şekil değiştiren karmaşık kimlik projesinde, geleneksel din formlarının kadınlara yardım etmekten çok engel teşkil edeceği kuvvetle muhtemeldir.

Üçüncü ve en kapsamlı olanına gelirsek, kadınlar kategorisi: iki bağlılık ve iki tür çalışmayı 'dengeleme'ye çalışanlardır. Kimliklerinin tutkulu doğası göz önüne alındığında, bazıları tam tersini bulurlar (ya da basitçe, dini bağlılık için boş zamanı olmayabilir) bazıları ise mevcut din formlarını uygun bulabilmektedir. Dinin, kadın bağlılığını cezp ettiği yerde muhtemelen bu böyle olur; çünkü bu, çift kat sorumlulukla uğraşan kadınlara bir şekilde yardım etmeyi başarır. Basit bir örnek vermek gerekirse, son zamanlarda röportaj yaptığım orta yaşlı bir Anglikan şunu söylemişti:

Cemaat aramıyorum... Bana uygun kiliseye gitmeyi seviyorum çünkü bu benim özel zamanımdır... Benim için din, zamanım ve mekânımdır... Daha iyi odaklanmamı sağlayan bina arıyorum... Orası, çamaşır yıkamayı, yemek pişirmeyi, bahçe işlerini ya da herhangi başka bir şeyi düşünmediğim bir yer... Ve ibadetin ağır bastığı... Bunu mümkün kılıyor. Bazı olayları çok rahatsız edici bulmamı sağlıyor.

Burada, din, ev işini kutsallaştırdığı için değil (öyle olsa bile), böyle bir işten kaçış sağladığı ve 'ben olmak' için bir alan açtığından başarılı olmaktadır. Bu, gelişmekte gibi görünen alternatif maneviyatlar durumuna benzer fakat bir o kadar da farklıdır; çünkü onlar, büyük oranda kadın başına yürütülür ve direkt olarak çağdaş kadının bulunduğu durumdaki zorluklarıyla ilgilidir. Bu tür maneviyatları araştırma esnasında gözlemim şu olmuştur: bunlar, otonom benlik formları oluşturma noktasında zor ve yeni görevlerinde kadınlara yardım etmek için bir dizi beden ve duyu odaklı teknikler kullanırlar. Fakat

onlar, sıradan erkeksi bir tarzda bağımsız ve özgüvenli bir kimlik inşasına zorunlu olarak yardım etmezler. Daha ziyade 'ilinti benliği' ya da 'benlik ilintisi'ni vurgulayıp vurgulamadığına bağlı olan bir spektrumun peşindedirler. Sözde Yeni Çağ (New Age) uygulamaları, bu spektrumun daha erkeksi ve bireyselleştirilmiş ucuna uzanmaya ve benliği hem bağımlılıklardan kurtarma hem de kişisel başarı için onu özgür kılmada destek sağlamaya meyillidir. Bütüncül ve neo-pagan maneviyatlar spektrumun diğer ucunda yer almakta ve bilindik kadınsı faaliyetleri (düşük yapmak, doğum yapmak, çocuk yetiştirmek, hayız olmak, annelik yapmak veya büyüçülük olsun) kutsallaştırmada aktif olmaya meyillidirler, fakat daha özerk bir temelde. Bu spektrumun tam karşısında alternatif maneviyat, mevcut seçenekleri sevimsiz bulanlar için yeni kimlik formları oluşturmak için verimli bir alan görevi görmektedir.

Sonuç

Özetlemek gerekirse, benim görüşüm, toplumsal cinsiyetin önemine gösterilen yeni bir ilginin mevcut sekülerleşme (ve kutsallaştırma) teorilerini gerek değiştirme ve güçlendirme gerekse başta özetlediğim kafa karıştırıcı tespitleri daha iyi anlamada yardım edebileceği yönündedir. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin sembolik olduğu kadar maddi ve kurumsal alanlarda da nasıl oluştuğunu göz önüne alan analizlerin en faydalı şey olduğunu belirtmiştim. Yine de daha genel anlamda -toplumsal cinsiyete, sınıfa, etnik kökene veya cinsiyete bağlı olsun- sekülerleşme konusunda her tür güç ilişkisine dikkat eden bir yaklaşımı savunmaktayım. Tüm bunların en kapsamlı mesajı şudur ki; eğer dinin gelişimini, çöküşünü ve dönüşümünü anlamak istiyorsak, onun toplumdaki dengesiz güç dağılımına verdiği desteği ve tahribi daha ciddi anlamda ele almamız gerekir.

Kaynakça

- Beck, Ulrich and Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002) *Individualisation*. London: Sage.
- Billiet, Jaak, Dobbelaere, Karel, Riis, Ole, Vilaça, Helena, Voyé, Liliane, Welkenhuysen- Gybels, Jerry (2003) "Church Commitment and some Consequences in Western and Central Europe", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 14: 129-60.
- Brasher, Brenda (1998) *Godly Women: Fundamentalism and Female Power*. New Brunswick, NJ and London: Rutgers University Press.
- Brierley, Peter (2003) *Religious Trends 4 2003-2004*. London: Christian Research.
- Brown, Callum (2006) *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*. London: Longman.
- Brown, Callum (2001) *The Death of Christian Britain: Understanding Secularisation, 1800-2000*. London and New York: Routledge.
- Greeley, Andrew (1990) *The Catholic Myth: The Behavior and Beliefs of American Catholics*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Griffith, R. Marie (1997) *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press.
- Heelas, Paul and Woodhead, Linda (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hochschild, Arlie with Machung, Anne (1990) *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. Berkeley and London: University of California Press.
- Wharton, Amy. S. (2005) *The Sociology of Gender: An Introduction to Theory and Research*. Oxford: Blackwell.

Gender & Secularization Theory

Citation / ©- Woodhead, L. (2017). Gender & Secularization Theory, translate: Harun Tunç, *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity*, 17 (1), 501-509.

Abstract- *The author argues that our understanding of secularization can be substantially enhanced by taking gender differences seriously. Whilst the existing theories of secularization explain why men disaffiliated from Christianity after the onset of industrialization better, they ignore the experience of women -whose experience of modernization was significantly different. While men have been responsible for paid work outside the home, women have been engaged in unpaid care work within the home. Their entrance into the paid labour force since the 1960s has not relieved them from the traditional household chores. It is suggested that we can best understand contemporary women's patterns of religious affiliation or backsliding in relation to their working lives, whether embracing domestic employment, or seeking a balance between both forms of labour.*

Keywords- *Religion, secularization, gender, women's employment*

• KİTAP TANITIMLARI

Bilişsel Psikoloji (E. Bruce Goldstein)

Tuğba BAKIRTAŞ*

Bilişsel Psikoloji (Cognitive Psychology)

E. Bruce Goldstein

çev: Okhan Gündüz, Kaknüs Yayınları

İstanbul 2013, 744 sayfa

§§§

Kitap, Pittsburg Üniversitesi Psikoloji Bölümü Onursal Profesörü olan E. Bruce Goldstein'in 2008 yılında İngilizce olarak kaleme almış olduğu eserinin 2013 yılında Türkçe'ye çevrilmiş halidir. Goldstein Arizona Üniversitesi Psikoloji Bölümü Konuk Profesörüdür. *Sensation and Perception (Duyum ve Algı)* kitabının da yazarıdır.

Yazarın burada tanıtacağımız kitabı; “Önsöz, *Bilişsel Psikolojiye Giriş, Beyin ve Biliş, Algı, Dikkat, Belleğe Giriş, Uzun Süreli Belleğin Yapısı, Kodlama ve Geri Çağırma, Gündelik Bellek, Bilgi, İmgeleme, Dil, Düşünme ve Problem Çözme, Düşünme, Akıl Yürütme ve Kararlar*” adlı bölümlerinden oluşmaktadır. Genel olarak bakıldığında kitap bilişsel süreçlerimizin insan beyninde nasıl işlev gördüğünü deneylerle gözler önüne sermeyi amaçlamaktadır.

Yazar, “*Eğitmenlere ve Öğrencilere Önsöz*” kısmında kitabın yazılma amacının eğitmen ve öğrencilere hitap edebilmek maksadıyla, somut bir bilişsel psikoloji kitabının eksikliğini gidermek için kaleme alındığını belirtmektedir.

* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Psikolojisi Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: sautuba@gmail.com

Bilişsel psikoloji ile gündelik deneyimler arasındaki bağlantıyı daha açık bir şekilde göstermek istemektedir (s. 21-22). Bunun için Goldstein, her bir bölüme “*Kendinizi Test Edin, Bir Düşünün, Yöntem, Deney, Daha Fazla Bilgi*” başlıklarını ekleyerek konunun somut olarak anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Örnekler, deneyler, modeller ve akıl yürütmelerle konuları zenginleştirerek okuyucularına kapsamlı bir içerik sunmaktadır.

Yazar, bilişsel psikoloji kavramını, zihnin bilimsel bir yoldan incelenmesi olarak tanımlamaktadır (s. 34). Bu tanımlı yaptıktan sonra zihnin ne olduğunu, nasıl incelendiğini, araştırmacıların zihnin işleyişi ile ilgili bulgularını ve zihinsel yetilerimizin neler olduğunu her bir bölümde ayrıntısıyla açıklamaktadır. Goldstein, zihinsel süreçleri doğrudan izlemenin mümkün olmadığı için davranışların izlenmesi gerektiğini söylemektedir. Davranışların zihinsel süreçlere nasıl etki ettiğini bulabilmek için günümüz modern psikolojisinin zihin görüntüleme yöntemlerini kullanmaktadır. Bilişsel psikologların zihin görüntüleme metoduyla deney, gözlem ve yöntemlerindeki zihinsel süreçleri nasıl analiz edip açıkladıklarını açık bir şekilde dile getirmektedir.

Yazar, bilişsel psikoloji teriminin ilk olarak 1967 yılında kullanıldığını, ancak ilk bilişsel psikoloji deneyini 1868 yılında Hollandalı fizyolog Franciscus Donders’ın yaptığı ifade etmektedir (s. 36). 1879 yılına gelindiğinde ise Wilhelm Wundt’un analitik içgözlem metodunu geliştirerek ilk bilimsel psikoloji laboratuvarını kurduğunu ifade etmektedir. 1890 yılında ise William James ilk psikoloji dersini düzenleyerek, “*Psikolojinin İlkeleri*” adlı ders kitabında zihnin üzerine yaptığı gözlemlerine yer vermektedir (s. 39-40). Ancak daha sonraki psikologlardan olan John Watson analitik içgözlem metodunu yeterli bulmamış ve eleştirmiştir. Ona göre içgözlemin bilimsel bir değeri yoktur, bilinçle ilgilenmek yerine bilimsel bir değeri olan davranışlarla ilgilenilmelidir. 1913 yılında bu görüşler çerçevesinde davranışçılık olarak anılan yaklaşımı temellendirmiştir (s. 41). Yazar, bilişsel psikolojinin bu tarihten itibaren 1950’li yıllara kadar davranışçılığın gölgesinde herhangi bir ilerleme gösteremediğini ifade etmektedir. Ancak davranışçılığın zihni bir kenara itmesi ve her şeyi uyarıcı tepki bakış açısından açıklama gayreti içinde olması psikologların tepkisine neden olmuştur. Goldstein genel olarak 1950 tarihinin bilişsel bir devrim olduğunu belirtmektedir. Modern anlamda deney ve gözlemlerin başladığı, zihinsel süreçlerin analiz edilip yorumlandığı, insan davranışlarının bilişsel süreçlerinin incelendiği bir devrim olarak nitelendirmektedir.

İnsan beyni çok kompleks bir yapı olduğundan dolayı içerisinde pek çok işlemin aynı anda veya farklı zamanlarda yapılması mümkündür. Ancak tüm bu olayların vücudun 1,5 kg ağırlığındaki beynin en küçük yapı taşlarının-

dan olan nöronlardan oluşan alanda meydana gelmesi şaşılacak kadar ilginçtir. Nasıl oluyor da beyin tüm vücudu idare etmektedir? İşte bu soru beyin incelemelerinin de temel dayanak noktalarından birini oluşturmaktadır (s. 64-66). Böylece beynin sınırları keşfedilmeye ve zihinsel yetiler kavranmaya başlanmıştır. Goldstein, beyin görüntüleme yöntemleri ile birlikte hangi duyunun beyinde hangi noktayı harekete geçirdiğinin tespit edildiğini ifade ederek; algı, düşünce, karar gibi yetilerimizin bilişsel ve zihni faaliyetler olduğuna dikkat çekmektedir.

Yazar, beyin ile ilgili modern çalışmalar kapsamında bu kadar ilerleme kaydedildikten sonra acaba daha da ileriye gidilebilir ve zihin okuma faaliyetleri yapılabilir mi şeklinde okuyucunun dikkatini yoğunlaştırıcı bir soru da sormaktadır (s. 94). Ancak beyin araştırmaları her ne kadar cevabı bilinmeyen sorulara cevap olma kapılarını açsa da pek çok soru hala çözüm beklemektedir. Davranışlarımızın temel hareket noktası olarak sadece beyin ve zihin tek başına ele alınıp irdelenemez olarak gözükmektedir. Ve bunların zihin görüntüleme ya da başka modern yöntemlerle çözülmesi pek de kolay olarak gözükmemektedir.

Goldstein, zihni faaliyetlerimizden olan algının duyu organlarımız ile başladığını ve beyin tarafından faal hale geçirildiğini söylemektedir. Algıyı şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır: algı nasıl başlar, dış etkenlerin algının başlamasındaki rolü nedir, algı nasıl karmaşık bir süreçtir ve algı eylemlerimizi nasıl etkilemektedir (s. 106). Algı olmadan hayatımızın anlamlı olması beklenmemelidir. Bir fincan kahveye uzanıp tutulması ve içilmesi bile pek çok zihinsel faaliyeti içinde barındıran karmaşık bir süreçtir. Ancak her şeyden önce nesnenin, eylemin, konunun ya da kavramın algılanması şarttır. Kısacası algılamak bir eylemi yapmanın ve harekete geçmenin, hatta hayatı anlamlı kılmanın ön şartıdır.

Yazar, dikkati algılanan bir şeye odaklanılması olarak nitelendirmektedir. Genellikle seçici dikkat şeklinde algımızın ve dikkatimizin yoğunlaştığını belirtmektedir. Ancak bunun gördüğümüz, duyduğumuz, işittiğimiz ya da kokladığımız diğer şeylere dikkat etmediğimiz anlamana gelmediğini de vurgulamaktadır. Bu şekildeki algı şeklimize bölünmüş dikkat demektedir (s.158-159). Beyin aynı anda birden fazla işlevi yapabilmektedir ancak bu işlemler içerisinde dikkati sadece birine vermektedir. Dolayısıyla dikkat algılarımızın etkili olmasını sağlayan zihinsel faaliyetlerimizdendir. Nesnelere, kavramların ve bilgilerin nitelikli olarak kavranabilmesi, algılanması ve beyne kaydedilmesi için dikkat ön şartlardandır.

Goldstein, belleği önceden öğrenilen bilgilerin geri çağrıldığı yer olarak görmektedir. Bir zaman makinesine benzetilebileceğini, geçmiş anılara yolculuk yapılabilecek bir makine olduğunu vurgulamaktadır (s. 214-215). İnsanoğlunun bellekten yoksun olması onun için ölüm gibi bir şey olurdu. Hatırlayamaması, anılarını geri getirememesi, yapacaklarını bilememesi yaşamı anlamsız ve boş kılmaktadır. İşte bellek tam da bunu sağlamaktadır. Varoluşumuzun anlamını zihnimizde hapsedip, istediğimiz zaman işimize yarayan şeyleri geri çağırabilmemize fırsat vermektedir.

Bellek araştırmalarında en temel sorulardan bazıları şunlar olmuştur: Neden anahtarı koyduğum yeri hatırlayamıyorum? Neden pek çok şeyi algılamama rağmen sadece bazılarını hafızamda tutuyorum? Belleğin yapısını inceleyen psikologlar bu sorunun cevabını belleği kısa süreli ve uzun süreli ayırtırmalara tabi olduğu belirterek vermişlerdir. Beyin her ne kadar içinden çıkılması zor bir labirent gibi gözükse de aslında bizi biz yapan yegane işlev merkezi konumunda yer almaktadır.

Yazar, uzun süreli belleğin, yaşamımızdaki geçmiş olayları sakladığımız yer olarak tanımlamaktadır. Neden insan geçmişe dönük olarak yaşadıklarını ayrıntısı ile hatırlayamaz? sorusunu sorarak okuyucunun dikkatini çekmek istemektedir. Uzun süreli bellekte her şeyin kodlama yöntemi ile saklandığını belirtmektedir. Epizodik (kişisel) ve anlamsal bellek olarak ikiye ayırdığı bu belleğin, şu anda yaşadığımız şeyleri anlamlandırarak geçmişimizi hatırlamamıza yardımcı olduğunu vurgulamaktadır (s. 266-267). Ancak bellek bir makine ya da bilgisayar gibi tek yönlü değildir. Onun çok yönlü işlevi ve etkileşimli yapısı zihinsel faaliyetlerin hatırlanmasına neden olmaktadır. Goldstein beyin hasarının ya da beyinde meydana gelen hastalıkların belleği de ciddi şekilde etkilediğini, hatta kısmi veya tam bellek yitimine yol açabileceğini vurgulamaktadır.

Yazar, yukarıda zikrettiğimiz tüm hususları tartışıp deneysel bir gözle izah ettikten sonra bellek niçin kullanılır ve öğrenilen bilgiler nasıl geri çağrılır sorusunu soruyor? (s. 302). O, bellekte bazı işaretler ile bilgileri uzun süreli saklamaya kodlama, bellekte kodlanan bilgilerin istendiği zaman geri çağrılmasına da geri çağırma dendiğini zikretmektedir. Aynı şekilde zihinde kodlamalar yapmanın geri çağırma etkilediğini ve yardımcı olduğunu yapılan deneyler ile tespit edildiğini belirtmiştir.

Bellek, herkeste farklı çalışmaktadır ve birey olarak insanları tek tek dikkate aldığımızda herkesin zihin işleyişinin, zekâ kapasitesinin, bellek kabiliyetinin farklı olduğu tespit edilebilmektedir. Bireysel bu farklılıklar, her ne kadar bilişsel süreçlerin izlenmesinde bir dezavantaj gibi gözükse de, beynin

bireysel, genetik, sosyolojik, kültürel vb. etkenlerden ne kadar etkilendiğini göstermektedir. Bu değişkenler ise bilişsel psikoloji için bir zenginlik zemini teşkil etmektedir.

Goldstein, bellekteki bireysel farklılıklar ile ilgili A.J. ismi ile belirttiği bir kadının, bir psikologa gönderdiği mektupta şunu yazdığını belirtmektedir: “34 yaşımıdayım ve 11 yaşından beri yaşadığım hiçbir günümü ve anımı unutmuyorum ve unutamiyorum. Geçmişini hatırlama konusunda inanılmaz bir yeteneğim var. Televizyonda bir tarih geçtiğinde dahi otomatik olarak o güne gidiyorum. Nerede olduğumu, ne yaptığımı, hangi gün olduğumu ayrıntısı ile hatırlayabiliyorum. Bu çok yorucu bir şey... Bütün hayatım her gün aklımdan geçiyor ve bu beni çıldırtıyor!” (s. 354). Gerçekten de insan böyle bir belleğe sahip olma ihtimalini düşündüğünde bile dehşete kapılabilmektedir. Her gün, hiçbir zaman silinmeyen ve silinmeyecek olan anılarla yaşamak insan için katlanması zor varoluşsal bir anlamsızlık oluşturabilmektedir.

Yazar, anılar kalıcı mıdır ve bellek sağlamlaştırılabilir mi? sorularını sorarak öğrenilen her şeyin, yapılan yeni araştırmalar neticesinde bu soruların cevabını doğrular bulgular taşıdığını dile getirmektedir (s. 342). Belleğin telkin yöntemi ile değiştirilebildiğini ya da yeniden yapılandırılabilirliğini belirtmektedir (s. 387). Bu durum ise algı yönetimi faaliyetlerinin bilinçli ve bir amaca hizmet edecek şekilde planlanabileceğini hatta planlandığını gözler önüne sermektedir. Hayatın amacını kavratmada ya da herhangi bir konuda görüş aşılama zihinsel yönlendirmelerin en etkili biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilinçsizce karşılaştığımız algısal durumlarımız, bilinçli bir biçimde şekillendirilmiş yönlendirme faaliyeti olabilmektedir.

Goldstein, dünya ile ilgili bilgilerimizi beyinde nasıl tasarlarız? sorusu ile zihinde bilgi işleme mekanizmasının nasıl işlediğine dikkat çekmek istemektedir (s. 414). Çocukluktan itibaren algı ve duyularımızla anlamlandırmaya çalıştığımız evrenin bir parçası olmakta ve kendimize ait bir dünya oluşturarak her şeyi onun içine dâhil etmekteyiz. Belleğimiz, akıl yürütmemiz, düşünmemiz, dili kullanmamız ve anlamamız gibi bilişsel işlevlerimiz ise bunun bir parçasıdır. Evrende kendimize “ben de varım ve yaşıyorum” deme şeklimiz de diyebiliriz. Yazar, bir şeyi görmesek, duymasak hatta tatmasak da önceki deneyimlerimiz ile zihnimize onun var olduğunu biliriz demektedir (s. 465). İmgelem olarak nitelendirdiği bu bilişsel işlev, bilgimizin de temelini oluşturmaktadır. Duyum yoluyla elde edilen bilgi zihinde işlenerek soyutlama yoluyla istendiğinde geri çağrılabilir ve zihinde tekrar canlandırılabilir. Beynin kokladığı bir şeyi bile yeniden hatırlayabilmesi muazzam bir işlev olarak karşımızda

durmaktadır. İnsanı insan yapan bu temel özellikleri, onu bu bilişsel süreçleriyle üst bir makama da taşımaktadır.

Bir kişinin düşüncelerini bir başkasına aktarması olayına ne denir? İnsan dilini hayvan sesinden/dilinden ayıran temel özellik ne olabilir? soruları ile yazar; bilgimize, algımıza ve düşüncelerimize kaynak teşkil eden dili daha ayrıntılı sorgulamamıza zemin hazırlamaktadır (s. 505). Bir cümleyi okuduğumuzda, bir filmi seyrettiğimizde ya da bir resmi gördüğümüzde çıkarımlarda bulunuruz. Önceki deneyim, bilgi, çevre, düşünce, duygu ve algılarımız vasıtasıyla gerçekleştirdiğimiz çıkarımlar; kullandığımız dilin de özgün ve yenilenebilir bir niteliğe sahip olmasını sağlamaktadır. İşte bu temel yapı insan dilini üstün kılan temel vasıf olmaktadır. Yazar; bir kültürün dilinin, insanların algılama ve düşünme biçimlerini etkileyebileceğini gösteren yeni bulguların var olduğunu belirtmektedir (s. 548).

Genel hatları ile kitap, bilişsel psikoloji alanında, modern deneyler ışığında hazırlanmış olup insanların istifadesine sunulmaktadır. Bilişsel süreçleri detaylı bir şekilde ifade ederken; duygular, hayaller, rüyalar gibi süreçleri izah etmeye çalışmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Ruhun, davranışlar üzerindeki herhangi bir etkisinin olup olmamasından bahsedilmemesi de bir diğer eksiklik olarak karşımızda durmaktadır. İnsan sadece beden-zihin ya da beden-biliş kapsamında değerlendirilmemelidir.

Din ve Birey (Batson, Schoenrade, Ventis)

Fazlı AKIŞ*

Din ve Birey

Batson, C. D., P. Schoenrade ve W. L. Ventis

çev. A. Kuşat ve A. Taştan

Kimlik Yay., Kayseri 2017, 508 sayfa

§§§

Özgün adı, *Religion and the Individual (A Social-Psychological Perspective)* olan *Din ve Birey* adlı bu eser, Kayseri Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyelerinden Prof. Dr. Abdolvahap TAŞTAN ile Doç. Dr. Ali KUŞAT tarafından tercüme edilmiş ve Nisan 2017'de Kimlik Yayınlarından okuyucuya ulaştırılmıştır.

Bu eserin odak noktasını "bireysel dindarlık" oluşturmaktadır. Dolayısıyla bir sosyal psikoloji kitabı olan bu eser aslında Batson ve Ventis'in *Dini Tecrübe (The Religious Experience, Oxford University Press, 1982)* adlı kitabının bir revizyonu, açıklaması, güncellenmesi ve genişletilmiş şeklidir.

Dört bölüm ve on bir alt başlıktan oluşan bu eser, okuyucusuna dini davranış ve tecrübe alanında yapılmış ampirik sosyal psikolojik araştırmaların bir sentezini ve incelemesini sunmaktadır. Günümüzde oldukça çeşitli görünüşler altında ortaya çıkan dini tecrübe olgusu araç, amaç ve arayış olarak üç boyutlu dindarlık modeliyle açıklanmaya çalışırken oldukça tutarlı, kapsamlı, tarafsız, ayrıntılı ve dengeli bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu yönüyle eser, özellikle din psikolojisi alanına ilgi duyanların mutlaka okuması gereken bir kitap olarak görülebilir. Ancak dini tecrübenin toplumsal boyutuyla ilgilenen ve din, ruh sağlığı ve gruplar arası ilişkileri anlamaya çalışan sosyologlar için

* Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, e-posta: fazliakis@hotmail.com

oldukça değerli ve yararlı bir çalışmadır. Böyle bir çalışmanın dilimize kazandırılması oldukça önemlidir.

Kadim tarihin birbiriyle ilişkili olan ve birbirinden bağımsız olmayan iki unsuru olan 'din' ve 'birey', birbirlerinden çok farklı manaları haiz olsalar da bir bütünün ayrılmaz iki parçası gibidirler. Tarihin hiçbir evresinde dini değerlerden ve birtakım kutsal unsurların varlığından bîhaber birey ve toplum varlığı görülmemiştir. Çalışmada din ile birey ilişkilerinden örnekle tanımlamalar yapılmış ve bu tanımlardan din olgusuna ulaşılmaya çalışılmıştır. Dini inanç, değer ve ilkelerin varlığından ziyade bireyin hayatındaki fonksiyonları ve sonuçsal etkileri konu edilmiştir (s.3). Bireysel dinin açık ve anlaşılır sosyal psikolojik resmini oluşturmaya çalışılmış; bireysel din incelenirken dinin tanımından, çeşitlilik ve işlevselliğinden örnekler sunulmuş, dinin karmaşık yapısından veya öyle algılanışından bahsedilmiştir (s.4-6). Ayrıca dinin birey için tutsaklık mı özgürlük mü olduğu tartışma konusu olmuş, bireyin baş edemediği sorunlar karşısında varoluşsal tepkiyle çözüm kaynağını ilahi iradeye tevcih eylediği görülmüştür. Bireysel dinin boyutlarını açıklarken yaşanan tecrübenin/dindarlığın neleri kapsadığına değinilmiştir. Buradaki temel neden, doğru ve yanlış din algılarından yola çıkılarak yapılan tanımlamalardır. Bu ayırım İslam'ın dindarlık biçimlerine atfettiği ihlas ve riya ile benzerliği, konunun tutarlılığını pekiştirmektedir. Nitekim Allport (1966:454), kiliseye menfaat ve çıkar için gidenleri bizatihi dini amaç için gidenlerden ayırmıştır.

Din-birey etkileşimini açıklarken, klasik yaklaşımlardan ve geçmiş uygulamalardan titizlikle istifade edilmiş, din psikolojisi ve din sosyolojisi literatüründen her bilgi ve yöntemi kullanma yerine, çalışmaya (din-birey analizine) doğrudan katkı sağlayan teknik ve yöntemlere yer verilmiştir. Yani geleneksel sosyoloji ve psikolojiden ziyade, doğrudan sosyal psikoloji literatüründen yararlanılmıştır.

Yazarların iddiasıyla, sosyal psikolojik alanında yapılan böyle bir çalışmada, kavramsal cümleler ve ampirik gözleme dayanan çıkarımlar okuyucunun –eğer bu alanda profesyonel bir okuyucu değilse– zihnini karıştırabilir. Çünkü bu kitapta yazarlar, sosyal psikoloji literatürüyle, dinin doğası, nihai sonuçları ve bireyin yaşamındaki etkisiyle ilgili okuyucuya koskoca bir kavram haritası sunmaktadır. Bu bağlamda kitabın üç yazarının da Amerikan Protestanlığı dini geleneği içerisinde yetişmiş olduğu, dolayısıyla okuyucuya sunulmak istenen dinin belli sosyal psikolojik analizinin sınırlılıkları olmakla birlikte batılı din anlayışı özellikte de ABD'nin Hristiyan kültür ortamında geliştirilmiş olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Okuyucu kitlesini; (1) dinle ilgilenen herhangi biri, (2) öğrenciler, özellikle sosyal psikoloji, din psikolojisi ve din sosyolojisi öğrencileri ve (3) profesyonel meslektaşlar olarak üç kategoride (s.ii) ele alan yazarlar, çalışmanın ve

kullanılan metodun oldukça açık, anlaşılır olmasına ve fazla detaya inmeden temel noktalarına değindiklerine vurgu yapmışlardır. Araştırmadan çıkan sonuçların, yalnızca öğrenciler veya bu alandaki uzman kişiler değil, din ile ilgilenen herhangi bir kimse tarafından da rahatlıkla anlaşılabilmesine değinilmiştir. Bu da eserin dilinin anlaşılır ve akıcı olduğunu göstermektedir.

Kanaatimizce, akademik analizler ve tabirler dışında çoğunlukla bu hususta başarılı olunmuş gibi. Çünkü tercüme yoluyla okuyucuya aktarılan bir yapıtta, kavramsal ifadeler, kalıp yargılar ve dilin deyim-atasözleri, özel isimler tercüme kalıplarına sığmayan özel anlamlar içerebiliyor. Yazarın yukarıda aktardığımız açık ve rahat bilgi sunumu ile mütercimlerin çeviride kullandıkları akademik dildeki başarıları, kitabın okunmasında ve anlaşılmasında çok büyük katkılar sağlamış, çoğu çeviride var olan devrik ve kopuk cümle yapısının olmayışı ayrı bir zenginlik olmuştur. Bu sebeple mütercimler özel bir teşekkür hak etmektedir.

Sosyal psikolojik yönüyle birey ve din etkileşimi inceleyen bu çalışmada din, sosyal psikolojik anlamda “*ne yaparsak yapalım, varoluşsal sorunlarla baş edebilme yoludur*” diye tanımlanmıştır (s.57). Bu nedenle bu kitabın içerik oluşumunda bireyin dindarlık ve dünyevilik algısı, yaşantısı muhtelif detaylarla dillendirilmekte, eserin ana temasını varoluşsal sorunlar ve dindarlığın temel boyutları oluşturmaktadır. Hayatın anlamı, gayesi nedir? Başkaları ile ilişkisinin sınırlılıkları nelerdir? Şahsi kusurlarla başa çıkma yolları nelerdir? Ölüm gerçeği ile nasıl baş edilebilir? gibi sosyal psikolojinin odaklanması gereken varoluşsal sorunlara cevaplar aranmıştır. Bu cevapları ararken sosyal psikoloji, işaret ve semptomları doğru okuyarak kendiliğinden gizemli, gözlenemeyen ve derin kişisel tecrübelerinin varlığını çözmede ampirik bir kriter temin eder. Fenomenolojik yaklaşım dini davranışa ve dini tecrübeye yoğunlaşırken, ampirik yöntem de açık bir şekilde doğrulanabilir güvenlikte olan bilimsel yöntemleri kullanır (s.23).

Eserde kişisel dini tutum ve davranışlar büyük ölçüde toplumsal etkinin ürünü olarak ele alınmıştır. Bunun yanında bireylerin dinsel anlamda tutum ve davranışlarını belirlemede sosyal etkinin yanı sıra sosyal arka plan da oldukça etkili olduğu dile getirilmiştir. Bandura'ya (1977) atfen bireysel din, bireyin dinini sosyal öğrenme süreci yoluyla edindiği anlayışına (Sosyal Öğrenme Teorisine) dayandırılır (s.61). Bu tür yaklaşımlar bireysel dindarlığın sadece psikolojik değil, aynı zamanda sosyolojik açıdan da ele alındığının bir göstergesidir.

Gelişim psikologlarına göre insan bedeni büyüyüp geliştikçe yeni tecrübeler edinir. Fiziksel gelişimin her evresi ve bu evrelerde kazandığı tecrübeler bireysel din için hayati öneme sahip özellikler içerir. Ahlaki düşünce de dinin aslî bir parçasıdır. Fiziki ve zihinsel açıdan olgunlaşmayla ahlaki düşün-

ce de gelişir ve değişir. Kohlberg (1969) ahlaki gelişimi Piaget'in dört aşamalı bilişsel analizini (s.66-7) genişleterek altı aşamada ele almıştır. Ona göre bu altı aşama evrenselidir ve hiyerarşik bir şekilde birbirini takip ederek birbirini tamamlar. İlâveten bu eserde, Kohlberg ve Piaget'in analizlerinin yanı sıra Erik Erikson'un (1950) psiko-sosyal gelişim temelli analizine de yer verilmiştir (s.80-1).

Kişisel dini tecrübe birçok formda ortaya çıkar. Edwin Starbuck'un (1899) birinci-doğuş dini dediği din, insanlar için olağanüstü bir şey olarak değil de, gündelik hayatta var olan şeylerin basit birer açıklaması olarak görülür. İkinci-doğuş dini ise, gündelik hayatın ötesine kişisel, etkileyici ve istisnai olaylar içerir. Mesela Malcom X, ırkçılık protestoları sonucunda ABD'de hapse atılınca orada ilk defa İslam ile karşılaştı. Sonra siyahi bir müslüman din görevlisi olarak gittiği Mekke'de yeni ve hayatını büyük ölçüde etkileyen içgörüler kazandı. Arkadaşlarına yazdığı mektupta, gördüğü ve tecrübe ettiği şeylerin düşüncelerini değiştirdiğini; farklı renk, ırk ve dilden insanlarla aynı Tanrıya ibadet ederek aynı tabaktan yemek yediklerini, su içtiklerini; siyahi müslümanlar arasında hissettiği samimiyeti beyaz müslümanlar arasında da hissettiğini ve bütün bunların sonucunda beyaz ırkın üstünlüğü yargısının boşa çıktığını belirtmiştir (s.100-1).

Günümüzde din incelemeleri oldukça popüler hale gelmiştir. Çeşitli bilim dalları konuyla ilgili incelemeler ve araştırmalar yapmaktadır. Söz gelimi, dinin ve dini tecrübenin psikolojik yönünü din psikolojisi, toplumsal yönünü din sosyolojisi incelemektedir. Ancak interdisipliner bir yaklaşımla her iki disiplinden de yararlanmak gerektiği düşüncesiyle din olgusuna psiko-sosyal veya sosyo-psikolojik yaklaşım denemeleri çoktandır yapılmaktaydı. Bu bağlamda eserin en önemli yanı, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi disiplinlerin yanı sıra "din sosyal psikolojisi" adlı yeni bir disiplinden söz etmesi ve bunu tartışmaya açmasıdır. Anlatım ve muhteviyat zenginliği itibarıyla bu eserin din sosyal psikolojisi alanında yeni bir kapı aralayacağı dair bir beklenti söz konusudur. Sosyal psikolojisi alanında bir boşluğu doldurması beklenen bu eserin dilimize kazandırılması, din sosyolojisi ve sosyal psikoloji adına çok önemli bir kazanım olmuştur. Konuya ilgi duyanlara için son derece yararlı olacağı açıktır.

YAYIN İLKELERİ ve YAZIM KURALLARI

1. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* yılda iki defa (Haziran ve Aralık) yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir.
2. *Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde telif ve tercüme makale, araştırma notu, kitap, tez, sempozyum değerlendirmeleri, tenkitli neşir, sadeleştirme vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergiye gönderilen yazılar daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış olmalıdır.
4. Dergiye gelen yazılar öncelikle Yayın Kurulu tarafından şekil açısından incelenir, uygun görüldüğü takdirde içerik incelemesi için hakemlere gönderilir.
5. Makaleler üç farklı üniversiteden birer hakeme gönderilir, en az iki hakemin oluruyla yayımlanır. Uygun görülmediği için yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
6. *Ç. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi'*nde Türkçe, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça dillerinde yazılar yayımlanır.
7. Yazımda Türk Dil Kurumu'nun İmla Kılavuzu ve dergimizin belirlediği esaslar dikkate alınır.
8. Yazılarda, düzenli bir bilgi aktarımı sağlamak üzere uygun görülen ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir ve gerektiği takdirde başlıklar numaralandırılabilir. Başlık ve numaralandırmada yazar tarafından uygun görülen tercihlerde bulunulabilir.
9. Yapılan göndermelerde APA ve CHICAGO yazım sistemlerinden herhangi birisi tercih edilebilir. Örnek;
APA:
 - Yapıcı, Asım (2007). Ruh Sağlığı ve Din. Adana: Karahan Yay.
 - Albayrak, Kadir (2008) "Yazısız Halklarda ve Antik İnanışlarda Renk Fenomeni". Dini Araştırmalar Dergisi. C.11, S. 31: 99-123.CHICAGO:
 - Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, Düşün Yay., İstanbul 2011, s. 150.
 - Yusuf Gökçalp, "İmamet Nazariyesi Bağlamında Zeydiyye'nin İmamiyye'ye Yönelik Eleştirileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sayı: 1, ss. 89-126.
 - İsmail Hakkı İzmirli, "Tabiplerin Üstadı: Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzi", sad. Tuna Tunagöz, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, cilt: 13, sayı: 1, ss. 247-265.
10. Makalelerde kullanılan kaynakların, makale sonunda ayrıca "Kaynaklar" listesi olarak verilmiş olması gerekir.
11. Yazıların sonuna en az 100-150 kelime arasında Türkçe Öz ve İngilizce Abstract eklenmelidir. Öz/Abstract'ın altına yazıların ana temasını belirten ve internet ortamında taranmasını sağlayacak Türkçe ve İngilizce anahtar sözcükler/keywords yerleştirilmelidir.
12. Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte gönderilmelidir.
13. Yazılar bilgisayar çıktısı olarak (3 nüsha) Ç.Ü. İlahiyat Fakültesi Balcalı Kampüsü, Adana adresine posta yoluyla; ayrıca Word dosyası halinde ilahiyatdergi@gmail.com adresine elektronik posta olarak gönderilmelidir. Sadece e-posta olarak gönderilen yazılar dikkate alınmayacaktır.
14. Dergide yayımlanan yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.