



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI / ISSUE 2 - CİLT / VOLUME 27

ISSN: 1304-639X



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Firat University Journal Of The Faculty Of Theology

e-ISSN 2757-5616

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022)

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, abstract (150-200 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Firat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier

EBSCO-Academic Search Ultimate

EBSCO-Academic Search Main Edition

EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)

İndeksleri tarafından taranmaktadır.

Firat University Journal of Theology Faculty is indexed in

TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite

EBSCO-Academic Search Premier

EBSCO-Academic Search Ultimate

EBSCO-Academic Search Main Edition and EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)

international indexes.

EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ  
Fırat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazığ  
e-mail: [ilahiyatdergisi@firat.edu.tr](mailto:ilahiyatdergisi@firat.edu.tr) Tel: +90 424 237 00 00

KAPSAM | SCOPE

Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları | Social and Human Sciences, Religious Studies

PERİYOT | PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

**YAYINCI / PUBLISHER**

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Elazig, 23200, Turkey

**SAHİBİ / OWNER**

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[mustafa.tas@firat.edu.tr](mailto:mustafa.tas@firat.edu.tr)

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye  
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazig, Turkey  
[nsaylan@firat.edu.tr](mailto:nsaylan@firat.edu.tr)

**EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR**

**Arş. Gör. Ersin AKDAĞ**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[eakdag@firat.edu.tr](mailto:eakdag@firat.edu.tr)

**ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)

**DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR**

**Arş. Gör. Dr. Cemal URAL**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[cural@firat.edu.tr](mailto:cural@firat.edu.tr)



## DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

### İngilizce/ English

Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY  
Fırat University, School of Foreign Languages,  
Department of Basic English,  
Elazig, Turkey  
[mcgunday@firat.edu.tr](mailto:mcgunday@firat.edu.tr)

### Arapça/ Arabic

Prof.Dr.Atef İsmail AHMED İBRAHİM  
Fırat University, Faculty of Theology, Department  
of Basic Islamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[aiaibrahim@firat.edu.tr](mailto:aiaibrahim@firat.edu.tr)

## ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

### Prof. Dr. İhsan Soysaldı

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[isoysaldi@Firat.Edu.Tr](mailto:isoysaldi@Firat.Edu.Tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KARADAĞ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Inonu University, Faculty of Theology  
Malatya, Turkey  
[ahmet.karadag23@inonu.edu.tr](mailto:ahmet.karadag23@inonu.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MEYDANOĞLU

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[ameydanoglu@firat.edu.tr](mailto:ameydanoglu@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan SARITEPE

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[esaritepe@firat.edu.tr](mailto:esaritepe@firat.edu.tr)

**Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ**  
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[zasurmeli@firat.edu.tr](mailto:zasurmeli@firat.edu.tr)

**Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP**  
Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[mgokalp@firat.edu.tr](mailto:mgokalp@firat.edu.tr)

### Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[edemirpolat@firat.edu.tr](mailto:edemirpolat@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Abdurrahman GÜNEŞ**  
Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[abdurrahmangunes@firat.edu.tr](mailto:abdurrahmangunes@firat.edu.tr)

### Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[rkavak@firat.edu.tr](mailto:rkavak@firat.edu.tr)

## YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

### Prof. Dr. İskender OYMAK

Philosophy And Religious Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[ioymak@firat.edu.tr](mailto:ioymak@firat.edu.tr)

### Prof. Dr. Erkan YAR

Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[eyar@firat.edu.tr](mailto:eyar@firat.edu.tr)

### Prof. Dr. Veli ATMACA

Basic Islamic Sciences  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

### Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Basic Islamic Sciences  
Fırat University, Faculty of Theology  
Elazig, Turkey  
[vozdemir@firat.edu.tr](mailto:vozdemir@firat.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
History of Islamic Sects  
Kastamonu University, Faculty Of Theology  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam, Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

**Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN**  
Firat University, Faculty of Theology,  
Basic İslamic Sciences,  
Elazig, Turkey  
[nsaylan@firat.edu.tr](mailto:nsaylan@firat.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University,  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingol University, Faculty Of Theology  
Bingol, Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

#### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Adem TUTAR**  
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of  
Theology  
Osmaniye/ Turkey  
[ademtutar@osmaniye.edu.tr](mailto:ademtutar@osmaniye.edu.tr)

**Prof. Dr. Kamil ÇAKIN**  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara/Turkey  
[kmlckn@hotmail.com](mailto:kmlckn@hotmail.com)

**Prof. Dr. Veli ATMACA**  
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of  
Theology  
Basic Islamic Sciences  
Burdur, Turkey  
[vatmaca@mehmetakif.edu.tr](mailto:vatmaca@mehmetakif.edu.tr)

**Prof. Dr. Ömer DUMLU**  
Dokuz Eylül University, Basic Islamic Sciences  
Izmir, Turkey  
[omer.dumlu@ege.edu.tr](mailto:omer.dumlu@ege.edu.tr)

**Dr. Abderrahman ETHMANE**  
UNİVERSİTY OF MALAYA  
Moritanya

**Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL**  
Ankara University, Faculty Of Theology  
Department Of Basic Islamic Sciences  
Ankara, Turkey  
[unal@divinity.ankara.edu.tr](mailto:unal@divinity.ankara.edu.tr)

**Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU**  
Istanbul 29 Mayıs University  
Faculty Of Theology  
Istanbul, Turkey  
[abardakoglu@29mayis.edu.tr](mailto:abardakoglu@29mayis.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet ATALAN**  
Kastamonu University, Faculty Of Theology  
History of Islamic Sects  
Kastamonu, Turkey  
[matalan@kastamonu.edu.tr](mailto:matalan@kastamonu.edu.tr)

**Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ**  
Marmara University, Faculty Of Theology,  
Istanbul, Turkey  
[sarpagus@marmara.edu.tr](mailto:sarpagus@marmara.edu.tr)

**Prof. Dr. Mehmet DAĞ**  
Ataturk University, Faculty Of Theology,  
Erzurum, Turkey  
[mehmet.dag@atauni.edu.tr](mailto:mehmet.dag@atauni.edu.tr)

**Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM**  
Chadli Bin Jadid University  
Faculty of Social and Human Sciences  
Al-Tarf , Algeria  
[bellkar23@yahoo.com](mailto:bellkar23@yahoo.com)

**Prof. Dr. Muhammet TASA**  
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu  
Faculty Of Theology  
Konya, Turkey  
[mtasa@erbakan.edu.tr](mailto:mtasa@erbakan.edu.tr)

**Doç. Dr. Thamer HATAMLEH**  
Bingol University, Faculty Of Theology  
Bingol, Turkey  
[samirhatemle@gmail.com](mailto:samirhatemle@gmail.com)

**Prof. Dr. Muhammed ESVED**  
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in  
Dammam Department of Islamic Studies ,  
Saudi Arabia  
[Maswad@iau.edu.sa](mailto:Maswad@iau.edu.sa)

#### **HAKEM KURULU / REFEREE BOARD**

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

## İÇİNDEKİLER

### Araştırma Makaleleri

---

<b>Aydın TAŞ</b> SERAHŞÎ'DE HİKMET KAVRAMI.....	1
<b>Ahmet BAĞLIOĞLU</b> MEHMET AKİF'İN KADER BAĞLAMINDA GELENEKSEL DİN ANLAYIŞINA ELEŞTİRİLERİ.....	19
<b>Ayhan ÖZ</b> BENLİK BİLİNCİ TEMELLİ DİN EĞİTİMİ.....	35
<b>Nurten Zeliha ŞAHİN</b> İSLÂM HUKUKU'NDA PARANIN DEVLET OTORİTESİ İLE BAĞLANTISI -METALDEN DİJİTALE BİR DEĞERLENDİRME-.....	53
<b>Ali ALBAYRAK, Salih Emre KARAYEL</b> KUTSALIN FUTBOLDAKİ TEZAHÜRLERİ.....	73
<b>Mahmud KADDUM, Ferdjani OUAHIDA, Ferdjani MOURAD</b> MODERN CEZAYİR ROMANINDA KUR'ANÎ METİNLERARASILIĞIN ESTETİĞİ ALLÂVE KÛSEH'İNİN RİH'U YÛSUF (YÛSUF'UN KOKUSU) ADLI ROMANI ÖRNEĞİ جمالية التناص القرآني في الرواية الجزائرية المعاصرة رواية ریح يوسف لعلوة كوسة نموذجاً.....	91
<b>Esra GÜLENGÜL</b> İSLAM HUKUKU PERSPEKTİFİNDEN HÂKİMLERDE ARANAN SAĞLIK ŞARTI ÖZELİNDE BİR İNCELEME.....	107
<b>Muzaffer ERTUĞRUL</b> ASHAB-I KEHF, HIZIR VE ZÛLKARNEYN KISSALARININ ORTAK TEMASI: RAHMET.....	127
<b>Hakan ÖZKAN</b> İLKÖĞRETİM DKAB DERSİNDEKİ ANAHTAR KAVRAMLARIN ÖĞRETİMİNDE ATASÖZÜ VE DEYİMLERİN KULLANILMASI.....	149
<b>Ali GÜNGÖR</b> DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ ÖĞRETMENLERİNİN SINIF DIŞI ÖĞRENME ORTAMLARI KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	175
<b>Selami YALÇIN</b> HZ. YÛSUF'UN ZÛLEYHA İLE ZİNAYA TEŞEBBÛS ETTİĞİ İDDİASIYLA İLGİLİ RİVÂYETLERİN TENKİDİ.....	201
<b>Eyyüp TUNCER</b> TAYLAND'DA TEFSİR ÇALIŞMALARI (JAPAKİYA VE TAFSİR AL-BAYAN ADLI ESERİ).....	223
<b>Yahya KARATAŞ</b> KUR'AN'DA KELİME KAVRAMI.....	241
<b>Abdullah DUMAN, Hamit ER</b> SEBİLÜRREŞÂD VE İCTİHAD DERGİLERİNİN DİN EĞİTİMİNE YAKLAŞIMI: MUKAYESELİ BİR ÇALIŞMA.....	259

<b>Ramazan MEŞE, Furkan TAYŞAN</b> ARAP DİLİNDE ANLAM DEĞİŞMESİNİN SEBEPLERİ .....	283
<b>Rana ALSALAYMEH, Büşra ÖZDEMİR</b> İBN BÂCCE'DE BİLGİ TEORİSİ .....	299
نظرية المعرفة عند ابن باجة "دراسة فلسفية"	
<b>Mehmet GÜRBÜZ, Mehmet ERDEM</b> İSLÂM VAKIFLAR HUKUKUNDA MÜTEVELLİ'NİN MALİ TASARRUFLARI .....	317
<b>Süleyman CAN, Yusuf KARATAŞ</b> KLASİZM VE MODERNİZM BAĞLAMINDA HALİL MERDEM BEK'İN ŞİİR ANLAYIŞI .....	337
<b>Meryem GÖKDERE, Adnan ALGÜL</b> KALICI MAKYAJIN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ .....	357
<b>Şeyma METE, Nesrişah SAYLAN</b> THE COLLECTION OF THE QUR'ÂN ÖZELİNDE JOHN BURTON'UN KUR'ÂN TARİHİNE BAKIŞI ...	375
<b>Eyüp İNCE</b> TÜSTERİ'NİN NEFİS KAVRAMINA DÂİR TASAVVUFÎ YORUMLARI .....	393
<b>ÇEVİRİ</b> .....	
<b>Çeviren: Mohammad Ajmal HANİF</b> MANVEÎ SEÇKİNCİLİĞE KARŞI: İBN TEYMİYYE'NİN VELÂYET DOKTRİNİ .....	405



## CONTENTS

### RESEARCH ARTICLES

---

**Aydın TAŞ**

THE CONCEPT OF WISDOM (HIKMAH) IN SARAKHSI.....1

**Ahmet BAĞLIOĞLU**

MEHMET AKIF'S CRITICISM AGAINST THE TRADITIONAL UNDERSTANDING OF RELIGION IN THE CONTEXT OF DESTINY/QADAR.....19

**Ayhan ÖZ**

SELF-CONSCIOUSNESS BASED RELIGIOUS EDUCATION .....35

**Nurten ZELİHA ŞAHİN**

THE CONNECTION OF MONEY WITH STATE AUTHORITY IN ISLAMIC LAW  
-AN EVALUATION FROM METAL TO DIGITAL-.....53

**ALİ ALBAYRAK, Salih Emre KARAYEL**

MANIFESTATIONS OF DIVINITY IN FOOTBALL.....73

**Mahmud KADDUM, Ferdjani OUAHIDA, Ferdjani MOURAD**

THE AESTHETICS OF QURANIC INTERTEXTUALITY IN THE CONTEMPORARY ALGERIAN NOVEL  
RIH YOUSSEF'S NOVEL OF ALLAOUA KOUSSA A MODEL.....91

**Esra GÜLENGÜL**

AN EXAMINATION FROM THE PERSPECTIVE OF ISLAMIC LAW IN THE CONTEXT OF THE HEALTH  
CONDITION REQUIRED OF JUDGES.....107

**Muzaffer ERTUĞRUL**

THE COMMON THEME OF THE PARABLES OF ASHAB-I KAHF, KHIDR AND ZULQARNAYN:  
MERCY.....127

**Hakan ÖZKAN**

THE USE OF PROVERBS AND IDIOMS FOR TEACHING BASIC CONCEPTS OF THE PRIMARY-LEVEL  
'RELIGIOUS KNOWLEDGE AND MORALITY' COURSES.....149

**Ali GÜNGÖR**

THE VIEWS OF RELIGIOUS CULTURE AND MORAL KNOWLEDGE TEACHERS ON OUT-OF-CLASS  
LEARNING ENVIRONMENTS.....175

**Selami YALÇIN**

ANALYSIS AND CRITICISM OF NARRATIONS REGARDING PROPHET JOSEPH'S SO-CALLED  
ATTEMPTED ADULTERY.....201

**Eyyüp TUNCER**

TAFSIR STUDIES IN THAILAND (JAPAKIYA AND TAFSIR AL-BAYAN).....223

**Yahya KARATAŞ**

THE CONCEPT OF WORD IN THE QURAN.....241

**Abdullah DUMAN, Hamit ER**

THE APPROACH OF SEBILURRESAD AND ICTIHAD JOURNALS TO RELIGIOUS EDUCATION:  
A COMPARATIVE STUDY.....259

<b>Ramazan Meşe, Furkan TAYŞAN</b> THE REASONS FOR SEMANTIC CHANGES IN THE ARABIC LANGUAGE.....	283
<b>Rana ALSALAYMEH, Büşra ÖZDEMİR</b> IBN BAJJA'S EPISTEMOLOGY "PHILOSOPHICAL STUDY.....	299
<b>Mehmet GÜRBÜZ, Mehmet ERDEM</b> FINANCIAL SPENDING RIGHTS OF THE TRUSTEE IN ISLAMIC FOUNDATIONS (AWQAF) LAW....	317
<b>Süleyman CAN, Yusuf KARATAŞ</b> HALİL MERDEM BEK'S UNDERSTANDING OF POETRY IN THE CONTEXT OF CLASSICISM AND MODERNISM.....	337
<b>Meryem GÖKDERE, Adnan ALGÜL</b> EVALUATION OF PERMANENT MAKE-UP IN TERMS OF ISLAMIC LAW .....	357
<b>Şeyma METE, Nesrişah SAYLAN</b> THE VIEWS OF JOHN BURTON ON THE QUR'ĀNIC HISTORY IN THE CONTEXT OF HIS WORK THE COLLECTION OF THE QUR'ĀN.....	375
<b>Eyüp İNCE</b> AL-TUSTARĪ'S SUFISTIC COMMENTS ON THE NOTION OF NAFS.....	393
<b>TRANSLATION</b> _____	
<b>Translator: Mohammad Ajmal HANIF</b> SPIRITUAL ANTI-ELITISM: IBN TAYMIYYA'S DOCTRINE OF SAINTHOOD (WALĀYA) .....	405

## EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız;

Her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin 27. Cilt 2. sayısını yayımlamış bulunmaktayız. Akademik yayın hayatına 1996 yılında başlayan dergimiz her yıl Haziran ve Aralık aylarının son gününde yayımlanmaktadır. Dergimiz TR Dizin, EBSCO-Academic Search Elite, EBSCO-Academic Search Premier, EBSCO-Academic Search Ultimate, EBSCO-Academic Search Main Edition, EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS) gibi hem ulusal hem de uluslararası indexler tarafından taranmaktadır.

Dergimiz yeni yayında döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. Dergimize gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve uluslararası saygın akademik yayın kuruluşları tarafından da kullanılan İntihali Engelleme Programında (Turnitin) taranarak işleme alınmaktadır. Dergimizin bu sayısında gönderilen araştırma makalelerinden ön kontrol, intihal taraması, alanında yetkin kıymetli hakemlerimizin değerlendirmeleri ve editör kurulu kararının sonucunda 22 makale kabul almıştır. Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize çok teşekkür ediyoruz.

Dergimizin bu sayısının zamanında yayımlanabilmesi için büyük bir özveriyle çalışan alan editörleri, yabancı dil editörleri, editör yardımcıları arkadaşlarıma ve ayrıca destekleriyle her zaman yanımızda olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanımıza çok teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

DOÇ. DR. NESRİŞAH SAYLAN

BAŞ EDİTÖR



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık/December 2022), 1-17

**Serahsî'de Hikmet Kavramı**  
The Concept of Wisdom (Hikmah) in Sarakhsi

**Aydın TAŞ**

Doç. Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü  
Assoc. Dr., Dicle University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,  
Diyarbakır/Türkiye  
aydintas@gmail.com **ORCID:** 0000-0001-8506-5732

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Taş, Aydın. "Serahsî'de Hikmet Kavramı". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 1-17.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1170489

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Aydın Taş).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### The Concept of Wisdom (Hikmah) in Sarakhsi

**Abstract:** The word wisdom is an important concept in the evidences of al-Kitab, Sunnah and qiyas. The concept in question is also used in different ways in the literature of usûl, furû and other sub-types of fiqh. In this study, the meaning of the concept of wisdom in fiqh literature was attempted to be explored in the context of Hanafi jurist Sarakhsi. For the aforementioned purpose, his works *al-Mabsut*, *al-Usul*, *Sharh al-Siyar al-Kabir*, *Sharh al-Jami al-Saghir* and *al-Nukat* were examined. Sarakhsi at times used the word wisdom in its dictionary and customary meaning, and the other part as the terminology in the fiqh al-usul. Although he sometimes explained the wisdom behind his verdicts, he clearly stated that the judgment would be determined according to the cause, not the wisdom. However, he did not specifically dwell on this in his work *al-Usul*. It is possible that this situation stemmed from the fact that there were no serious discussions on the subject in his time, his mind was clear and he did not see the issue as a problem. According to the majority, and Sarakhsi was among them, the purpose of determining the cause (illah) is to know the sharia provisions. Therefore, the cause (illah) must be a clear and stable characteristic that does not change according to the person or situation in a way that does not cause any confusion. However, these features do not exist in wisdom. Although wisdom is not the subject of analogy, declaring the wisdom of the decree has benefits such as providing a clearer understanding of that provision and convincing the person to follow it. It is clear that human beings will not have difficulty in obeying orders in matters that they are convinced of and believe to be beneficial.

**Keywords:** Islamic Law (Fiqh), Wisdom (Hikmah), Hanafi, Shamsul A'immah al-Sarakhsi, al-Usul, al-Mabsut, Sharh al-Siyar al-Kabir, Sharh al-Jami al-Saghir.

### Serahsî'de Hikmet Kavramı

**Öz:** Hikmet kelimesi, Kitap, Sünnet ve kıyas delillerinde geçen önemli bir kavramdır. Söz konusu kavram usûl, furû ve fıkıhın diğer alt türlerine ait literatürde de değişik münasebetlerle kullanılmaktadır. Bu çalışmada hikmet kavramının fıkıh edebiyatında hangi anlamlarda kullanıldığı Hanefî fakih Serahsî özelinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Bahsi geçen gayeye matuf olarak onun *el-Mebsût*, *el-Usûl*, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr* ve *en-Nüket* adlı eserleri incelenmiştir. Serahsî, hikmet kelimesinin bir kısmını sözlük ve örfteki anlamında, diğer bir kısmını ise fıkıh usulündeki istilâhî manasında kullanmıştır. Kendisi zaman zaman hükümlerin hikmetini belirtmişse de hükmün hikmete göre değil illete göre belirleneceğini açıkça ifade etmiştir. Şu var ki *el-Usûl* adlı eserinde bu konu üzerinde özel olarak durmamıştır. Bu durum, onun döneminde mezkûr konuya dair ciddî bir tartışmanın yaşanmamış olması, zihninin net olması ve konuyu bir problem olarak görmemesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir. Serahsî'nin de aralarında yer aldığı cumhura göre, illetin belirlenmesinin amacı şer'î hükmün bilinmesidir. Dolayısıyla illetin zâhir (karışıklığa meydan vermeyecek şekilde açık) ve munzabıt (kişi yahut durumlara göre değişiklik göstermeyen istikrarlı) bir nitelik olması gerekir. Hâlbuki hikmette bu vasıflar bulunmamaktadır. Hikmet, kıyasa konu edilmese de hükmün hikmetinin beyan edilmesinin, o hükmün daha net anlaşılmasını sağlamak ve kişiyi ona uyma konusunda ikna etmek gibi faydaları vardır. İnsanoğlunun ikna olduğu ve faydasına inandığı hususlarda emre imtisalde zorluk çekmeyeceği açıktır.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku (Fıkıh), Hikmet, Hanefî, Şemsü'l-eimme es-Serahsî, el-Usûl, el-Mebsût, Şerhu's-Siyerî'l-Kebîr, Şerhu'l-Câmiî's-Sagîr.

**Extended Summary:** Qiyas comes after the Book (al-Kitab), the Sunnah and the consensus (ijma) among the four proofs and is the most important subject of the jurisprudence. The most difficult issue in qiyas is the determination of the the cause (illah) that forms its basis. The use of the concepts of cause and wisdom, especially in fiqh, has caused serious discussions. It has been discussed among the scholars of fiqh al-usul, whether cause includes wisdom, whether wisdom includes cause or not. Discussions on this



remain up-to-date. The thing that fiqh scholars focus on the most about the determination of the cause is the difference between the cause and wisdom. Therefore, wisdom is as important as cause.

The word wisdom, which is up-to-date and has a rich meaning, is mentioned in different ways in the works of fiqh al-usul and furu. We believe that it will be useful to determine all the meanings in which the word wisdom is used. We hope that this will lead to more detailed research, contribute to the studies on wisdom, shed light on the background of the concept of wisdom, which has found stability in the fiqh al-usul and will be instrumental in its better understanding.

After the meanings attributed to wisdom by the important jurists of a sect and their understanding of wisdom are determined one by one, a general judgment can be made about the wisdom of that sect, and if there are differences in the sect's understanding of wisdom, it can be seen.

Although contemporary independent studies have been carried out on the determination of the cause with wisdom, we have not been able to identify a holistic study on the determination of the meanings of the word wisdom in fiqh al-usul and furu literature. With this study, we tried to determine for the first time in which meanings the concept of wisdom is used in fiqh literature, in the works of Hanafi jurist Sarakhsi (d. 483/1090). In choosing Sarakhsi's works for research; The fact that he wrote important and comprehensive works in the field of fiqh al-usul and furu was effective. For the aforementioned purpose, we examined his works named al-Mabsut, al-Usul, Sharh al-Siyar al-Kabir, Sharh al-Jami al-Saghir and en-Nukat.

Sarakhsi did not explain in what sense he used the word wisdom in his works. We tried to determine the meanings in which the word wisdom is used, rather than before and after it. It is sometimes difficult to determine the meaning of the word wisdom, which has a rich meaning content. Because in some places, the meaning cannot be fully understood from before and after, and meanings close to each other come to mind. In such cases, we have chosen a meaning by taking into account the before and after.

In our examination of Sarakhsi's printed works, we found that the word wisdom is used seventy-nine times. Sixty-three of them are mentioned in the expressions of Sarakhsi, the remaining sixteen in the verses of the Quran, in the hadith, in the words of Imam Shafii and some of her friends and Imam Muhammad. Considering that Serahsi's works have forty volumes, it is seen that he does not use the word wisdom much. It is possible to say that this situation stems from the fact that Sarakhsi does not accept that the cause is determined by wisdom.

Sarakhsi used some of the word wisdom in its dictionary and customary meaning, and the other part in its terminology in the fiqh al-usul. Sarakhsi used the word wisdom in the context of the first part in fourteen different meanings: "Meaning", "intelligibility", "essential meaning", "consciousness", "deep meaning", "utility", "judgment", "inside of something", "delicacy and grace", "reasonable", "ingenuity/prudence", "wit, humor", "quote", "to be just as desired". Sarakhsi used the word wisdom in the first part with the meaning of the Arabic word. In the context of the second part, it is used in two different senses as follows: "Benefits of sharia maker (The benefit that the owner of the shari'ah wants to be realized by making that provision or the harm that he wants to be eliminated)" and "The benefits of servants (The benefit desired to be provided for the servants with the provision made)". Sarakhsi used the word wisdom in the second part with its meaning in fiqh al-usul. Among them, the most common usage is as follows: "Benefit", "to be just as desired", "reason", "deep meaning" and "meaning". There has been one or two uses related to other meanings. The use of the word "wisdom" in dictionary and customary meaning is a little more than the meaning of the term. Since Sarakhsi wrote his works in Arabic, this should be taken naturally.

Although the word wisdom has different dictionary meanings, they all have a direct or indirect relationship with the other. It is necessary to reconcile its meanings such as preventing and forbidding, with the character of preventing evils and harms, directing them to goodness and righteousness. Because

of these meanings, wisdom according to fiqh scholar; It means benefits of sharia maker or benefits of servants. Sarakhsi also used the word wisdom in his works in these two senses.

Although Sarakhsi stated the wisdom of the decrees from time to time, he clearly stated that the verdict would be determined according to the cause, not the wisdom. However, he did not specifically dwell on this in his work al-Usul. It is possible that this situation was due to the fact that there was no serious discussion on this issue in his time, his mind was clear and he did not see it as a problem. As a matter of fact, in contemporary studies, it is stated that the majority of the scholars absolutely reject the determination of the cause with wisdom. On the other hand, it is seen that the scholars of fiqh al-usul, who are stated to accept the determination of the cause by wisdom, with absolute or certain conditions (to be clear and stable), lived after Sarakhsi.

The point of view of the majority of scholars, including Sarakhsi, who does not accept that the cause should be determined by wisdom, although he is of the opinion that religious provisions contain wisdom and goodness: Since the purpose of determining the cause is to know the religious decree, it must be of a clear and stable nature. These qualities are not found in wisdom. The cause is not determined according to wisdom; Objectivity in making provision in law is aimed at maintaining order and security. The reason why the majority of scholars do not accept that the cause is determined by wisdom lies in the idea of preventing the interpretation of the intentions of the sharia maker and the words of the verses and hadiths in a way that cancels them. However, it cannot be said that scholars with this attitude neglected wisdom. Because they have preserved wisdom as a criterion by which to test specific purposes related to religious decrees one by one.

Explaining the wisdom of the judgment even though it is not used in the qiyas process; it has benefits such as providing a clearer understanding of the provision and convincing the person to comply with it. It is clear that human beings will not have difficulty in obeying the divine order in matters that they are convinced of and believe in their benefits.

## Giriş

Hikmet kavramı İslam kültür ve medeniyet tarihinde sık kullanılmaktadır. Hikmet denildiği zaman ilk etapta felsefedeki hikmetin anlaşılması veya felsefe ile eş anlamda kullanılması bunun böyle olduğu anlamına gelmez. Zira hikmet, herhangi bir bilim dalına has olmayıp birçok bilim dalında kullanılan ve her birinde farklı anlamlar içeren geniş kapsamlı bir kavramdır.

Kıyas, edille-i erbaa içerisinde Kitab, Sünnet ve icmâdan sonra gelmekte olup fıkıh usulünün en önemli ve çetrefilli konusudur. Kıyas içerisinde en zor husus ise onun temelini oluşturan illetin tespitidir. Özellikle fıkıh usulünde illet ve hikmet kavramlarının birbirine yakın anlamda kullanılması ciddi tartışmalara neden olmuştur. Usulcüler arasında cereyan eden illetin hikmeti, hikmetin illeti kapsayıp kapsamadığı ile ilgili tartışmanın güncelliğini muhafaza ettiğini söylemek mümkündür. İletin belirlenmesi konusunda fakihlerin en çok üzerinde durdukları şey, illet-hikmet ayrımıdır. Bundan dolayı illet kadar hikmetin de ne kadar önemli olduğu müsellemidir.

Güncelliğini koruyan ve zengin anlam içeriğine sahip olan hikmet kelimesi, usul ve furû eserlerinde değişik münasebetlerle zikredilmektedir. Onun kullanıldığı bütün anlamların belirlenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bunun daha detaylı araştırmalara vesile olacağını, hikmetle ilgili çalışmalara katkı sağlayacağını, usûl ilminde istikrar bulmuş olan hikmet kavramının arka planına ışık tutacağını ve onun daha iyi anlaşılmasına vesile olacağını umuyoruz.

Hikmetle ta'lîl üzerine çağdaş müstakil çalışmalar yapılmış olmasına rağmen<sup>1</sup> hikmet kelimesinin usûl ve furû literatüründe kullanıldığı anlamların sınırlarının tespitine yönelik bütüncül bir çalışma tespit

<sup>1</sup> Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlül-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkatit-ta'lîl ve tatavvürâtihâ fi usûri'l-ictihâd ve't-taklîd* (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1401/1981); Süleyman Uludağ, *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 1988); Salim Öğüt, *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet* (Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2009); M. Zülfiyar Fırat, *İslam Hukukunda*

edemedik. Bunu ilk defa bu çalışmamızla Hanefî fakih Serahsî'nin (ö. 483/1090) eserleri özelinde yapmaya çalıştık. Araştırmak için Serahsî'nin eserlerini tercih etmemizde; onun usul ve furû alanında önemli ve kapsamlı eserler telif etmiş olması nedeniyle bu konuda iyi bir örnek teşkil ettiği kanaatimiz etkili olmuştur.

Hikmet kelimesi usûl ve furû eserlerinde derli toplu olarak yer almadığından mezkûr literatürün bütün matbu eserlerini incelemenin bir makale boyutunu aşacağından İmam Serahsî'nin matbu eserleri ile iktifa edilmiştir.

Bir mezhebin önemli fakihlerinin hikmete yüklediği anlamlar ve hikmet anlayışları tek tek tespit edilip daha sonra mezhebin hikmet anlayışı ile ilgili genel bir yargıya varılabilir ve varsa, mezhebin hikmet anlayışındaki farklılıklar görülebilir.

Bu bağlamda hikmet kavramının Serahsî'nin eserlerinde geçtiği yerlerin tespitinde şu yol izlenmiştir: *el-Mebsût*, *el-Usûl*, *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr* ve *en-Nüket* el-Mektebetü's-Şâmile programında bulunmaktadır. Mezkûr eserlerde geçen hikmet kelimeleri, Şâmile programının arama özelliği kullanılarak tespit edilmiştir. Matbu olan *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr* ise tarafımızca taranmıştır. Ayrıca *el-Mebsût*, *el-Usûl* ve *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*'in Türkçe çevirileri de bulunmaktadır.<sup>2</sup> Ancak hikmet kelimesinin kullanıldığı anlam ekseriyetle belirtilmemiştir. Bir yerde hikmet kelimesinin anlamı parantez içinde belirtilmiş,<sup>3</sup> beş yerde hikmet kelimesi kullanılmadan anlamı yazılmış,<sup>4</sup> iki yerde ise anlam verilmemiştir.<sup>5</sup> Çevirilerde hikmet kelimesinin manasının belirtildiği az sayıdaki yerin çoğunda mütercimlerden farklı anlam tercihinde bulduk. Serahsî, eserlerinde kullandığı hikmet kelimesini hangi anlamda kullandığını açıklamamıştır. Bu kelimenin kullanıldığı anlamları daha ziyade siyâk ve sibâktan hareketle bağlamında tespit etmeye çalıştık. Şunu da eklemek gerekir ki zengin mana içeriğine sahip olan hikmet kelimesinin kullanıldığı anlamı belirlemek kimi zaman güç olmaktadır. Çünkü bazı yerde siyâk ve sibâktan mana tam anlaşılammakta, birbirine yakın anlamlar akla gelmektedir. Bu gibi durumlarda ise siyâk ve sibâkı da dikkate alarak bir anlam tercihinde bulduk.

### 1. Serahsî'nin "Hikmet" Kelimesini Kullandığı Anlamlar

Öncelikle ifade edelim ki Serahsî'nin elimizde matbu olarak bulunan eserlerinde yaptığımız incelemede "hikmet" kelimesinin; 34'ü *el-Mebsût*'ta, 34'ü *el-Usûl*'de, 7'si *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*'de, 4'ü *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr*'de olmak üzere toplam 79 defa geçtiğini tespit ettik. *en-Nüket* isimli eserinde ise herhangi bir kullanım tespit edemedik. Zikrettiğimiz eserlerin 40 cildi bulunduğu dikkate alınınca, onun hikmet kelimesini fazla kullanmadığı görülmektedir. Bu durumun Serahsî'nin hikmetle ta'lîli kabul etmemesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

---

*Hükümlerin Hikmet ile Ta'lîli* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); İbrahim Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016); a.mlf., "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Mart 2018), 753-775; Abdullah Kahraman, *Ömer Nasuhi Bilmen'in Eserlerinde Hikmet-i Teşrîfî Dinî Hükümlerin Sırları ve Hikmetleri* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017); Nasi Aslan, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", *Bilimname* 37 (Ocak 2019), 889-914.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler Mebsût*, ed. Mustafa Cevat Akşit, çev. Heyet (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008); a.mlf., *Usûlü's-Serahsî Fıkıh Usûlü*, çev. Ahmed Kılıçkaya (İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2020); a.mlf., *Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr İslam Savaş Hukuku*, ed. Mehmet Azimli, çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

<sup>3</sup> Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1409-1989), 13/146, çev. 13/207. Çeviride "hikmet" kelimesinden sonra parantez içinde "espiri" yazılmıştır. Kanaatimize göre bu anlam da akla gelmekte ise de "maslahat" anlamı verilmesi daha uygundur.

<sup>4</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/111, çev. 6/172; 10/219, çev. 10/388; 24/7, çev. 24/10; 24/15, çev. 24/23; 26/127, çev. 26/188. Birinci yerde "hüküm" anlamı verilmiştir. Biz de bu anlamda olduğu kanaatindeyiz. İkinci yerde "için" anlamı verilmiştir. Bize göre "gaye, amaç" anlamındadır. Üçüncü yerde "yerli yerinde bir davranış biçimi" anlamı verilmiştir ki, biz de bu anlamda olduğu kanaatindeyiz. Dördüncü yerde "doğru ve güzel davranış biçimi" anlamı verilmiş olmakla birlikte kanaatimize göre "kelamı yerli yerinde kullanma" anlamındadır. Beşinci yerde ise "gerçek" anlamı verilmiştir ki, kanaatimize göre "gaye, amaç" anlamındadır.

<sup>5</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/127, çev. 26/188; 11/234, çev. 11/383. Kanaatimize göre birinci yerde "gaye, amaç", ikinci yerde "sözün yerli yerinde kullanılması" anlamındadır.

“Hikmet” kelimesinin geçtiği yerlerden; 10’u âyeti kerimelerde,<sup>6</sup> 1’i ayeti kerimeye benzer lafızda,<sup>7</sup> 1’i hadisi şerifte,<sup>8</sup> 1’i İmam Şâfiî’nin sözünde,<sup>9</sup> 1’i İmam Şâfiî’nin bazı ashabının sözünde<sup>10</sup> ve 2’si ise İmam Muhammed’in sözünde<sup>11</sup> geçmektedir. Serahsî bunlardan ayeti kerimelerde geçen hikmet kelimesinin anlamını -iki yer hariç-<sup>12</sup> sahâbî, tâbiîn ve müfessirlere nakille belirtmiş, diğer yerlerde geçen hikmet kelimesi hakkında ise açıklama veya yorum yapmamıştır. Bu nedenle zikredilen yerlerdeki hikmet kelimesinin kullanıldığı anlam üzerinde durmayacağız. Sadece Serahsî’nin kendi ifadesi olarak geçen hikmet kelimelerinin kullanıldığı anlamları tespit etmeye çalışacağız.

Yaptığımız incelemede Serahsî’nin “hikmet” kelimesinin bir kısmını sözlük ve örfteki anlamında, bir kısmını ise fıkıh usulündeki istilâhî anlamında kullandığını tespit ettik. Şimdi bunları sırasıyla görelim.

### 1.1. “Hikmet” Kelimesinin Sözlük ve Örfteki Anlamında Kullanılması

Hikmet kelimesi, Arapça (حَكْمَ) h-k-m kökünden türeyen bir mastardır. “h-k-m” maddesi lügatte; bağlayıcı olsun veya olmasın hükmetmek (yargıda bulunmak), adaletle hükmetmek, mani olmak (zulme, fesada, istenenlere), reddetmek, muhkem (sapasağlam, yerli yerinde) yapmak anlamlarına gelir.<sup>13</sup>

“Hikmet” sözcüğü ise sözlükte şu anlamlara gelmektedir: Kişiye öğüt veren, onu azarlayan, onurlu davranışa çağırın veya kabîh (çirkin) şeylerden yasaklayan sözler; cahilliğe mani olmak; ilim ve akılla hakka isabet etmek; Kur’ân tefsiri; Kur’ân ilmini yani onun nâsîhini, mensûhunu ve muhkemini bilmek; Kur’an’ın hakikatlerini anlamak; Kur’an, Tevrat ve İncil [zira bunların her birisi sözlü hikmet (şeriat ilimlerinin sınırları) ve sözlü olmayan hikmet (ilahî hakikat sınırları) ilmidir]; nübüvvet (peygamberlik); adalet; hükmetmede (yargıda) adalet; eşyanın en efdalini en efdal bilgilerle bilmek; eşyayı olduğu gibi hakikatiyle bilmek ve muktezasıyla amel etmek (bu nedenle hikmet “ilmî” ve “amelî” olmak üzere iki kısma ayrılır); ilim; ilim ve amelde hakka isabet etmek; hilim (kişinin kendisini ve öfkelerini kontrol etmesi); Allah’a tâat, Allah’ın emirleri hususunda tefekkür ve onlara ittiba etmek; dinde fıkıh (ince anlayış) ve onunla amel etmek; fehîm (anlayış); haşyet, vera.<sup>14</sup>

Hikmet Allah’a (cc) nispet edildiğinde en muhkem (yerli yerince, sapasağlam, en iyi) şekilde eşyayı bilmek ve icat etmek (yaratmak); insana nispet edildiğinde ise Allah’ı bilmek (marifetullâh), mevcudatı (yaratıkları, eşyayı) bilmek ve hayırlar işlemek demektir.<sup>15</sup>

<sup>6</sup> Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 1/9, çev. 1/14 (mukaddime, el-Bakara 2/269, en-Nahl 16/125); 2/102, çev. 2/164 (Âl-i İmrân 3/81); a.mlf., *el-Mebsût*, 1/2, çev. 1/2 (önsöz, el-Bakara 2/269), 10/2, çev. 10/1-2 (en-Nahl 16/125), 16/60, çev. 16/86 (Sâd 38/20), 17/28, çev. 17/39 (Sâd 38/20); a.mlf., *Şerhu Kitâbi’s-Siyerî’l-kebîr*, thk. Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1417/1997), 1/131, çev. 1/158 (en-Nahl 16/125), 1/143-144, çev. 1/172 (en-Nahl 16/125), 1/143, çev. 1/172 (el-Bakara 2/269).

<sup>7</sup> Serahsî, *Şerhü’s-Siyerî’l-kebîr*, 1/56, çev. 1/83-84. en-Nahl 16/125. ayeti zikredilmeden benzer lafızlar geçiyor.

<sup>8</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 16/80, çev. 16/120.

<sup>9</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/135, çev. 26/200.

<sup>10</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/62, çev. 2/100.

<sup>11</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 30/264, çev. 30/352; a.mlf., *Şerhü’s-Siyerî’l-kebîr*, 1/164, çev. 1/192.

<sup>12</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/102, çev. 2/164 (Âl-i İmrân 3/81); a.mlf., *Şerhü’s-Siyerî’l-kebîr*, 1/131, çev. 1/158 (el-Ankebût 29/46).

<sup>13</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba’lbeke (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), “hkm”, 1/564; Ebu’l-Hüseyn Ahmed el-Kazvîni er-Râzî İbn Fâris, *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), “hkm”, 2/91; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-lüga ve sihâhu’l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407/1987), “hkm”, 5/1901, 1902, 1903; Ebu’l-Kâsim el-Hüseyn b. Muhammed Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut - Dimaşk: Dâru’ş-Şâmiyye - Dâru’l-Kalem, 1412), “hkm”, 248; Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Saydâ - Beyrut: ed-Dâru’n-Nemûzeciyye - el-Mektebetü’l-Asriyye, 1420/1999), “hkm”, 78; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “hkm”, 12/140, 141, 143, 144; Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1426/2005), “hkm”, 1095; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: el-Meclisü’l-Vatanî li’s-Sekâfe ve’l-Fünûn ve’l-Âdâb - Vizâratü’l-İrşâd ve’l-Enbâ’, 1385-1422/1965-2001), “hkm”, 31/510, 512-513.

<sup>14</sup> İbn Düreyd, “hkm”, 1/564; İbn Fâris, “hkm”, 2/91; Râgîb el-İsfahânî, “hkm”, 249, 250; İbn Manzûr, “hkm”, 12/140, 143; Firûzâbâdî, “hkm”, 1095; Zebîdî, “hkm”, 31/512-513, 521.

<sup>15</sup> Râgîb el-İsfahânî, “hkm”, 249; Zebîdî, “hkm”, 31/513.

Hikmetin farklı sözlük manaları olsa da hepsinin diğeri ile doğrudan yahut dolaylı irtibatı vardır. Onun mani olmak, sakındırmak gibi manalarını, kötülöklere ve zararlara mani olmak, iyilik ve doğrulara tevcih etmek karakteriyle bağdaştırmak lazımdır.<sup>16</sup>

Hayvanın sağa sola sapmasına engel olduğu için dizgine (gemine) “hakemetü'd-dâbbe” (veya “hikmetü'd-dâbbe”) (حكمة الدابة) denir.<sup>17</sup> Genellikle hatalı yollara dalmaktan sakındırıp doğru yola yönlendirdiği için düşünceye de “hikmet” denilmiştir. Dizgin ve yular hayvan için ne ise insan için hikmet de odur.<sup>18</sup>

Serahsî eserlerinde hikmet kelimesinin bir kısmını, sözlük ve örfteki anlamında kullanmıştır. Tespit ettiğimiz anlamları birer örnekle belirtelim.

### 1.1.1. Anlam

İmam Muhammed, (komutan/yetkili) esire, “Şu kalenin şu yolunu bize gösterirsen hür olursun” demesi ve esirin kaleye götüren başka bir yol göstermesi durumunda, gösterdiği yol onların belirlediği yoldan daha yararlı olsa da kıyasa göre yine fey olarak kalacağını söyler. Serahsî, bu hükmün gerekçesini şöyle açıklar: Çünkü şart koşulan şeyi yerine getirmemiştir. Bir şeyin kabul edilmesinde lafza itibar edilir (amaca bakılmaz). Zira insanların sözleri, hikmetten ve güzel bir yarardan hâli bulunabilir ( لَجَوَازِهِ أَنْ يَخْلُوَ ) (كَلَامُهُمْ عَنْ حِكْمَةٍ وَقَائِدَةٍ حَمِيدَةٍ).<sup>19</sup>

Bu meselede hikmet kelimesinin “anlam” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

### 1.1.2. Anlaşılabilir Olmak

Serahsî, akitlerde her türlü ayıptan sorumlu tutulmama şartının geçerli olduğuna dair naklî ve akfî delilleri zikrettikten<sup>20</sup> sonra şu açıklamalara yer verir:

Bu şartın geçerli olduğu sabit olunca, onunla birlikte akit de câiz olur. Çünkü bu şart, akdin gereğini pekiştirir. Akdin gereği de bağlayıcı olmasıdır. Satım konusu ister kusursuz olsun ister kusurlu, bu koşulla birlikte akit bağlayıcıdır. Öte yandan böyle bir koşulla, satıcı, teslim etmeye gücünün yetmediği bir şeyi yüklenmekten kaçınır. Çünkü sözleşme mutlak (şartsız, açıklamasız) olduğu zaman, satım konusunun kusursuz bir şekilde teslim edilmesini gerektirir. Mal kusurlu olursa, onu kusursuz olarak teslim edemez. Bu koşulla, malı, sözleşme yapıldığında olduğu şekilde teslim etmeyi kabullenmiştir. O nitelikte teslimde de gücü yeter. Satım konusunu teslimde güç yetirmek, akdin fâsid olmasını gerektirici değil, câiz olmasının koşuludur. Öte yandan böyle bir koşulla, satım konusu belirsiz olmaz. Çünkü mal, bizzat kendisine veya bulunduğu yere işaretle belirlenmiştir. Satıcının bu şartı koşmaktaki maksadı, malda ayıpların bulunduğunu ikrar değildir. Bütün ayıplar, bir ayıbın içeriğine girmez. Satıcı bu şartı koşmakla hem satmayı hem de gücünün yettiği şekilde teslimi üstlenmiştir. Bu da hikmet gereğidir ( وَهَذَا مِنَ الْحِكْمَةِ ).<sup>21</sup>

Zikredilen meselede hikmet kelimesinin “anlaşılabilir bir şey” manasında kullanıldığı kanaatindeyiz.

### 1.1.3. Asıl Anlam

Serahsî, bir cemaate (topluluğa) izafe edilmiş çoğulun hükmü konusunda insanlardan (âlimlerden) bazısının; cemaat olgusunun hikmetinin, kendilerine izafe edilenlerin her biri hakkında geçerli olması olduğunu söylediklerini belirtir ( فَإِنَّ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ حِكْمَةً حَقِيقَةً الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْ أُضِيفَ إِلَيْهِمْ ).<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Mehmet Çalışkan, “Kur'an'da Hikmet Kavramı”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2001), 92.

<sup>17</sup> İbn Fâris, “hkm”, 2/91.

<sup>18</sup> Zülfikar Durmuş, “Kur'an'da Hikmet Kavramı”, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (Ekim 2003), 180.

<sup>19</sup> Serahsî, *Şerhü's-Siyeril-kebir*, 2/247, çev. 1/555. Hikmet kelimesinin “anlam” manasında kullanıldığı diğer örnekler için bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/93, çev. 1/126; a.mlf., *el-Mebsût*, 27/146, çev. 27/197.

<sup>20</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/92-93, çev. 13/129-130.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/93, çev. 13/131.

<sup>22</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/276, çev. 1/392.



Mezkûr meselede hikmet kelimesinin “asıl anlam, gerçek anlam” manasında kullanıldığı görülmektedir.

#### 1.1.4. Bilinç

Serahsî, ravinin şartları konusunda Hanefîlerin görüşünü açıklarken şöyle der:

Akıl; sadırdaki (göğüsteki) nurdur. Delillere bakarken kalp onunla görür. O, lamba gibidir. Zira lamba da baktığında kendisiyle gözün gördüğü nurdur. Böylece duyularla idrak edileni görür. Lamba onun görülmesini sağlamaz. Fakat baktığında göze onu gösterir. Aynı şekilde sadrın nuru olan akıl da onu gerekli kılan olmaksızın duyulardan gayb (uzak) olanın bilinmesini kalbe gösterir. Hatta kalp, bunu Allah Teâlâ'nın tevfiği (başarılı kılması) ile (aklıyla) idrak eder. Kısacası bu, diğer duyuların idrak edemediği hususlardan kişinin yaptığı ve terk ettiğini üzerine bina ettiği ihtiyardan (tercihten) ibarettir. Fiile ya da terk etmeye (insanın bir şeyi yapıp yapmamasına), ancak bir hikmetten ya da övülen bir akıbetten dolayı itibar edilir (فَإِنِ الْفِعْلُ أَوْ التَّرْكُ لَا يَعْتَبَرُ إِلَّا لِحِكْمَةٍ وَعَاقِبَةٍ حَمِيدَةٍ). Bunun için bu manadan yoksun oluşundan dolayı hayvanlara itibar edilmez. Övülen sonuç, ancak insanın, akli ile derin düşünmesinden sonra yaptığı ya da terk ettiği bir fiil hususunda gerçekleşir.<sup>23</sup>

Anılan meselede hikmet kelimesinin “maslahat” anlamında kullanılmış olması akla gelse de, kanaatimizde “bilinç” manası daha ağır basmaktadır.

Anılan meselede hikmet kelimesinin “bilinç” veya “maslahat” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

#### 1.1.5. Derin Anlam

Ebû Hanîfe, falan erkekle evli olduğu iddia edilen kadının o erkekle evli olmadığına dair beyyine getirmesine rağmen hâkimin evli olduklarına karar vermesi durumunda, evliliğin ve erkeğin onunla cinsel ilişkiye girmesinin diyâneten (kendisi ile Allah arasında) caiz olduğunu söylemiştir.<sup>24</sup> Serahsî, bu hükmün aklî gerekçesini açıklarken şöyle der:

Hâkim ikisi arasında nikâhın varlığına hükmettiği zaman emredildiği vecih üzere kadını o erkeğin karısı yapmış olur. Onun bu hükmünün uygulanması gerekir. Bunda büyük bir hikmet vardır (وفيه حكمة بالغة). O hikmet; biri insanlar ve hâkim indinde açık (hukukî) bir nikâh, diğeri gizli (dînî/diyânî) bir nikâhla iki erkeğin bir kadınla cinsel ilişkide bulunmamasıdır. Bunda (ikinci durumda) çok açık bir çirkinlik vardır ve dinin böyle çirkinliklerden korunması vâcibtir.”<sup>25</sup>

Belirtilen meselede hikmet kelimesinin “derin anlam” yahut “ince bir nükte” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

#### 1.1.6. Fayda

Serahsî, sözün sîgasının delaletinin beyanına, {لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ} “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi mesul tutmaz. Ama kasıtlı yaptığınız yeminlerle sizi mesul tutar...” (el-Mâide 5/89) ayetini örnek verir. Hanefî âlimler (rh.a), “(Âyetteki) ‘Boş söz’ (اللغو), şeriat bakımından da vaz (konuluş) bakımından da yeminin faydadan yoksun olduğu husustur. Zira yeminin faydası, haberdeki doğruluğu göstermektedir. İçerisinde doğruluk ihtimali olmayan bir habere izafe edildiğinde yemin faydadan yoksun olup boş söz olmaktadır.” demişlerdir. Şâfiî (rh.a) ise “(Âyetteki) ‘Boş

<sup>23</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/346-347, çev. 1/494.

<sup>24</sup> Serahsî, *Şerhu'l-Câmi's-sagîr*, thk. Ertuğrul Boynuşalın (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 1/336.

<sup>25</sup> Serahsî, *Şerhu'l-Câmi's-sagîr*, 1/337 (Bu mesele *Mebûsût*'ta daha ayrıntılı geçmektedir: a.mlf., *Mebûsût*, çev. 16/269 vd.). Hikmet kelimesinin “derin anlam” manasında kullanıldığı diğer örnekler için bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/109-110, çev. 1/147-148 (“Hikmet” kelimesi Hind nüshasında geçmektedir: Serahsî, *Usûl*, çev. 1/148, dipnot 353), 2/72, çev. 2/115, 116 (Bu mesele *Mebûsût*'ta daha geniş geçmektedir: a.mlf., *Mebûsût*, çev. 16/269 vd.), 2/234-235, çev. 2/335; 236-237, çev. 2/338.

söz', bir kasıt olmaksızın söylenen sözdür. Lafzı ikisinden her birisine söylemenin caiz oluşunda bir ihtilaf yoktur.” demiştir.<sup>26</sup>

Serahsî, kendi görüşlerinin en hak olduğunu söyler ve bunu şöyle açıklar: Çünkü bir kasıt olmaksızın söylenen söz için konulmuş başka bir isim vardır. O isim, kastın zıddı olan “hata”dır ya da kendini korumanın zıddı olan yanılıdır. Konuşanın halinden dolayı değil de kendisi hakkında bir mana için faydadan yoksun olmasına gelince; “boş söz”, olmasının dışında onun için konulmuş bir isim yoktur. Dolayısıyla ona hamledilmesi evla olandır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: { وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا } “(Ehl-i kitaptan Kur’an’a iman edenler) Boş ve yararsız sözü işittikleri zaman ondan yüz çevirirler...” (el-Kasas 28/55) sözünü görmüyor musun? Yani “fahiş (saçma) söz” demektir. Bu, bir kasıt olmaksızın meydana gelen değil de hikmet yoluyla faydadan yoksun olan sözdür (hikmetli kelimada olan faydadan yoksundur) (الكَلَامُ الْفَاحِشُ الَّذِي هُوَ خَالٍ عَنِ فَايِدَةِ الْكَلَامِ بِطَرِيقِ الْحِكْمَةِ دُونَ مَا يَجْرِي مِنْ غَيْرِ قِصْدٍ). Zira bunda azarlama yoktur.<sup>27</sup>

Burada hikmet kelimesinin “fayda” manasında kullanıldığı görülmektedir.

### 1.1.7. Hüküm

Serahsî, zimmîlerin diyeti hakkında şöyle der: Kitap ehlinde ve başkalarından olan zimmînin diyeti de Müslümanın diyeti gibidir. Erkekleri Müslümanların erkekleri, kadınları da Müslümanların kadınları gibi değerlendirilir. Kendi aralarındaki cinayetlerde ve yaralamalarda da böyledir. Eğer âkileleri varsa, âkileden alınan diyetler cinayet işleyenin âkilesine yüklenir. Âkileleri yoksa, cinayet işleyen malından alınır. Çünkü onlar zimmet akdi ile insanlar arası günlük işlemlerle ilgili olan İslâmî hükümleri kabullenmişlerdir. Onlar için de Müslümanlar için söz konusu olan hikmet sabittir (فَيُنْبِئُ فِيْمَا بَيْنَهُمْ مِنَ الْحِكْمَةِ مَا هُوَ تَأْيِيبٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ).<sup>28</sup>

Yukarıda hikmet kelimesinin “hüküm” veya “hükümü meşrû kılınış maksadı” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

### 1.1.8. Bir Şeyin İç Yüzü

Serahsî, neshin cevazına karşı çıkanların muhtemel bir itirazını (sorusunu) ve buna cevabını şöyle dile getirir:

Denilse ki: “O halde, kendisiyle çocuğu kurban olarak boğazlamak vacip olmadığına (mademki Hz. İbrahim çocuğunu kurban etmeyecekti, kurban etmeyi) vacip kılmayı çocuğa izafe etmekteki hikmet hangi şeydir?” (فَإِيشِ الْحِكْمَةَ فِي إِضَافَةِ الْإِجْبَابِ إِلَى الْوَالِدِ إِذَا لَمْ يَجِبْ بِهِ ذَبْحُ الْوَالِدِ).<sup>29</sup>

Deriz ki: Onda Halil (Hz. İbrahim) (as) hakkında imtihan olmak manasını gerçekleştirme vardır. Ta ki ondan itaatkârlık, teslimiyet ve onunla çocuğundan dolayı kalbinin yanmasına sabretmek açığa çıksın. Çocuk hakkında ise mükâşefe haline kadar kurban olarak kesilmenin acısına karşı sabrederek ve mücadele ederek imtihan olmak manasını gerçekleştirme vardır. Onda keramet ve fazilet manasını Halil (Hz. İbrahim) (as) için âlemlerin Rabbine teslim olarak ve çocuk için de Allah için kurban olarak açığa çıkarmak vardır. Buna Allah Teâlâ şu buyruğunda işaret etmiştir: { فَلَمَّا أَسْلَمْنَا } “Nihayet ikisi de teslim oldular...” (es-Sâffât 37/103).<sup>30</sup>

Ele alınan hikmet kelimesinin “işin iç yüzü, aslı, hakikati” manasında kullanıldığı kanaatindeyiz.

<sup>26</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/197, çev. 1/274.

<sup>27</sup> Serahsî, *el-Usûl*, Usûl, 1/197, çev. 1/274-275. Hikmet kelimesinin “fayda” anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bk. a.mlf., *Usûl*, 1/283-284, çev. 1/404-405.

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/84, çev. 26/129-130 Hikmet kelimesinin “hüküm” anlamında kullanıldığı diğer örnek için bk. Serahsî, *Mebsût*, 6/111, çev. 6/172. Çeviride de hikmet kelimesine “hüküm” anlamı verilmiştir.

<sup>29</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/61, çev. 2/99.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/61, çev. 2/100.

### 1.1.9. İncelik ve Zarafet

Ebû Hanîfe, meyve yememeye yemin eden kişi taze üzüm, taze hurma, nar, acur veya salatalık yerse yemini bozulmaz; elma, karpuz veya şeftali yerse yemini bozulur demiştir. Serahsî, onun görüşünü şöyle açıklamıştır: Elma, karpuz ve şeftali âdeten meyveler cümlesindedir, meyvelerle birlikte insanlara ikram edilir. Acur veya salatalık ise bakliyat cümlesindedir, bakliyatla birlikte sofraya konulur, meyvelerle birlikte misafirlere ikram edilmez. Ebû Hanîfe'nin delili; şu ayetlerde Allah Teâlâ'nın bunlar üzerine meyveleri atıf yapmasıdır:

فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا. وَعِنَبًا وَقَضْبًا. وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا. وَحَدَائِقَ غُلَبًا. وَفَاكِهَةً وَأَبًّا (31)

“Orada (yeryüzünde) dâne, taze üzüm, yonca, zeytin, hurma, sık ve bol ağaçlı bahçeler, meyveler ve otlar yetiştirdik.” (Abese 80/27-31) Bir şey kendisi üzerine atfedilmez ve nimet olduğu bildirilirken aynı şeyin iki kez söylenmesi (İlâhî) hikmete uymaz (واحد بعبارة واحدة في موضع المنة ذكر شيء واحد بعبارة تين).<sup>31</sup>

İfade edilen meselede hikmet kelimesinin “incelik ve zarafet” manasında kullanıldığı görülmektedir.

### 1.1.10. Makul

Kişi abdest alsa ve ayaklarından birini yıkayıp mestini giyse, sonra diğer ayağını yıkayarak onu da giyse, peşinden de abdestini bozsa, Hanefîlere göre mest üzerine mesh yapabilir. Şâfiî'ye (rh.a.) göre ise, ilk mesti çıkarıp (her iki ayağı yıkadıktan sonra mestleri giymedikçe) mesh yapmak câiz olmaz. İlk mesti çıkarıp (her ikisini yıkadıktan sonra) yeniden giyerse meshetmesi câiz olur. Çünkü bu kimsenin sıraya uyması için mestlerini abdesti tamamladıktan sonra giymesi gereklidir. Serahsî, İmam Şâfiî'nin bu görüşünü şöyle tenkit eder: Bu, yararsız bir işle uğraşmaktan ibarettir. Mest yıkanılması gerekmeyen bir ayaktan çıkarılacak, sonra bir daha giyilecek! Bu hikmetli bir davranış olmadığı gibi, şart olarak koşulması da câiz değildir (وَهُوَ لَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ اسْتِزْرَاطُهُ).<sup>32</sup>

Bu meselede hikmet kelimesinin “makul” yahut “fayda” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

### 1.1.11. Marifet/Basiret

Serahsî, Hanefîlere göre imâmın cenâze namazını kıldırırken duracağı en güzel yerin, ölünün göğüs hizası olduğunu, eğer başka bir hizada durursa da (namazın) geçerli olacağını belirtir ve delillerini şöyle ifade eder: Göğüs, ilim ve hikmet yeri olduğundan (فَأِنَّهُ مَوْضِعُ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ) insanın bedeninde en değerli organdır. Ezadan daha uzaktır. Göğüs hizasında durmak -tıpkı erkekte olduğu gibi- evlâdır. Sonra göğüs, iman nûrunun bulunduğu yerdir. Allâh Teâlâ; {أَقَمْنَا شِرْحَ اللَّهِ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ} “Allah kimin göğsünü İslam'a açmışsa...” (ez-Zümer 39/22) buyurmuştur. Cenâzenin namazının kılınması, imânı nedeniyledir. İşte bunun için göğüs hizasında durur. Şöyle de denebilir: Göğüs, gerçekte bedenin orta yeridir. Göğsün yukarısında baş ve eller, aşağısında da karın ve ayaklar vardır.<sup>33</sup>

Zikredilen meselede hikmet kelimesinin “marifet/basiret” anlamında kullanıldığı kanaatindeyiz.

### 1.1.12. Nükte, Espiri

Zekât verilecek sınıflar, Hanefîlere göre kendilerine zekât verilebilecek kişilerdir. Dolayısıyla bunlardan sadece birine verilmesi câizdir. Şâfiî'ye (rh.a.) göre ise, bunlar zekât almaya hak kazanmış kimselerdir. Öyle olunca da her birinden üç kişi olmak üzere (et-Tevbe 9/60. âyette belirtilen) sekiz sınıfa verilmedikçe zekât câiz olmaz. Serahsî, iki tarafın naklî delillerini aktardıktan sonra kendi görüşlerinin aklî gerekçesini şöyle ifade eder:

<sup>31</sup> Serahsî, *Şerhu'l-Câmi's-sagîr*, 1/497-498 Bu mesele *Mebûsût*'ta daha geniş geçiyor: Serahsî, *Mebûsût*, 8/179, çev. 8/286-287. Hikmet kelimesinin “incelik ve zarafet” anlamında kullanıldığı diğer örnek için bk. Serahsî, *el-Mebûsût*, 8/178-179, çev. 8/286.

<sup>32</sup> Serahsî, *el-Mebûsût*, 1/99-100, çev. 1/182-183.

<sup>33</sup> Serahsî, *el-Mebûsût*, 2/65-66, çev. 2/108.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, zekâta amaç, muhtaç olanın ihtiyacını gidermektir. Bu ise bir kişiye vermekle de meydana gelir. Bu açıdan dînin emri, kulların emirlerinden ayrılır. Çünkü kulların emirlerinde anlam değil, lafız dikkate alınır. Bazen kulların emirleri, övgüye değer bir hikmetten uzak olabilir ( فَكَيْفَ تَقَعُ (خَالِيَةً عَنِ حِكْمَةِ حَمِيدَةٍ). Dînin emirleri ise böyle değildir.<sup>34</sup>

Bu meselede hikmet kelimesinin “nükte, espiri” veya “anlam” manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

#### 1.1.13. Özlü Söz

Serahsî, “*Tevâtür ile sabit olan; yanlış ya da yalan vehmini (zannını) içeren ancak doğruluk tarafının ağır basmasından dolayı kalbe huzur veren ilimdir, yakîn ilmi değil*” diyenlerin, cemaat fertlerden meydana geldiğine (bir topluluğa cemaat diyebilmek için fertlerinin olması gerektiğine)<sup>35</sup> dair sözlerinin fesadını (bozukluğunu) şöyle açıklar: Çünkü böylesi (cemaatin haberiyle oluşan) mutmainlik (kesine yakın bilgi), ferdin haberiyle sabit olmaz; bu haber hakkında yalan vehmi alışılmış boyutun dışında değildir, sözleri batıldır. Zira bizden birisi alfabenin tüm harfleriyle konuşabilmektedir. Buna gücünün yettiğini söyleyen kimsenin, içerisinde bu harflerin aynısının kendisinde bulunduğu Kur’ân’ın benzerini getirmesini vehmedebilir. Aynı şekilde bizden bir aptal da İmruülkays’ın ve başkasının şiiirinden her hikmetle konuşabilir (وَكَذَلِكَ الْغَيْبِي مَنْ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِكُلِّ حِكْمَةٍ مِنْ شِعْرِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ وَغَيْرِهِ), ancak kimse onun buna gücünün yetmesinden dolayı o kasidenin benzeri bir kasideyi (inşa etmeye) gücünün yettiğini söylemez. İnsan bazen zan ve ferasetle konuşur (konuştuğu) denk gelir tutar. Sonra da kimse bu yolla, bir kere isabet etti diye her seferinde isabet edeceğini dikkate alarak onun konuştuğu her hususta isabet ettiğini söylemez. Böyle bir topluluğun doğruluk üzerinde ittifak etmeleri, onların üzerinde birleştikleri ortak bir paydadın (noktadan) dolayısıdır. Bu ortak nokta, din ve mürüvvetin (erdemliğin) doğruluğa çağrısıdır.<sup>36</sup>

Mezkûr meselede hikmet kelimesinin “özlü söz” manasında kullanıldığı görülmektedir.

#### 1.1.14. Yerli Yerinde Olmak

İmam Muhammed’e göre kazaya kalan namazların çokluğu durumunda onlar arasında tertibi (sırayı) gözetmek düşer. O şöyle demiştir: Bir aylık namazı kazaya kalan kişi otuz sabah namazı kılsa, sonra otuz öğle namazı kılsa, bu sıfat üzere geçirdiği namazları kaza etse, namaz geçerlidir. Hüküm böyle olmalıdır. Çünkü kazaya kalan namazlar ile vaktin farzı arasında tertibi gözetme zımında tertibe uymak; asıl olan düştüğü için zımında olan da düşer. Bişr b. Gıyâs’ın<sup>37</sup> söylediğinin aksine kazaya kalan namazların çokluğu durumunda tertibe riayet düşer. Çünkü bu durumda şayet kazaya kalan namazları kılmakla meşgul olursa vaktin farzını kaçıırır. Zira kazaya kalmış bir namazı kılmaya çalışarak, içinde bulunulan vaktin namazını kazaya bırakmak (kazaya kalmış namazı, dengini kaçırarak telafi etmek) hikmetli bir iş değildir

<sup>34</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/10, çev. 3/14-15. *el-Mebsût* çevirisinde başka bir meselede “hikmet” kelimesinden sonra parantez içinde “espiri” yazılmıştır (Serahsî, *Mebsût*, 13/146, çev. 13/207). Kanaatimize göre bu anlam da akla gelmekte ise de “maslahat” anlamı verilmesi daha uygundur. Onun için bu meseleye aşağıda “Hükümle Sağlanmak İstenen Maslahat (Mesâlih-i İbâd)” başlığı altında atıf yaptık.

<sup>35</sup> Cemaat fertlerden meydana geldiğinden cemaat için fertler için sabit olan hükmün geçerli olduğuna bk. Serahsî, *el-Usûl*, 1/276, çev. 1/392.

<sup>36</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/290, çev. 1/413.

<sup>37</sup> Ebû Abdîrrahmân Bişr b. Gıyâs b. Ebî Kerîme el-Merîsî el-Bağdâdî (ö. 218/833). Hanefî fakih olup Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’un derslerine devam etmiştir. Bk. Ahmet Saim Kılavuz, “Bişr b. Gıyâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

(وَلَيْسَ مِنَ الْحِكْمَةِ تَذَارُكُ مَا فَاتَ بِتَقْوِيَتِ مِثْلِهِ).<sup>38</sup> *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr*'i tahkik eden Ertuğrul Boynukalın, bu ifadeyi, (فهرس القواعد الفقهية والضوابط) "Genel ve Özel Fıkıh Kuralları Fihristi" başlığı altında vermiştir.<sup>39</sup>

Anılan meselede hikmet kelimesinin "yerli yerinde" veya "maslahat" anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Birinci anlamın ağır bastığı kanaatindeyiz.

## 1.2. "Hikmet" Kelimesinin Fıkıh Usulündeki İstilâhî Anlamında Kullanılması

Usulcülere göre hikmet; ahkâmın vaz edilmiş amacını, yani makâsıd-ı şâri'i (şeriat sahibinin o hükmü vaz etmekle tahakkuk etmesini murad ettiği yarar veya def edilmesini istediği zararı)<sup>40</sup> veya mesâlih-i ibâdî (vaz edilen hükümle kullar için sağlanmak istenen yararı) ifade eder. Hikmetin bu iki yönü; ahkâmın vaz edilmiş gayesinin kulların yararını gerçekleştirmek olduğunu göstermektedir. Bunlar din dilinde korunması zorunlu beş esas (zarûrât-ı hamse) olan can, akıl, namus, din ve malın korunması şeklinde formüle edilmiştir<sup>41</sup>. Örneğin dinde malın korunması için hırsızın, namusun korunması için zânînin cezalandırılması yönünde hükümler konulmuştur.<sup>42</sup>

Serahsî, zaman zaman hükümlerin hikmetini belirtmişse de hükmün onun üzerine değil illet üzerine bina edileceğini açıkça ifade etmiş<sup>43</sup> ancak usul eserinde bunun üzerinde –muhtemelen zamanında bu konuda önemli bir tartışma olmaması, zihnin net olması ve bir sorun olarak görmemesi nedeniyle- özel olarak durmamıştır. Nitekim çağdaş çalışmalarda usulcülerin çoğunluğunun hikmetle ta'îlî mutlak olarak red ettikleri belirtilmekte, bunu mutlak veya belli şartlarla (zâhir ve munzabıt olması) kabul ettiği belirtilen usulcülerin ise Serahsî'den sonra yaşadıkları görülmektedir.<sup>44</sup>

Dinî ahkâmın hikmet ve maslahat içerdiği görüşünde olmasına rağmen hikmetle ta'îlî kabul etmeyen Serahsî'nin içerisinde yer aldığı cumhurun bakış açısı özetle şöyledir: İletinin belirlenmesinden amaç; dinî hükmün bilinmesi olduğundan onun açık ve istikrarlı bir nitelik olması gerekir. Bu vasıflar ise hikmette bulunmaz. Örneğin seferîye tanınan oruç tutmama ruhsatının hikmeti olan güçlük; durum mekân, şahıs ve koşullara göre farklılık gösterdiğinden ahkâmın ona bağlanması uygun olmaz. Bu görüşü benimseyen fıkıh usûlü âlimleri dinî hükümlerin varlık ve yokluğunun hikmetlerine değil, illetlerine bağlı

<sup>38</sup> Serahsî, *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr*, 1/40. Hikmet kelimesinin "yerli yerinde olmak" anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/154, çev. 1/276; 2/88, çev. 2/143, 1/223-224, çev. 1/395; 13/133, çev. 13/188; 11/234, çev. 11/382-383. Çeviride hikmet kelimesine yuvarlanarak mana verilmiş; 24/7, çev. 24/10, çeviride de hikmet kelimesine "yerli yerinde bir davranış biçimi" anlamı verilmiş; 24/15, 16, çev. 24/22, 23, çeviride hikmet kelimesine "doğru ve güzel davranış biçimi" şeklinde anlamı verilmiştir. Serahsî, *el-Usûl*, 1/200-201, çev. 1/280-281; 1/346-347, çev. 1/494; 2/336, çev. 2/458-459.

<sup>39</sup> Ertuğrul Boynukalın, "Fihrisu'l-kavâidî'l-fıkhiyye ve'd-davâbit", *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr*, mlf. Ahmed es-Serahsî (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 2/587.

<sup>40</sup> Ahmed er-Reysûnî, *Medhal ilâ makâsidi's-şerîa* (Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435/2014); a.mlf., *el-Kavâidü'l-esâs li ilmi makâsidi's-şerîa* (Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436/2015); a.mlf., *Makâsîdın Üç İlkesi*, çev. Münteha Maşalı (İstanbul: Pınar Yayınları, 2020); Ahmet Yaman (ed.), *Makâsîd ve İctihâd İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları* (Yediveren Yayınları: Yediveren Yayınları, 2002).

<sup>41</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/313; a.mlf., *el-Mustasfâ İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/333. Makâsîd fikrinin zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olarak kısımlara ayrılmasının ilk izleri ve zarûrât-ı hamse'nin bir bölümü ilk defa Cüveynî (öl. 478/1085) tarafından belirtilmiştir. Ancak zikredilen üçlü grup ve zarûrât-ı hamse'nin; dinin, nefsin, aklın, neslin, malın muhafazası olarak sınıflandırılması ilk defa Gazzâlî'de (öl. 505/1111) başlamış ve ondan sonra kabul görmüştür. İhsan Akay, "Şâfiî Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III-VIII)", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (Ekim 2018), 85-86.

<sup>42</sup> Ferhat Koca, "Hikmet (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/514, 515. Ayrıca bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/18; Abdulvahhâb Hallâf, *İlmu usûlî'l-fıkıh* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1986), 65-66; a.mlf., *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûlî'l-Fıkıh)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 212; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî* (Beyrut: Yasin Yayınevi, 1971), 138; a.mlf., *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 90; Aslan, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", 893-894.

<sup>43</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/146, çev. 13/207 ["Hüküm, (hikmetinin değil) illetinin varlığıyla sabit olur"]; 13/146, çev. 13/207 ("Hüküm, hikmete değil illete bağlanır"), 13/146, çev. 13/207 ["İnsanlara kolaylık olması için, hüküm varlık ve yokluk bakımından nedenle (illetle) birlikte döner].

<sup>44</sup> Fırat, *İslam Hukukunda Hükümlerin Hikmet ile Ta'îlî*, 61-74; Koca, "Hikmet (Fıkıh)", 17/517; Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'îlî Tartışmaları*, 373-396; Özdemir, "Usulcülerde Hikmetle Ta'îlî", 757-767; Şa'bân, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 137-140, çev. 149-150; Aslan, "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", 895-898.

olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>45</sup> Bu nedenle seferî, bu hükmün hikmeti olan güçlük bulunmasa da yolcuya tanınan ruhsatlardan yararlanabilirken ağır işte çalışan mukim ise yararlanamaz. Ta'lîlin hikmete göre yapılmaması; hukukta objektiflik, düzen ve güvenliğin muhafazası amacına matuftur. Fakihlerin prensip olarak hikmetle ta'lîli kabul etmemesinin temelinde makâsıd-ı şâriin, nasların lafızlarını iptal edecek şekilde yorumlanmasına mani olma fikri yatar. Bu tutumda olan âlimlerin hikmeti ihmal ettikleri söylenemez. Zira onlar hikmeti, teker teker ahkâmı alakalı özel amaçların test edileceği bir ölçüt olarak muhafaza etmişlerdir.<sup>46</sup> Bu noktada ahkâm âyetlerinin, illet-hikmet muvazenesi korunarak mucizevî bir üslupla varit olduğunu belirtmekte yarar vardır.<sup>47</sup>

Serahsî, hükmün hikmet üzerine değil illet üzerine bina edileceğini açıkça belirtmiş olmasına<sup>48</sup> rağmen zaman zaman hükümlerin hikmetini belirtmesinin nedeni ile ilgili açıklama yapmamıştır. Hikmetle ta'lîlin nedeni ve faydası ile ilgili şunlar söylenebilir:

Hikmetle ta'lîlin ana sebebi; toplumun ahlak ve hukuk yönünden eğitilip arzu edilen düzeye çıkarılmasıdır.<sup>49</sup>

Serahsî, nasları ta'lîlin, (kişilere naslara uyma konusunda) gönül rahatlığını (شرح الصَّوْر) ve kalp huzurunu (طمأنينة القلب) temin edici etkisi olduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> Ta'lîlin sağladığı faydalar kısaca şöyle açıklanabilir: Ta'lîl kişi aklını eşyanın yaratılış sebeplerini ve hikmetlerini çelişkiye düşmeden ve mantıklı olarak anlamaya yönlendirir. Kişinin, Allah Teâlâ'nın eşyaya yüklediği mana ve hikmetleri anlaması ise, onun bunları muhteva ilahî emir ve yasaklara isteyerek uymasına vesile olur. İlet ve hikmetleri ifade edilmeyen dinî ahkâmın kavranıp yorumlanması ve onlara uymanın kişi için imtihan vesilesi addedilmesi buradan kaynaklandığı gibi, ihtiva ettiği illet ve hikmetler akıl tarafından anlaşılabilen taabbüdî hükümlere uymanın büyük bir mükâfat kazanılmasına vesile olması da buradan kaynaklanmaktadır.<sup>51</sup>

Hükmün hikmetinin belirtilmesi, daha net anlaşılmasını sağlar ve kişiyi ona uyma konusunda ikna eder. İnsanoğlu ikna olmadığı ve faydasına inanmadığı bir şeyi yapmak istemez.<sup>52</sup>

Serahsî eserlerinde hikmet kelimesinin bir kısmını, fıkıh usulündeki istilâhî anlamda kullanmıştır. Tespit ettiğimiz anlamları birer örnekle ifade edelim.

### 1.2.1. Hükmün Konuluş Amacı (Makâsıd-ı Şâri')

Serahsî, hür, bir köleyi kasten öldürse özgüre kısas uygulanır, görüşünde olan Hanefilerin mantıkî açıklamalarını (aklî delillerini) ifade ederken şöyle der: Kisasın gerekliliği, canın saygınlığı konusundaki eşitliğe dayanır. Bu da ya dinle ya da ülke ile olur. Bu konuda köle özgüre eşittir. Kisasın meşrû kılınıştaki hikmet hayattır (insan hayatını korumaktır) (وَالْحِكْمَةُ فِي شَرْعِ الْقِصَاصِ الْحَيَاة). Bu yönden de köle ile özgür eşittirler.<sup>53</sup>

<sup>45</sup> Serahsî bunu çeşitli vesilelerle ifade etmiştir: Serahsî, *el-Mebsût*, 13/146, çev. 13/207 ["Hüküm, (hikmetinin değil) illetinin varlığıyla sabit olur"]; 13/146, çev. 13/207 ("Hüküm, hikmete değil illete bağlanır"), 13/146, çev. 13/207 ["İnsanlara kolaylık olması için, hüküm varlık ve yokluk bakımından nedenle (illetle) birlikte döner"].

<sup>46</sup> Koca, "Hikmet (Fıkıh)", 17/517, 518. Ayrıca bk. Hallâf, *İlmu usûlî'l-fıkıh*, 66, çev. 212-213; Şa'bân, *Usûlü'l-fıkıh'l-İslâmî*, 139-140, çev. 149-150; Fırat, *İslam Hukukunda Hükümlerin Hikmet ile Ta'lîli*, 69-72; Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, 385-387; a.m.f., "Usûlcülerde Hikmetle Ta'lîl", 764-765; Aslan, "Hikmet Ekseninde Nasların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları", 898-899.

<sup>47</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. İhsan Akay, "Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgati (Ukûbât Örneği)", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 150-180.

<sup>48</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 13/146, çev. 13/207.

<sup>49</sup> Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, 393.

<sup>50</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/146, çev. 2/230; Ali Pekcan, "Makâsıd-ı Ş-Şerîa Bilgisinin Önemi", *Marife* 2/2 (Güz 2002), 226.

<sup>51</sup> Özdemir, *Fıkıh Usulünde Ta'lîl Tartışmaları*, 464-465.

<sup>52</sup> Bk. Akay, "Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgati (Ukûbât Örneği)", 151.

<sup>53</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 26/130-131, çev. 26/193. Serahsî, kısas cezasının hayatı korumak için konulduğunu *Usûl*'ünde de ifade etmektedir. Serahsî, *Usûl*, 2/125, çev. 2/200-201. Hikmet kelimesinin "hükmün konuluş amacı" anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 10/219, çev. 10/388 (çeviride hikmete "için" yani neden anlamı verilmiş); 26/60, çev. 26/92-93, 126-127, çev. 26/187-188 (çeviride hikmet kelimesine "gerçek" anlamı verilmiş); 26/133-134, çev. 26/197; 30/279-280, çev. 30/374-375; a.m.f., *Şerhu'l-Câmi's-sagîr*, 2/400 Bu mesele *Mebsût*'ta daha geniş geçiyor: Serahsî, *Mebsût*, 10/219, çev. 10/388.

Belirtilen meselede hikmet kelimesinin “hükmün konuluş amacı” manasında kullanıldığı kanaatindeyiz.<sup>54</sup>

### 1.2.2. Hükümle Sağlanmak İstenen Maslahat (Mesâlih-i İbâd)

Serahsî, anne, baba ve yakın akrabaya vasiyet etme emrinin (el-Bakara 2/180) miras ayetiyle (en-Nisâ 4/11) nesh edilmesi<sup>55</sup> hakkında şöyle der: Bazen vasiyet eden kimse, onlardan (anne, baba ve yakın akrabadan) her birisi için vasiyet ettiği miktar hakkında bilgisizliğinden dolayı iyi düzenleme yapmayabilir. Dolayısıyla Allah Teâlâ, onlardan her birisinin (miras) payını; onun doğru olduğunu ve onda çok büyük hikmet bulunduğunu kesin olarak bilecek şekilde (Kur’ân’da) beyan etmiştir (فَيَبِينُ اللَّهُ تَعَالَى نَصِيبَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ ) (على وَجْهِ يَتَيَّنُّ بِأَنَّهُ هُوَ الصَّوَابُ وَأَنَّ فِيهِ الْحِكْمَةُ الْبَالِغَةُ لَا تَذُرُونَ أَتَيْهِمْ أَقْرَبُ ) { لَكُمْ نَفْعًا } (en-Nisâ 4/11).<sup>56</sup>

Burada hikmet kelimesinin “maslahat” anlamında kullanıldığı görülmektedir.

### Sonuç

İslam kültür ve medeniyet tarihinde sık kullanılan ve güncelliğini koruyan hikmet kavramının zengin anlam içeriğine sahip olduğu görülmektedir. Olumlu manaları muhtevi olan hikmet kelimesi, kullanıldığı yere göre farklı anlamlar ifade edebilmektedir.

Serahsî’nin matbu eserleri üzerinde yaptığımız incelemede hikmet kelimesinin 79 defa kullanıldığını tespit ettik. Bunun 63 tanesi Serahsî’nin ifadelerinde geriye kalan 16 tanesi ise ayeti kerimelerde, hadisi şerifte, İmam Şâfî ve kimi ashâbı ile İmam Muhammed’in sözünde geçmektedir. Serahsî’nin eserlerinin 40 cildi bulduğu göz önüne alınınca, onun hikmet kelimesini fazla kullanmadığı görülmektedir. Bu durumun Serahsî’nin hikmetle ta’lîli kabul etmemesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Serahsî hikmet kelimesinin bir kısmını sözlük ve örfteki anlamında, diğer bir kısmını ise fıkıh usulündeki istilâhî anlamında kullanmıştır. Onun hikmet kelimesini birinci kısım bağlamında; “anlam”, “anlaşılabilir olmak”, “asıl anlam”, “bilinç”, “derin anlam”, “fayda”, “hüküm”, “bir şeyin iç yüzü”, “incelik ve zarafet”, “makul”, “marifet/basiret”, “nükte, espi”, “özlü söz” ve “yerli yerinde olmak” şeklinde on dört, ikinci kısım bağlamında ise “makâsıd-ı şâri’ (şariat sahibinin o hükmü vaz etmekle tahakkuk etmesini murat ettiği yarar veya def edilmesini istediği zarar)” ve “mesâlih-i ibâd (vaz edilen hükümle kullar için sağlanmak istenen yarar)” şeklinde iki farklı anlamda kullandığını belirledik. Bunlar içerisinde en fazla kullanım sırasıyla; “maslahat”, “yerli yerinde olmak”, “makâsıd”, “derin anlam” ve “anlam” manalarında görülmüştür. Diğerleriyle ilgili bir veya iki kullanım söz konusu olmuştur. “Hikmet” kelimesinin sözlük ve örfteki manada kullanımı, terim anlamına göre biraz fazladır. Serahsî eserlerini Arapça yazdığı için bunu doğal karşılamak gerekir.

Hikmetin farklı sözlük manaları olsa da hepsinin diğeri ile doğrudan veya dolaylı ilgisi vardır. Onun mani olmak, sakındırmak gibi manalarını, kötülöklere ve zararlara mani olmak, iyilik ve doğrulara tevcih etmek karakteriyle bağdaştırmak lazımdır. Bu manalardan mütevellit fakihlere göre hikmet; makâsıd-ı şâri’ veya mesâlih-i ibâd anlamındadır. Serahsî de eserlerinde hikmet kelimesini bu iki anlamda da kullanmıştır.

Serahsî zaman zaman hükümlerin hikmetini belirtmiş de hükmün hikmete göre değil illete göre belirleneceğini açıkça ifade etmiş ancak usul eserinde bunun üzerinde özel olarak durmamıştır. Bu durum onun zamanında bu konuda ciddî bir tartışma olmaması, zihninin net olması ve bir problem olarak görmemesinden kaynaklanmış olmalıdır. Nitekim çağdaş çalışmalarda usulcülerin çoğunluğunun hikmetle

<sup>54</sup> Bk. Akay, “Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur’ân Belâgati (Ukûbât Örneği)”, 168-176.

<sup>55</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/69-70, çev. 2/110-112.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 2/70, çev. 2/112. Hikmet kelimesinin “maslahat” anlamında kullanıldığı diğer örnekler için bk. Serahsî, *el-Usûl*, Usûl, 1/80, çev. 1/110, 1/284-286, çev. 1/405-409, 2/56-57, çev. 2/92-93, 2/119-120, çev. 2/190-192, 2/143, çev. 2/227, 2/145-146, çev. 2/229-230; a.mlf., *el-Mebsût*, 13/145-146, çev. 13/206-207 (meselede üç hikmet kelimesi geçmektedir, ilkine “espi” anlamı verilmiştir); 24/23-24, çev. 24/33-34.

ta'îli mutlak olarak reddettikleri belirtilmektedir. Diğer taraftan mutlak veya belli şartlarla (zâhir ve munzabıt olması) kabul ettiği belirtilen usulcülerin ise Serahsî'den sonra yaşadıkları görülmektedir.

Dinî ahkâmın hikmet ve maslahat içerdiği görüşünde olmasına rağmen hikmetle ta'îli kabul etmeyen Serahsî'nin içerisinde yer aldığı cumhurun bakış açısına göre; illetin belirlenmesinden amaç dinî hükmün bilinmesi olduğundan onun açık ve istikrarlı bir nitelik olması gerekir. Bu vasıflar ise hikmette bulunmaz. Ta'îlin hikmete göre yapılmaması; hukukta objektiflik, düzen ve güvenliğin muhafazası amacına matuftur. Cumhurun hikmetle ta'îli kabul etmemesinin temelinde makâsîd-ı şâriin nassların lafızlarını iptal edecek şekilde yorumlanmasına mani olma fikri yatar. Bu tutumda olan âlimlerin hikmeti ihmal ettikleri söylenemez. Zira onlar hikmeti, teker teker ahkâmı alakalı özel amaçların test edileceği bir ölçüt olarak muhafaza etmişlerdir. Bu noktada ahkâm âyetlerinin, illet-hikmet muvazenesi korunarak mucizevî bir üslupla varit olduğunu belirtmekte yarar vardır.

Kıyasa konu edilmese de hükmün hikmetini açıklamanın; o hükmün daha net anlaşılmasını sağlamak ve kişiyi ona uyma konusunda ikna etmek gibi faydaları vardır. İnsanoğlunun ikna olduğu ve faydasına inandığı hususlarda emre imtisalde zorluk çekmeyeceği açıktır.

Hikmet kelimesi, usul ve furû eserlerinde değişik münasebetlerle çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Makalemiz -tespit edebildiğimiz kadarıyla- onun usul ve furû literatüründe kullanıldığı anlamları tespiti yönelik bütüncül ilk çalışmadır ve İmam Serahsî'nin eserleriyle sınırlıdır. Bu yönde yapılacak araştırmaların ilk basamağı kabul edilebilir. Bu bağlamda bir mezhebin önde gelen fakihlerinin hikmete yüklediği anlamlar ve hikmet anlayışları tek tek tespit edilip daha sonra mezhebin hikmet anlayışı ile ilgili genel bir yargıya varılabilir ve mezhebin hikmet anlayışındaki farklılıklar görülebilir.

#### Kaynakça | References

- Akay, İhsan. "Ahkâm Âyetleri Çerçevesinde Kur'ân Belâgati (Ukûbât Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Haziran 2021), 150-180.
- Akay, İhsan. "Şâfiî Mezhebinde Makâsîd Literatürünün Gelişim Seyri (H. III -VIII)". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/21 (Ekim 2018), 75-98.
- Aslan, Nasi. "Hikmet Ekseninde Nassların Yorumlanma İmkânı ve Sınırları". *Bilimname* 37 (Ocak 2019), 889-914.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Fihrisu'l-kavâidi'l-fıkhiyye ve'd-davâbit". *Şerhu'l-Câmi's-sagîr*. mlf. Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. 533-609. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *es-Sihâh Tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987 1407.
- Çalışkan, Mehmet. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2001), 89-119.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da Hikmet Kavramı". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/18 (Ekim 2003), 177-198.
- Fırat, M. Zülfikar. *İslam Hukukunda Hükümlerin Hikmet ile Ta'îli*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb el-. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. Basım, 2005 1426.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Mustasfa İslam Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *el-Müstasfa min ilmi'l-usûl*. thk. Nâcî es-Süveyd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmü usûli'l-fikh*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 20. Basım, 1986.



- Hallâf, Abdulvahhâb. *İslâm Hukuk Felsefesi (İlmu Usûlî'l-Fikh)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2. Basım, 1985.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî. *Cemheretü'l-luġa*. thk. Remzî Münîr Ba'İbekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Kazvînî er-Râzî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1979 1399.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414.
- Kahraman, Abdullah. *Ömer Nasuhi Bilmen'in Eserlerinde Hikmet-i Teşrî' Dinî Hükümlerin Sırları ve Hikmetleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Bişr b. Gıyâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/220-221. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Koca, Ferhat. "Hikmet (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/514-518. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öğüt, Salim. *Dinî Hükümlerin Temellendirilmesinde Hikmet*. Çorum: Hititkitap Yayınevi, 2009.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usulünde Ta'îl Tartışmaları (Hicrî IV-VIII. Asırlar)*. İstanbul: Raġbet Yayınları, 2016.
- Özdemir, İbrahim. "Usûlcülerde Hikmetle Ta'îl". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/21 (Mart 2018), 753-775.
- Pekcan, Ali. "Makâsîdü'ş-Şerîa Bilgisinin Önemi". *Marife* 2/2 (Güz 2002), 219-227.
- Râgîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr er-. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut - Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 5. Basım, 1999 1420.
- Reysûnî, Ahmed er-. *el-Kavâidü'l-esâs li ilmi makâsîdi'ş-şerîa*. Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1436.
- Reysûnî, Ahmed er-. *Makâsîdın Üç İlkesi*. çev. Münteha Maşalı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2020.
- Reysûnî, Ahmed er-. *Medhal ilâ makâsîdi'ş-şerîa*. Kahire: Dâru'l-Kelime li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1435.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *1000 Yılın İslam Fıkıhı Temel Eseri Deliller ve Hükümler Mabsût*. ed. Mustafa Cevat Akşit. çev. Heyet. 30 Cilt. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Kitâbu'l-Mabsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Şerhu Kitâbi's-Siyerî'l-kebîr*. thk. Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Şerhu'l-Câmiî's-sagîr*. thk. Ertuġrul Boynukalın. 2 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr İslam Savaş Hukuku*. ed. Mehmet Azimli. çev. İbrahim Sarmış - M. Sait Şimşek. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-. *Usûlü's-Serahsî Fıkıh Usûlü*. çev. Ahmed Kılıçkaya. 2 Cilt. İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2020.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fikh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2011.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Yasin Yayınevi, 3. Basım, 1971.

- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'îlül'î-ahkâm arz ve tahlîl li-tarîkati't-ta'îl ve tatavvürâtihâ fî usûri'l-ictihâd ve't-taklîd*. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1401.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Yaman, Ahmet (ed.). *Makâsîd ve İctihad İslam Hukuk Felsefesi Araştırmaları*. Yediveren Yayınları: Yediveren Yayınları, 2002.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Küveyt: Vizâratü'l-İrşâd ve'l-Enbâ' - el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb, 1422/1965-2001 1385.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 19-33

**Mehmet Akif'in Kader Bağlamında Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri**  
Mehmet Akif's Criticism Against the Traditional Understanding of Religion in the  
Context of Destiny/Qadar

**Ahmet BAĞLIOĞLU**

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi  
Anabilim Dalı

Ass. Prof., Dokuz Eylül University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Islamic Sects, Izmir, Türkiye

ahmet.baglioglu@deu.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-5852-6951.

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım/November 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Bağlıoğlu, Ahmet. "Mehmet Akif'in Kader Bağlamında Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri". Fırat Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Dergisi 27/2 (Aralık 2022), 19-33.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1177435

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No  
plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada  
belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and  
writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Bağlıoğlu).

**Yayıncı / Published by**

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

*“Kadermiş! Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru;  
Belanı istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu”  
Mehmet Akif*

### **Mehmet Akif's Criticism Against the Traditional Understanding of Religion in the Context of Destiny/Qadar**

**Abstract:** Mehmet Akif, one of the great intellectuals of the last century, shared his thoughts about the religious and social problems he witnessed in his lifetime, criticized them and tried to produce solutions through his poems that he brought to the art world with his successful literary identity. He focused on aforementioned religious and social problems, especially the issues of qada, qadar and tawakkul, his views were often distorted or misunderstood, and noted that these prevented the individual and society from leading a free and volitional lifestyle, and from being able to comprehend developing events and phenomena in a healthy way. Akif, who prioritized human freedom and will, and criticizes blind submission and the fatalistic understanding with a harsh tone, addressed these elements, which he saw as a kind of delusion, as the basis of many problems of Ottoman subjects and Muslim societies. He pointed out that as a requirement of the divine laws that Allah has placed in the universe, cause-effect relationship prevails in life and stated that if life is guided with this awareness, problems can be better understood and overcome more easily.

**Keywords:** Mehmet Akif, Criticism to Tradition, Qadar (Destiny), Qada (Fatality), Tawakkul (Resignation).

#### **Mehmet Akif'in Kader Bağlamında Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri**

**Öz:** Son asrın büyük fikir adamlarından olan Mehmet Akif, başarılı bir edip kimliğiyle sanat dünyasına kazandırdığı şiirlerin aracılığıyla, yaşadığı dönemde tanık olduğu dinî ve sosyal problemler hakkındaki düşüncelerini paylaşmış, bunları eleştirmiş ve çözüm yolları üretmeye çalışmıştır. Söz konusu dinî ve sosyal problemler, özellikle de kaza, kader ve tevekkül konuları üzerine yoğunlaşmış, çoğunlukla çarpıtılan veya doğru yorumlanmayan bu inanç öğelerinin birey ve toplumun hür ve iradi bir hayat tarzı sürebilmesine, gelişen olay ve olguları sağlıklı bir şekilde idrak edebilmesine nasıl engel olduğuna dikkat çekmiştir. İnsan özgürlük ve iradesini önceleyen, gözü kapalı teslimiyet ve kaderci anlayışı sert bir üslupla eleştiren Akif, bir tür akıl tutulması olarak gördüğü bu unsurları, Osmanlı tebaasının ve Müslüman toplumların pek çok sorununun da temeli olarak ele almıştır. O, Allah'ın kâinata koyduğu ilahi kanunların bir gereği olarak, hayatta sebep-sonuç ilişkisinin hâkim olduğuna dikkat çekmiş ve bu bilinçle hayata yön verildiği takdirde problemlerin daha iyi kavranabileceğini ve daha kolay üstesinden gelinebileceğini belirtmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mehmet Akif, Gelenek Eleştirisi, Kader, Kaza, Tevekkül.

**Extended Summary:** The understanding of compulsory destiny, which became visible historically in the time of the Umayyads and has continued until today, has adversely affected the entire life of Muslim societies, from administrative and political to social and cultural areas. One of those who criticized this situation the most was Mehmet Akif; he strongly opposed the understanding of qada, qadar and tawakkul, which is always carried to the next generation through tradition and weakens or disables the freedom and will of the individual and society. Criticism of tradition, which is frequently encountered in his poems, focuses especially on qada, qadar and tawakkul, and draws attention to the destruction caused by these distorted or misinterpreted belief elements in the individual and society. According to Akif, the understanding of compulsory destiny takes away the comprehension ability of Muslim societies and prevents them from confronting and struggling with the problems they are in. Akif, who considers it a wrong attitude to ignore the free will bestowed on

human beings and interpret everything as God's will and thus not taking any responsibility, argues that everything develops depending on the cause-effect relationship as a requirement of the laws God has put in the universe. And he explains this in the way that the human being can be held responsible for every issue in which the human being is the center; and, it is necessary to be aware that the cause is human and his actions, so the result is the effect of human beings; and, it is to the detriment of the human being that blindly surrendering by connecting everything that happens in life to qada and qadar; and, tawakkul on Allah cannot be perceived as mere inaction. Akif, who quite opposes the understanding of compulsory destiny for the Islamic World to get rid of the crisis it has fallen into, underlines that the problems can only be solved in this way; thus he repeats his criticism of tradition one more time.

Mehmet Akif, an intellectual who lived closely in the atmosphere of chaos and turmoil that prevailed in the late Ottoman period, focused on the problems in the Islamic geography, the majority of which was the remnant of the Devlet-i Âliyye, and examined them, and on the basis of these, he encountered the indifference and neglect of the Muslim peoples. In the context of mentality, he saw the understanding of compulsory fate and the understanding of passive resignation shaped around it as the cause of this lethargic attitude that made them look like they were drunk. However, according to him, in the Qur'an, the holy book of the religion of Islam, Allah praises reason and effort and draws attention to the fact that human beings are equipped with free and volitional abilities. So, this understanding of compulsory destiny that binds Muslim peoples does not coincide with the Qur'an and therefore does not take its source from the essence of religion. This understanding, which has been fueled by some political ambitions in the historical process, should be rooted out, and one should act with the awareness of the free will bestowed by God. This distorted mentality, which continues to be cultivated especially through Sufism and imposed through tradition, must be abandoned, problems must be faced, solutions must be produced to overcome them, and action must be taken in this direction. Undoubtedly, this is more appropriate for the teaching of the Qur'an than to blame everything on the will of God and to retreat into a corner, and to remain passive despite the fact that the causes are deliberately revealed, to accept the results and submit to fate. In fact, then, the truth of destiny existing in the Qur'an will be acted upon, and Allah's orders regarding using reason will be fulfilled. Moreover, this is also the way out of the swamp in which the Islamic geography is buried. Because in this way, Muslim peoples will be able to get rid of their lethargy, shake off the dead soil above them, change their bad luck and get rid of the backwardness, confusion, blood and tears they are in. For this reason, it is of vital importance to understand the phenomenon of destiny, which the Qur'an describes, which means the laws that Allah has placed on the world of creation, in a healthy way. As a result, in this way, the Islamic world will realize the blessing of reason and will that it has ignored, will face the facts and will take action to correct its ruined situation in its own hands.

Mehmet Akif, who refers to the hadiths as well as the verses in his poems, rejects the understanding of compulsory destiny and criticizes them with his unique style. He states that standing aside and making no effort to seek God's grace, to seek help from the heavens, and to watch miracles happen, will be of no use, and that this behavior will only work versus the person. According to him, qadar is shaped by the servant's action, and qada is directed by his effort. In that case, Muslims should get rid of this coercive mentality that does not take its source from the Qur'an and the words of the Prophet, learn to take responsibility, realize that events occur on the plane of cause and effect, and act accordingly. Otherwise, it is not possible for them to save themselves from the troubles and difficulties they are in and they will continue to swim in backwardness. For this reason, Muslim peoples should immediately turn away from this coercive understanding of destiny that shackles their wrists, reach the awareness of the mind, will and power bestowed upon them, and bring the

Islamic World to the place it deserves. Only in this way will God's will be achieved, his blessings will be adhered to, his orders will be fulfilled, and his trusts will be protected. Akif, who thinks that seeking help from Allah, angels and Khidr despite all the passivity does not fit into the mind, conscience or the creed of Islam, argues that win cannot occur without a struggle. His criticism of the traditional understanding of religion, which focuses on the point of destiny, is thus not only a criticism, but also offers solutions against it. This situation transforms his language of criticism into constructive criticism and makes Akif a stimulant both for his period and for the periods after him.

### Giriş

Cahiliye dönemi Araplarında var olan cebirci kader anlayışı Emevîler döneminde tekrar canlanmıştır. Emevî Halifeleri zulmü bir yöntem olarak kullandıklarından cebirci yaklaşımı körükleme ihtiyacı duymuşlardır. Emevî yöneticilerinin yaptıkları zulümleri "ilahi takdir böyleymiş" diyerek kadere havale ederken zulme maruz kalmış halk kitleleri de "kaderim böyleymiş" deyip zulme boyun eğme eğilimi artmıştır. Yani ulema arasındaki dini/teolojik tartışmalara siyasilerin müdahil olması cebirci kader anlayışının kökleşmesinde etkin bir faktör olmuştur. Mutezile ise, İslam tarihindeki baskıcı yönetimlerin uyguladıkları istibdatın Allah'ın kaderi olduğu yolundaki iddialara en sert tepkiyi koymuş ve bu anlayışın karşısında yer almıştır.

Daha sonra Hadis Taraftarı ekolünce dile getirilen; Kulların iyi ve kötü eylemlerinin tümünü yaratan Allah'tır, kullar, hiç bir şey yaratmaya kadir değildir, müminleri, itaatine başarılı kılan, kâfirlerin ayağını kaydıran Allah'tır gibi anlayışlar cebirci kader anlayışını körüklemiştir. Hicri üçüncü asırdan itibaren Eş'arîliğin Allah'tan başka fail tanımama şeklindeki izahları da müminlerin bu anlayışın devam etmesine bir nevi destek olmuştur. Hicri dördüncü asırdan itibaren ise sufilerin ortaya koyduğu yaşanan olaylarda insan iradesinin hiçbir etkisinin olmaması gibi fikirlerle bu inancın yayılmasına hızına ivme kazandırmıştır. Akif cebirci kader anlayışını şiddetle eleştirmektedir.

Selçuklular ve Osmanlılar devrinde Türklerin mezhebi aidiyeti, genel olarak, itikatta Mâtürîdîlik, amelde Hanefîlik olarak tanımlandı. Ancak Osmanlılar döneminde medrese medreselerinde Mâtürîdî olmalarına rağmen daha ziyade Eş'arî kelimeler ekolüne ait eserlerin okutulması Eş'arî anlayışın devam etmesine neden oldu. Bu bağlamda İbn Kemal Paşa (1534) ve Akkirmânî (1760) gibi birkaç âlimi saymaz isek yeterli sayıda Mâtürîdî bilgin yetişmediği içini mevcut kader ve tevekkül anlayışı da değişmemiştir denilebilir.<sup>1</sup> Mâtürîdî din anlayışında bilme, belirleme olarak anlaşılmamıştır. Akif de zaten ısrarla bunu vurgulamaya çalışmıştır. Akif'e göre tevekkül ve kader yanlış yorumlanmış ve bunun topluma açtığı maddi ve manevi yaraların boyutu korkunç olmuştur.

Akif İslam toplumunu anlatırken eskiden medeniyet ve uygarlık kurabilen Müslümanların niçin bu durumda olduğuna cevap aramaya çalıştığı gibi yeniden ayağa kaldırmak içinde çareler arayıp çözüm yolları da göstermektedir. Akif'e göre Kur'an'da insanın ilahi vahye muhatap olması ve bunları kabul edip etmeme yönünde kendi iradesini kullanması, onun sorumlu bir varlık olduğunun göstergesidir.

Daha önce yayımladığımız *Mehmet Akif'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri I "Asrın İdrakine İslam'ı Söyletmek"*<sup>2</sup> adlı makalemizde Akif'in i dine yenilenme düşüncesini açıklamıştık. Bu çalışmada ise Mehmet Akif'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirilerine devam ederek O'nun kaza, kader ve tevekkül konularındaki fikirlerini ve eleştirilerini ele alacağız.

<sup>1</sup> Süleyman Uludağ, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi* (İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1980), 36.

<sup>2</sup> Ahmet Bağlıoğlu, "Mehmet Akif'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri I -Asrın İdrakine İslam'ı Söyletmek-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2016), 29-45.

## 1. Kaza ve Kader

Kaza; Yerine getirmek, hükmetmek, teyit etmek, perçinlemek, yaratmak, oluşturmak, gerçekleştirme, ulaştırmak, tasdik etmek, bildirmek, doğrulamak, takdir etmek, ihtiyacı gidermek anlamlarına gelir.<sup>3</sup> Kaza, yaratma, meydana gelme gibi anlamlarının yanı sıra tebliğ etme, arz etme, beyan etme, yazıt, buyruk, hükmetme gibi manalara da gelmektedir.<sup>4</sup> Kader ise sözlükte; tasarlamak, planlı ve ölçülü yapmak, muvazeneli/dengeli yapmak, güç yetirmek, bir şeyin biçimini, keyfiyetini, niteliğini ve değerini belirlemek gibi manalara gelir.<sup>5</sup> Kâdı Abdülcabbar'a göre kader, Allah'ın fiillerinin kendi zatından kaçınılmaz bir şekilde meydana gelmesidir. Kaza ise fiilin bitmesi ve tamam olması anlamındadır. Nitekim Kazanın, bir şeyin belirmesi, sona erdirilmesi veya sonuçlandırılması demek olduğu gibi haber anlamı da vardır.<sup>6</sup> Yani kader Allah'ın fiilleri olup, belli bir nizam ve düzen içerisinde bunların meydana gelmesi iken Kaza da bu fiillerin meydana gelip gerçekleşmesidir. Nitekim Kur'an'da belirtildiği gibi yüce Allah her şeyi bir ölçüye göre yaratmış (el-Kamer 54/49) ve ona ölçü, biçim ve düzen vermiştir (el-Furkan 25/2).

Kader, kâinatın umumî kanunları olup, Allah'ın yarattığı şeylerin varlıklarını devam ettirme ve yok olma kanunlarını içerir. Nitekim Kur'an'da "O ki her şeyi yarattı, düzene koydu ve hedefini gösterdi." (el-A'la 87/2-3) buyrulmaktadır. Yine başka bir ayette ise "O gökten bir ölçüye göre yağmur indirdi. Biz onunla ölü araziye canlandırdık" (el-Zuhruf, 43/11) buyrulmaktadır. Kâinata bir düzen koyan Allah, insan için de bir ölçü takdir etmiş, neleri yapabileceğini tayin etmiştir. Öyleyse insan için kader, irade ettiği fiili yapabilecek ve hesap verebilecek bir yapıda halk edilmiş olduğunu bilmekten ibarettir.

Hasan el-Basrî'ye göre "Yeryüzünde vuku bulan ve sizin başınıza gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır." (el-Hadid, 57/22) ayetinde geçen musibetle kast edilenin iman ve küfür olmayıp darlık ve bolluk, zenginlik ve fakirlik gibi şeylerdir.<sup>7</sup> Bu ayette geçen musibeti Yüce Allah'ın koyduğu tabiat kanunları şeklinde yorumlamak ta imkân dâhilindedir.

"Kim kendi durumunu düzeltirse Allah da onun durumunu düzeltir. Eğer siz dönerseniz, biz de döneriz", (el-İsra, 17/8) "Biz her insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık" (el-İsra, 17/13) ayetlerinden Allah'ın iradesiyle İnsanın iradesi arasında bir bağ olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki "kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayınız" (el-Bakara, 2/195) ayetinden ve Hz. Peygamberin "Allah'ın verdiği her derdin devası da vardır. Tedavi olun" (Buharî, "Tıb", 1; Müslim, "Selâm", 69; Timizî, "Tıb", 2) hadisinden sosyal bir varlık olan insanın, hayatın tüm detaylarında dikkat ederek tedbir, çalışma, gayret ve sorumluluk sahibi olduğuna dikkat çekilmiştir. Yine "...Dileyen inansın, dileyen inkâr etsin..." (el-Kehf, 18/29), "Şirk koşanlar diyeceklerdir ki; Eğer Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız şirk koşmazdık" (el-En'am, 6/148) gibi ayetler, Cahiliye Araplarının cebirci bir kader anlayışına sahip olduklarını ve Yüce Allah'ın bu anlayışı birçok ayette net bir şekilde ret ettiğini bize göstermektedir.

Ebu Hanife'ye göre Yüce Allah her konuda kaide ve kuralları belirlemiş ve kararı insanların iradesine bırakmıştır. İlahi irade, Allah'ın kâinata koyduğu kanunlarıdır ve insan iradesi ise kulun özgürce seçip yaptıklarıdır.<sup>8</sup> Mehmet Akif de küllî irade ile cüz'î iradenin sınırlarını birbirinden kesin çizgilerle ayırmakta ve her birine somut misaller vermektedir. Akif, Osmanlı devletinin içinde

<sup>3</sup> Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Firuzâbâdî, *El-Kamusu'l-Muhit* (Beirut: 1426/2005), 1325; Ebi'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arap* (Beirut: Daru's-Sadr, 1414/1994), V/74.

<sup>4</sup> Ebu Bekir el- Bakillâni, *et-Temhid*, yay. Mekârisi (Beirut: 1957), 327.

<sup>5</sup> Firuzâbâdî, *El-Kamusu'l-Muhit*, 460.

<sup>6</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedân Kâdı Abdülcabbar, *Müteşebihü'l-Kur'an*, tah., Adnan Zerrûr (Kahire: 1960), II/431.

<sup>7</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hasan el-Basrî'nin Kader Risalesi ve Şerhi*, (İstanbul: Düşün Yay., 2012), 171.

<sup>8</sup> Numan b. Sabit Ebu Hanife, "el-Fıkhu'l Ekber", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev., Mustafa Öz (İstanbul: İFAV Yay., 1992), 56.

bulduğu kötü durumun suçunu kadere atılmasını doğru bulmamakta ve ona göre ilahi kudret, kullarına hiçbir zaman zulmetmemektedir. Akif kader konusunun fazla konuşulup tartışılmaması gerektiğini, Hz. Peygamberden delil getirerek hoş görmemektedir.

Allah sapmayı dileyeni sapkınlığıyla baş başa bırakmakta (es-Saff, 61/5) hidayet arzulayan ve bunun için gayret gösterene de hidayet yolu göstermektedir (ez-Zümer, 39/23). Allah insanları iradesinde serbest ve hür bırakmıştır (el-Kehf, 18/29). İnsanlar yaptıkları iyilik ve ya kötülükten sorumludurlar (el-Bakara, 2/286; el-Füssilet, 41/46). Herkes zerreyi miktarı yaptığı iyiliğin de kötülüğün de karşılığını alacaktır (ez-Zilzal 99/7-8; el-Enbiya 21/47). İnsanlar yatıklarından sorumludurlar ve yaptıklarının karşılığını da mutlaka alacaklardır (en-Necm, 53/39-42). Yine Kur'an'da "Firavun kavmini saptırdı" (et-Taha, 20/79), yine başka bir ayette "Sâmirî onları saptırdı" (et-Taha, 20/85) buyrulmaktadır.

Mehmet Akif'in kader anlayışıyla ilgili genel bir tespit yapmak gerekirse, onun kadere iman noktasında kesin bir inanca sahip olduğunu fakat halkın sahip olduğu kader inancını şiddetle eleştirdiğini söyleyebiliriz.<sup>9</sup> Mehmet Akif'e göre insan cüz-i irade sahibi olduğu için kendi iradesini ortaya koymalı ve ona göre hareket etmelidir. Kur'an'ın da belirttiği gibi insanlar Allah'tan ne murat ederlerse veya kendileri neyi yapmayı tercih ederlerse, Allah da onların isteğini yaratmaktadır. Akif'e göre insanlar kendi yaptığı eylemlerden sorumludurlar ve bunların müsebbibi olarak Tanrı'yı göstermesi ona yapılan en büyük iftira ve saygısızlıktır.

*"Kadermiş!" Öyle mi? Haşa, bu söz değil doğru:  
Belanı istedin, Allah da verdi... Doğrusu bu!<sup>10</sup>*

Akif, kötü gidişin, başımıza gelen musibetlerin sorumlusunun bizzat insan olduğunu net bir şekilde ifade etmekte ve geleneksel din anlayışındaki kader anlayışının yanlışlığını vurgulamaktadır. İnsan fiillerinde özgür olup iyi ve kötüyü seçme hürriyetine sahip olduğu gibi yaptıklarından da sorumludur.

*Solsun mu o parlak yüzü Kur'an-ı Hakim'in?  
İslam ayak altında sürünsün mü nihayet?  
Ya Rab, bu ne hüsrandır, İlahi, bu ne zillet?  
Mazlumu nedir ezmede, ezdirmede ma'na?  
Zalimleri adlin, hani, öldürmedi hala!  
Canı geziyor dipdiri... Can vermede ma'sum!  
Suç başkasınıdır da niçin başkası mahkûm?  
La-yüs'el'e binlerce sual olsa da kurban;  
İnsan bu muammalara dehşetle niğeh-ban!<sup>11</sup>*

Akif, bir yandan kaderin Allah'ın bir sırrı olduğunu ve bunun fazla tartışılmaması gerektiğini vurgularken öte yandan kader anlayışının doğru ve sağlam bir zemine oturması için de çaba sarf eder.

*Kader nedir, sana düşmez o sırrı istiknah;  
Senin vazifen ita'at ne emrederse ilah.  
O, sokmak istediğin şekle girmesiyle kader;  
Bütün evamiri şer'in olur bir anda heder!  
Neden ya, Hazret-i Hakk'ın Resul-i Muhterem'i,  
Bu bahsi men ediyor mü'mine, boş yere mi?<sup>12</sup>*

Akif Kaderi, Allah'ın kudreti ve ilmi neticesinde ortaya çıkan ve evrenin uymak zorunda olduğu kanunlar silsilesi olarak anladığını ve izah etmeye çalıştığını görmekteyiz. Akif, Al-i İmran suresinin

<sup>9</sup> Hulusi Arslan, "Mehmet Akif'in Kader ve Tevekkül Anlayışı", Hikmet Yurdu Dergisi VII/13 (2014), 16.

<sup>10</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Hece Yayınları, 2009), 252.

<sup>11</sup> Ersoy, *Safahat*, 210.

<sup>12</sup> Ersoy, *Safahat*, 254.



yirmi altıncı ayetinin tefsirinde "fitratın ahkâmı" dediği Sünnetullah, yani tabiattaki sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın değişmez kanunları olduğunu ve bunun sonucunda da insanların ancak kendilerinin çalışarak yapıp ortaya koyduklarının karşılığını göreceklerini ifade etmektedir.

*Sus ey divane! Durmaz kâinatın seyr-i mu'tadı.  
Ne sandın? Fitratın ahkâmı hiç dinler mi feryadı?  
Bugün, sen kendi kendinden ümid et ancak imdadı;  
Evet, sen kendi ikdamınla kaldır git de bidadı.  
Cihan kanun-i sa'yin, bak, nasıl bir hisle münkadı!  
Ne yaptın? "Leyse li'l-insani illa mâ-se'a" vardı!..<sup>13</sup>*

Akif kader konusunun daha iyi anlaşılması için Hz. Ömer döneminde yaşanan bir olayı şiirinde anlatır. Hz. Ömer Suriye'nin fethi için bölgeye gelmiş, burada veba salgını olduğunu duyunca ashopla yapılan istişare sonucunda geri dönmek istemişti. Bunun üzerine ordu komutanı Ebû Ubeyde kendisine "Allah'ın kaderinden mi kaçyorsun?" diye sorunca Hz. Ömer ona; "Evet, Allah'ın bir kaderinden diğer kaderine kaçıyorum." diye cevap verir.

*Ebu Ubeyde'ye imdada eylemişti şitab,  
Maiyyetindeki askerle bir zaman Faruk.  
-Tereddüt etme sakın, çünkü vak'a pek mevsuk-  
Tarik-ı Şam'ı tutup doğru "Surg"a indi Ömer.  
Ebu Ubeyde hemen koştu almasıyla haber.  
Halife, Hazret-i Serdar'a "Nerdedir ordu?  
Ne yaptınız? Yapacak şey nedir?" deyip sordu.  
Ebu Ubeyde; "Veba var!" deyince askerde;  
Tevabi'yle Ömer durdu kalkacak yerde.  
"Vebaya karşı gidilmek mi, gitmemek mi iyi?"  
Muhacirin-i kiramın soruldu hep re'yi.  
Bu zümreden kimi; "Maksad mühim, gidilmeli" der;  
"Hayır, bu tehlikedir" der, kalan Muhacirler.  
Halife böyle muhalif görünce efkârı;  
Çağırdı: Aynı tereddüdde buldu Ensar'ı.  
Dağıttı hepsini, lakin sıkıldı... Artık ona,  
Muhacirin-i Kureş'in müsün olanlarına  
Müraca'at yolu kalmıştı; sordu onlara da.  
Bu fırka işte bila-kaydı-ı ihtilaf arada:  
"Vebaya karşı gidilmek hata olur" dediler:  
"Yarın dönün!" diye Ashab'a emri verdi Ömer.  
Ale's-seher düzülürken cemaatiyle yola,  
Ebu Ubeyde çıkıp: "Ya Ömer, uğurlar ola!  
Fırarınız kaderu'l-lahtan mıdır şimdi?"  
Demez mi, Hazret-i Faruk döndü: "Doğru, dedi,  
Şu var ki bir kaderu'l-lahtan kaçarken biz,  
Koşup öbür kaderu'l- laha doğru gitmedeyiz.  
...  
Kader denince ne anlardı hepsi, anladın al...  
Utanmadan yine kalkışma Hakk' a bühtana<sup>14</sup>*

<sup>13</sup> Ersoy, *Safahat*, 199.

<sup>14</sup> Ersoy, *Safahat*, 254-255.

Aslında Hz. Ömer Resulullah'ın sünnetine göre hareket etmiştir. Zira Resulullah bir gün yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarın yanından geçerken hızlanınca bunun sebebi sorulmuştu. Hz. Peygamber "Allah'ın kazasından yine O'nun kaderine sığınıyorum"<sup>15</sup> demiştir. Mehmet Akif de Hz. Ömer gibi Cahiliye dönemi Araplarında var olan cebirci kader anlayışını ret ederek, ilahi takdirle birlikte her türlü tedbirin alınmasını gerekli gören bir anlayışa sahip olduğunu anlıyoruz. Önlenebilir şeylerin kader olduğu düşüncesinden uzaklaşmalıyız ki önlenebilen şeylere tedbir alabilelim. Hz. Peygamber de veba hastalığı hakkında "Bir yerde bulunduğunu duyduğunuz vakit oraya girmeyiniz" (Buharî, "Tıb", 30; Müslim, "Selam", 92-93; Tirmizî, "Cenaiz", 66) buyurarak tedbir almanın İslamî bir sorumluluk olduğunu vurgulamıştır.

*Başın sıkıldı mı, kâfi senin o nazlı sesin:*

*"Yetiş!" de kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!<sup>16</sup>*

Akif'in en nefret ettiği şey tembellik olmuştur. Bu bağlamda insanları tembelliğe iten, insan iradesini hiçe sayan geleneksel kader anlayışını sert biçimde eleştirmiştir.

*Birinci zümreyi teşkil eden zavallı avam,*

*Bıraksalar edecek tatlı uykusunda devam.*

*Bugün nasibini yerleştirdince kursağına:*

*"Yarın" nedir? Onu bilmez, yatar dönüp sağına.*

*Yıkılsa arş-ı Hilafet, tıkılsa kabre vatan,*

*Vazifesinde değil: Çünkü "hepsi Allah'tan!"<sup>17</sup>*

Allah insana akıl vermiştir. Bu akıl sayesinde iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilmektedir. Yine akıl sayesinde çevresinde olup bitenleri anlayıp değerlendirebilmekte, söz ve eylemlerde bulunabilmektedir. Zaten bu irade sayesinde yaptıklarından sorumlu olmaktadır. Sebep-sonuç ilişkisi dâhilinde varlığını sürdüren kâinat ilahi iradeyle ayakta durmaktadır.<sup>18</sup> Zira Allah Kur'an 'da "Allah'ın öteden beri süregelen kanunu budur. Allah'ın kanununda asla bir değişiklik bulamazsın" (el-Fetih, 48/23) buyurmaktadır.

Tasavvufi anlayışta insan bir ölü hükmünde olup, olan olaylarda ve yapıp ettiklerinde bir etkisi ve gücü yoktur. Bu nedenle alınacak tedbirlerden ziyade Allah'a tam teslimiyet esastır. Bütün işleri mülkün sahibine havale etmek, tasavvuf ehlinin kader anlayışının özeti niteliğindedir.<sup>19</sup> Mesela, Mevlana'ya göre Levh-i Mahfuzda her şey yazılmıştır. Bu nedenle kaderden kaçış yoktur.<sup>20</sup> Tasavvuf ehlinin genellikle insan iradesini yok sayan onu tamamen ilahi takdirin kontrolüne teslim eden anlayışını Akif şiddetle ret eder.

*Sürdüler Türk'e "tasavvuf" diye olgun sırayı;*

*Muttasıl şimdi "hakikat" kusuyor Sıdkı Dayı!<sup>21</sup>*

## 2. Tevekkül

Tevekkül kavramı, Kur'an-ı Kerim'de kırkı aşkın yerde değişik kalıplarıyla geçmektedir. Tevekkül, birinin işini üstüne alma, birine güven verme, birinin işini havale etme gibi anlamlara gelir. İstilahta ise, herhangi bir kişinin işinde neticeye ulaşana kadar kendisine yüklenen bütün vazife ve sorumlulukları yerine getirdikten sonra işin sonucunu Allah'a bırakması ve neticeye rıza göstermesi

<sup>15</sup> Cemal Sofuoğlu, *Müslim Tercümesi* (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2013), VIII/13; Kamil Miras, *Sarih Tercümesi*, I-XII (Ankara: Sönmez Neşriyat, 1973), XII/221.

<sup>16</sup> Ersoy, *Safahat*, 253.

<sup>17</sup> Ersoy, *Safahat*, 272.

<sup>18</sup> Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, (Ankara: Fecr Yay., 2015), 61-63.

<sup>19</sup> Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslam (İslamın Esası)*, sad., Bülent Baloğlu ve Halife Keskin (Ankara: TDV Yay., 1997), 53.

<sup>20</sup> Mevlana Celaleddin-i Rumî, *Mesnevî-i Manevî*, çev., Derya Örs ve Hicabi Kırangaç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 117 vd.

<sup>21</sup> Ersoy, *Safahat*, 349.

demektir.<sup>22</sup> Tevekkül İnanan ferдин Allah'a olan inanç ve tam teslimiyetinin ifadesidir. Yani kulun kendi gücünü aşan hususlarda işin sonunu Allah'a havale etmesidir.<sup>23</sup> Başka bir ifade ile tevekkül, insanın amacına ulaşması için gerekli olan tüm maddi ve manevi sebeplerin tümünü gerçekleştirdikten ve başka yapacak bir şey kalmadıktan sonra Allah'a dayanıp güvenmek demektir. Burada dikkat edilmesi gereken husus Allah'a havale etme, ona güvenme ve dayanma, ancak o iş için gerekli sebeplere sarılıp gerekli önlemleri aldıktan sonra söz konusu olabilmektedir.

Gazzali, tevekkülü Allah'ın kudret, irade ve ilim sıfatlarının sonucu olarak ferдин başına gelene rıza göstermesi olduğunu belirtmektedir. Ancak gerekli sebeplere sarılıp, çalışmak ve tedbir almak yükümlülüğünün de kişide bulunduğunu belirtmektedir.<sup>24</sup> Tevekkül, bütün sebeplere ve tedbirlere başvurduktan sonra nihai irade ve kudretin Allah'a ait olduğu yönündeki bilinç ve inançta olmak demektir.<sup>25</sup> İslam âlimlerinin birçoğu yemeden içmeden Allah'ın kendisini doyuracağını söyleyen kimseyi ahmak, sebepleri terk eden kimseyi cahil olarak nitelemişlerdir.<sup>26</sup>

Kur'an-ı Kerim'de yukarıdaki tanım ve anlayışları destekleyen onlarca ayet vardır. "Azmedince Allah'a tevekkül et" (Al-i İmran, 3/159) ayetinde Yüce Allah bizden önce azmetmemizi sonra tevekkül etmemizi istemektedir. Yine başka ayetlerde "Allah kuluna yetmez mi?" (ez-Zümer, 39/36), "Allah'a tevekkül et. O sana yeter" (el-Ahzâb 33/3. Krş; Al-i İmran, 3/173; en-Nisa, 4/81) "Umulur ki aklınızı kullanırsınız" (el-En'am, 6/151; el-Mü'min, 40/67), "Umulur ki Allah'a karşı sorumluluklarınızın bilincinde olursunuz" (el-Bakara, 2/21, 179, 183, 187; et-Tevbe, 9/122), "Umulur ki öğüt alırsınız" (el-A'râf, 7/26; ez-Zümer, 39/9, 27), "Umulur ki kurtuluşa erersiniz" (el-Bakara, 2/189; Al-i İmran, 3/200), "Onlara ne oluyor da iman etmiyorlar" (el-İnşikak, 84/20), "De ki; Herkes kendi karakterine göre hareket eder..." (el-İsra, 17/84.) buyurulmaktadır. İnsanlar kendi yaptığı eylemlerin müsebbibi olarak Tanrı'ya göstermesi ona yapılan en büyük iftira olmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah "Ey İman edenler! Tehlikelere karşı tedbirlerinizi alın..." (en-Nisa, 41/71) buyurarak tevekkül edenin mutlaka üzerine düşen görev ve sorumlulukları yerine getirmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber de "Önce deveni bağla sonra tevekkül et" (Tirmizî, "Sıfatü'l-Kiyame", 60), "Sabır ancak musibetin ilk anında yapılandır" (Buharî, "Cenâiz", 31; Müslim, "Cenâiz", 14) buyurarak Müslümanların üzerine düşen görevleri yerine getirmesi ve gereken tedbirleri alması gerektiğini, böylece yükümlülüğünün insanda olduğunu vurgulamıştır. Akif de aynı anlayışta olup bunu şöyle açıklamaktadır:

*Ömer, tevekkülü elbet bilirdi bizden iyi...*

*Ne yaptı "biz mütevekkilleriz" diyen kümeyi?*

*Dağıttı, kamçıya kuvvet, "gidin, ekin" diyerek.*

*Demek: Tevekkül eden, önce mutlaka ekecek;*<sup>27</sup>

Cüneyt Bağdadî, tevekkülü "insanın Tanrı'ya karşı henüz yaratılmadan önceki haline benzer şekilde tam bir teslimiyet içinde olman ve Allah'ın ezelde senin her şeyine sahip olduğunu bilmendir"<sup>28</sup> şeklinde açıklamaktadır. Tasavvuf ehlinin genellikle insan iradesini yok sayan onu tamamen ilahi takdirin kontrolüne teslim eden anlayışını Akif şiddetle ret ederek mevcut tasavvuf anlayışını şiddetle eleştirir.

*Koca millet! Edebiyatı ya oğlan, ya karı...*

*Nefs-i emmâre hizasında henüz duyguları!*

<sup>22</sup> Ragıb el-İsfahanî, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an* (Beyrut: 1422/2001), 546.

<sup>23</sup> İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Telbisü İblis* (Beyrut 1414/1994), 341.

<sup>24</sup> Muhammed b. Muhammed el-Gazzali, *İhya-ı Ulumîd-Din*, çev., Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), IV/446-482.

<sup>25</sup> Mustafa Çağrırcı, "Tevekkül", *DİA*, XL (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 1-2.

<sup>26</sup> Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmet b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *et-Tevekkül Alellah ve'l-Ahz bi'l-Esbab*, (Kahire: 1413/1992), 13-14.

<sup>27</sup> Ersoy, *Safâhat*, 259.

<sup>28</sup> Şihabüddin Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif*, çev., Dilaver Selvi, 5. Baskı (Ankara: Semerkant Yay., 2000), 644.

*Sonra tenkide giriş: Hepsi tasavvufla dolu:  
Var mı safiyyede bilmem ki ibahiyye kolu?*

Akif, tasavvuf anlayışta var olan "gassal önünde meyyit" benzetmesinin tevekkül anlayışı ile açıklanmasını kabul etmez. Akif, birçok tasavvufi akımda var olan Allah'ın iradesine boyun eğme ve hoşnutluğunu sağlama adına her türlü tedbirin terk edilmesini şiddetle eleştirmiştir. Akif, tembelliğe, tedbirsizliğe ve kuralsızlığa teşvik eden tevekkül anlayışına savaş açmaktadır.

Akif'e göre yanlış yorumlanan ve anlaşılan mefhumların başında kader ve tevekkül anlayışı gelmektedir. O kaderi şöyle tanımlar:

*"Kader" senin dediğin yolda şer'a bühtandır.  
Tevekkülün, hele, hüsran içinde hüsrandır.  
Kader feraiz-i imana dâhil... Amenna...  
Fakat yok onda senin sapmış olduğun ma'na.  
Kader: Şeraiti mevcud olup da meydanda,  
Zuhura gelmesidir mümkinatın a'yânda.<sup>29</sup>*

Akif, kaderin ne olduğunu öğretmekte ve kaderle tevekkülü birbirinden ayırmaktadır. O'na göre kader, koşulları mevcut ve ortaya çıkması imkân dâhilinde olan bir durumun Allah tarafından meydana getirilmesidir. Ancak bunun niçin ve nasıl meydana geldiği hususunda bilginin olamayacağını, bunu yalnız Allah'ın bileceğini ifade etmektedir.

*Şeriatin ikidir en muazzam erkânı;  
Kimin ki öyle müzebzeb değildir imanı;  
Ayırmaz onları, bir addedip tevessül eder.  
Açıkça söyleyelim: Azm eder, tevekkül eder:  
Ne din kalır, ne de dünya bu anlaşılmazsa...  
Hem anlayın bunu artık, hem anlatın nâsa.<sup>30</sup>*

Akif'e göre geleneksel din anlayışındaki en büyük problem kader ve tevekkülün yanlış anlaşılmasıdır. Bu durumunda de dinin ne de dünyanın kalmayacağını belirtir.

*Demek ki: Azme sarılmak gerek mebadide;  
Yanında bir de tevekkül o azmi te'yide.  
Hülâsa, azm ile me'mur olursa Peygamber;  
Senin hesabına artık, düşün de bul, ne düşer!<sup>31</sup>*

Akif her zaman tevekkül ile azmi birlikte ele almaktadır. Ona göre azim olmadan tevekkül olmaz. Akif'e göre doğru anlaşılan tevekkül imanının en faziletli unsuru olmaktadır.

*Şeriatin ikidir en muazzam erkânı;  
Kimin ki öyle müzebzeb değildir îmânı;  
Ayırmaz onları, bir addedip tevessül eder.  
Açıkça söyleyelim: Azm eder, tevekkül eder.*

Akif göre dinde ataletin yeri yoktur. Akif, ataletin zıttı olan azmi tevekkülle birlikte zikrederek bu ikisinin, dinin en muazzam erkânı olduğunu söyler. Bu iki kavramı imanla bile ilişkilendirir.

*Tevekkül olmasa kalmaz faziletin namı...  
Getir hayaline bir kerre Sadr-ı İslam'ı,<sup>32</sup>*

Akif'in amacı, kitap ve sünnetten uzaklaşan ümmeti tekrar bu iki ana kaynağa döndürmektir. Böylece din anlayışını bidat ve hurafelerden arındırmak istemektedir. Onun bu anlayışı dinin özünde yapılan bir değişiklik olmayıp aslında öze dönme gayretidir. Bu öze dönme gayretinde geleneğe, yani

<sup>29</sup> Ersoy, *Safâhat*, 254.

<sup>30</sup> Ersoy, *Safâhat*, 257.

<sup>31</sup> Ersoy, *Safâhat*, 257.

<sup>32</sup> Ersoy, *Safâhat*, 256.

başta vahiy ve sünnet olmak üzere selefi örnek almak esastır, ancak bu durum körü körüne taklide yol açmamalıdır.

*Senin bu kopkoyu, şirkin sığar mı imana?  
Tevekkül öyle tahakküm demek mi Yezdan'a?  
Kimin hesabına inmiş, düşünmüyor, Kur'an...  
Cenab-ı Hak çıkacak, sorsalar, muhâtab olan!  
Bütün evamire i'lan-ı harbeden şu sefih,  
Mükellefiyyeti Allah'a eyliyor tevcih.<sup>133</sup>*

Gerekli tedbirleri almayıp, Müslümanların başına gelen olumsuzlukları Allah'ın iradesi olduğunu söylemek Allah'a iftiradır. Tembellik ve uyuşukluk tevekkül kavramı ile meşrulaştırılamaz. Akif başa gelen musibetlerin sorumlusu olarak Allah'ı göstermenin gizli şirk olduğunu vurgulamaktadır.

*Tevekkülün, hele ma'nası hiç de öyle değil.  
Yazık ki: Beyni örümcekli bir yığın cahil,  
Nihayet oynayarak dine en rezil oyunu.  
Getirdiler, ne yapıp yaptılar, bu hale onu!<sup>134</sup>*

Akife göre tevekkül anlayışının yozlaşmasıyla birlikte din anlayışı da toplum da bozulmuştur. Bu yanlış anlayışın kök salmasında Akif'e göre medrese hocalarının büyük tesiri vardır.

*Tevekkül öyle yaman bir şiar-ı imandı.  
Ki kahraman-ı fezail denilse şayandı.  
Yazık ki ruhuna zerk ettiler de meskeneti;  
Cüzama döndü, harab etti gitti memleketi!*

Akif, Müslümanların ilerlemesi ve gerilemesinin tevekkül anlayışı ile arasında bir bağ kurduğunu görmekteyiz. Çalışmakla ve din arasındaki ilişkiyi yok sayan anlayışı Akif şiddetle eleştirmektedir. Bunlar tevekkülü hiç anlamamış olan cahil Müslümanlardır.

*Âlem de "tevekkül" demek olsaydı "atalet",  
Miras-ı diyanetle yaşar mıydı bu millet?  
Çoktan kürenin meş'al-i tevhidi sönerdi;  
Kur'an duramaz, nezd-i İlahî'ye dönerdi.*

Akif, tevekkül atalet olsaydı Müslümanları üç kıtaya hâkim olup Tevhid-i İlahî'yi buralara yaymasının mümkün alamayacağını belirtir.

*"Çalış" dedikçe şeriat, çalışmadın, durdun,  
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun!  
Sonunda bir de "tevekkül" sokuşturup araya,  
Zavallı dini çevirdin onunla maskaraya!<sup>135</sup>*

Sosyal hayatın çok çabuk değiştiğini, hukukun da buna ayak uydurmasının elzem olduğunu düşünen Akif, ilk dönem âlimlerinin, ilk müçtehitlerin; kendi dönemlerinde bunu hakkıyla yerine getirdiğini ancak sonraki nesilleri bu ruhu kaybettiğini düşünmektedir. İşin içerisine bir de hurafe ve batıl inançlar da girince din yaşanamaz bir hale getirilmiştir.

*Bırakın matemî, yahu! Bırakın feryadı,  
Ağlamak fâide verseydi, babam kalkardı  
Gözyaşından ne çıkarmış? Niye ter dökmediniz?  
Bari müstakbeli kurtarmaya bir azmediniz.  
Ye'se hiç düşmeyecek zerrece imanî olan;*

<sup>33</sup> Ersoy, *Safâhat*, 253.

<sup>34</sup> Ersoy, *Safâhat*, 253.

<sup>35</sup> Ersoy, *Safâhat*, 252.

*Sade siz derdi bulun, sonra kolaydır derman.*

Akif'e göre tevekkül, güçlükler karşısında yılmamak ve azimle çalışmak demektir.<sup>36</sup> Akif tevekkül kavramını hep azimle birlikte ele alır. O'na göre yeni bir İslam Medeniyeti ancak bilimle ilerlemek ve çok çalışmakla mümkündür. Problemlerin ne olduğu doğru tespit edilirse çözüm de kolaylaşacaktır.

*Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsan otur!*

*Bunların hakkında bilmem bir bahanen var mı? Dur!*

*Mâsivâ bir şey midir, boş durmuyor Halik bile:*

*Bak tecelli eyliyor bin şe'n-i gûnâgûn ile.*

*Ey, bütün dünya ve mâfihâ ayaktayken; yatan!*

*Leş misin, davranmıyorsun? Bari Allah'tan utan.*

*Akif, ecdadın örnek alınması gerektiğini de vurgulayarak tembellik ve ataleti eleştirir.*

*"Allah'a dayandım!" diye sen çıkma yataktan...*

*Ma'na-yı tevekkül bu mudur? Hey gidi nadan!*

*Ecdadını, zannetme, asırlarca uyurdu;*

*Nerden bulacaktın o zaman eldeki yurdu?*

*Üç kıt'ada, yer yer, kanayan izleri şahid:*

*Dinlenmedi bir gün o büyük nesl-i mücahid.*

*Âlem de "tevekkül" demek olsaydı "atalet",*

*Miras-ı diyanetle yaşar mıydı bu millet?*

Akif, yaşamın anlam ve değerini kavrayıp, onun kendisinden beklediği doğrultuda yürümek ve kendisine düşen görevleri ifa etmek yerine, hayattan el etek çeken, irade ve şuurunu dağıtan, aklını kullanmayan ve böylece perişan duruma düşen kimselerin, tevekkül ve kaderi yanlış anladıklarını ortaya koymaktadır. Gerçekte Allah, kulunun kötü duruma düşmesini istemez. Öyleyse kişinin kaderine Allah'ı ortak göstermenin bir anlamı yoktur.<sup>37</sup>

*Görür de halini insan, fakat bu derbederin,*

*Nasıl günâhına girmez tevekkülün, kaderin;*

*Sarılmadan en ufak bir işinde esbaba,*

*Muvaffakiyyete imkân bulur musun acaba?*

*Hamâkatin aşılıyor hadd-i i'tidâli, yeter!*

*Ekilmeden biçilen tarla nerde var? Göster!<sup>38</sup>*

Akif, sebeplere sarılmadan neticenin hâsıl olamayacağını ısrarla vurgular:

*Devr-i mes'ud-i kudumuyle giren asr-ı güzün,*

*En büyük bir medeniyetle mi eylerdi zuhur?*

*Mündemic olmasa ruhunda onun nâ-mahsûr*

*Bir tekâmül, o kadar hârîka nerden doğacak?*

Akif İslam'ın terakkiye engel olmadığını ısrarla belirtir. Çünkü İslam'ın ruhunda hudutsuz bir ilerleme azmi ve iradesi gizli olmasaydı, o büyük harika medeniyet ortaya çıkmazdı.<sup>39</sup>

Akif'in itiraz noktasını, insanın iradesini yok sayıp kaderi başarısızlıklarına kılıf yapıp sorumluluktan kaçınan cebirci yaklaşımdır. Bu problemin oluşmasındaki nedenlerden biri de yanlış

<sup>36</sup> Kazım Yetiş, *Mehmet Akif'in Sanat Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1992), 125.

<sup>37</sup> Abdulvahid İmamoglu, "Mehmet Akif Ersoy'un İnsan İrade ve Hürriyetine Bakışı", *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Ankara: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009), 16.

<sup>38</sup> Ersoy, *Safâhat*, 254.

<sup>39</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Mehmet Akif'te Sa'y (İş/Çalışma) Felsefesi", *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Ankara: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009), 747.

Allah tasavvurudur. Sorumluluktan kaçan insanlar bu kötü durumun müsebbibi olarak da Allah'ı görmüş olmaktadır. Akif bunu şöyle hicveder:

*Silahlı kullanan Allah, hududu bekleyen o;  
Levazımın bitivermiş, değil mi? Ekleyen o!  
Çekip kumandası altında ordu ordu melek;  
Senin hesabına küffarı hak-sar edecek!  
Başın sıkıldı mı, kâfi senin o nazlı sesin:  
"Yetiş!" de kendisi gelsin, ya Hızır'ı göndersin!  
Evinde hastalanan varsa, borcudur: Bakacak;  
Şifa hazinesi derhal oluk oluk akacak.  
Demek ki: Her şeyin Allah... Yanaşman, ırgadın o;  
Çoluk çocuk ona aid: Lalan, bacın, dadın o;  
Vekil-i harcın o; kâhyan, müdir-i veznen o;  
Alış seninse de, mes'ul olan verişten o;  
Denizde cenk olacaktı... Gernin o, kaptanın o;  
Ya ordu lazım imiş... Askerin, kumandanın o;  
Köyün yasakcısı; şehrin de baş muhassılı o;  
Tabib-i aile, eczacı... Hepsî hâsılı o.  
Ya sen nesin? Mütevekkil! Yutulmaz artık bu!  
Biraz da saygı gerektir... Ne saygısızlık bu!  
Huda'yı kendine kul yaptı, kendi oldu Huda;  
Utanmadan da tevekkül diyor bu cür'ete... Ha?<sup>40</sup>*

Tevekkül kavramını dinî ve teolojik açıdan da ele alan Akif, mevcut tevekkül anlayışının gizli şirk olduğunu ve bu durumun tevhit ilkesine zıt olduğunu belirtir. Kader ve tevekkül anlayışının sağlam zemine oturması için de büyük çaba gösterir.

### **Değerlendirme**

Kader ve tevekkül dini bir inanış olmakla beraber yanlış anlaşıldığı zaman, sosyal hayatın idamesinin önde gelen şartlarından olan çalışmak, çabalamak görev ve sorumluluk sahibi olmak gibi fiilleri engellemektedir. Dolayısıyla insanı ve toplumu atalete, sefalete ve geriliğe iten bir güç haline dönüştürebilmektedir. Müslümanlar çoğu zaman, hayatında yaşadığı olaylar hakkında doğrudan sorumluluk alma yerine, iradesini geri çekerek sorumluluğu kendi dışındaki güçlere vermeyi tercih etmiştir. Hâlbuki insanı, diğer varlıklardan üstün kılan özelliklerin başında irade sahibi olması gelmektedir. Müslümanlar ancak, tabiat yasalarının Yüce Allah'ın değişmez yasaları olduğu, bilimin de, hakikati açıklayan bir pencere olduğu gerçeğini kabul edecek bir din anlayışına sahip olmaları durumunda yeniden bir medeniyet kurma başarısı gösterebilirler.

Akif Osmanlı devletinin düşmüş olduğu kötü durum karşısında suçun kadere atılmasını doğru bulmamaktadır. Ona göre ilahi kudret kullarına zulmetmez. Akif'e göre insan kendi irade ve hürriyetine göre hareket etmektedir. Zira insanlar hangi eylem veya fiile yönelirlerse Allah ta o eylem veya fiili yaratır. Yani Allah'ın yaratması insanların irade ve istekleri dışında, gerçekleşmemektedir. Yaşanılan olumsuzlukları kendi irade ve özgürlüğü dışında başka bir kudrete atfedip, bunu kaderle aynileştirmek doğru olmamaktadır.

Akif'in yazdıklarını tahlil ettiğimiz zaman kader, tevekkül ve irade problemin çözümü konusunda, Akif üzerine düşeni yapmış toplumu aydınlatmıştır. Akif, insanın hürriyet ve sorumluluk sahibi olduğunu kabul etmiştir. Böylece ferdin yaptığı dinî ve dünyevî işlerde insanı sorumlu kabul

---

<sup>40</sup> Ersoy, *Safahat*, 253.



etmiştir. Akif'e göre İnsan, iradesini kullanabilme, istediği şeyleri yapıp edebilme imkân ve hürriyetine sahip bir varlık olduğu için dini sorumluluk yüklenmiştir. Bundan dolayı ceza ve mükâfat olmaktadır.

Akif, kader konusunun konuşulmasının ve sorgulanmasının insanlara yasak edildiğini de belirtmektedir. Tevekkül kavramının ise, ancak çalışmak ve azim ile birlikte var olabileceğini mevcut tevekkül anlayışının Müslümanları tembelliğe ve atalete sürüklediğini ısrarla belirtmektedir. Akif, özellikle "Fatih Kürsüsünde" adlı manzumesinde kader ve tevekkül konusunu işler. Geleneksel din anlayışındaki kaza ve kader algısını şiddetle tenkit eder. Müslümanların yanlış bir kader ve tevekkül anlayışına kapıldıkları için geri kaldıklarını anlatır. Kâinatın bile her an hareket halinde olduğunu hayatiyetin de ancak bu sayede sürdüğünü belirtir.

Akif'e göre İslam coğrafyasında yaşanan problemlerin pek çoğu genellikle Allah'ın mutlak iradesi bağlamında ele alınmış, insanın irade ve sorumluluğu göz ardı edilmiştir. Bunun neticesinde ortaya çıkan insan merkezli sorunların sağlıklı ve sağduyulu bir şekilde ele alınıp çözümler üretilebilmesi sağlanamamıştır. Hâlbuki Allah, insanları sorumluluğa konu olan fiillerinde bunları özgürce yapmaya muktedir bir güç ve yetenekte yaratmıştır.

Mehmet Akif birçok fikri ve felsefi hareketi eleştirirse de en büyük eleştirisi ve öfkesi, dini yanlış anlayan ve anlatanlara yöneliktir. Akif, hayatın merkezine dini koymuş ve buradan hareketle meseleleri çözmeye çalışmıştır. O ilim, din ve akıllı bir nevi birleştirir. Kader ve tevekkül meselesini de bu şekilde ele almaktadır.

Âlemde olan her şey "sebeplilik" ilişkisi içerisinde ilahi kanunlara ve Sünnetullah'a göre olmaktadır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de Yüce Allah "Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamazsın..." (el-Fatır, 5/43. Ayrıca bkz. el-Fetih, 48/43; el-İsra, 17/77; el-Ahzâb, 33/62) buyurmaktadır. Buna rağmen Müslümanların "sebeplilik" ilişkisine gereken önemi vermemesi, İslam dünyasındaki ilmi geri kalmışlığa neden olmuştur. Sonuçta İslam dünyasında doğa bilimleri ile ilgili bilim adamlarının sayısı yok denecek kadar azalmıştır. Nihayetinde tevekkül anlayışı, gereken tedbirleri alıp sebebe sarılmaktan ve Allah'ın iradesine teslim olmaktan çıkmış, başımıza gelen her şeye seyirci kalıp pasif bir teslimiyete dönmüştür. Akif'in de belirttiği gibi İslam toplumu sonuçta çalışmayan, üretmeyen, hatta çözüm yolları aramayan bir topluluk oluşmuştur. İnsanın iradesi ve gücü göz ardı edilmiştir.

## Kaynakça | References

- Arslan, Hulusi. "Mehmet Akif'in Kader ve Tevekkül Anlayışı". *Hikmet Yurdu Dergisi* VII/13 (2014), 11-27.
- Bağlıoğlu, Ahmet. "Mehmet Akif'in Geleneksel Din Anlayışına Eleştirileri I -Asrın İdrakine İslam'ı Söyletmek-", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21:1 (2016), 29-45.
- el-Bakillâni, Ebu Bekir. et-Temhid. Yay., Mekârisi. Beyrut: 1957.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Mehmet Akif'te Sa'y (İş/Çalışma) Felsefesi". *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009. 747-752.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Cami'üs-Sahih*. Kahire: el-Matbaatu's-Selefiyye, 1400/1980.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". *DİA*. XL. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. "el-Fıkhu'l Ekber". *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. Çev., Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yay., 1992.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. İstanbul: Hece Yayınları, 2009.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Üss-i İslam (İslamın Esası)*. Sad., Bülent Baloğlu ve Halife Keskin. Ankara: TDV Yayınları, 1997.



- el-Firuzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Kamusu'l-Muhit*. Beyrut: 1426/2005.
- el-Gazzali, Muhammed b. Muhammed. *İhya-ı Ulumîd-Din*. Çev., Ahmet Serdaroğlu. IV. Cilt. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.
- el-İsfahanî, Ragıb. *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*. Beyrut: 1422/2001.
- İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arap*. V. Cilt. Beyrut: Daru's-Sadr, 1414/1994.
- İbn Teymiyye, Takiyy^uddîn Ebu'l-Abbas Ahmet b. Abdülhalim. *et-Tevekkül Alellah ve'l-Ahz bi'l-Esbab*. Kahire: 1413/1992.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye. *Telbisü İblis*. Beyrut: 1414/1994.
- İmamoğlu, Abdulvahid. "Mehmet Akif Ersoy'un İnsan İrade ve Hürriyetine Bakışı", *I. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları, 2009. 15-21.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hasan el-Basri'nin Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yay., 2012.
- Kadı Abdulcabbar, Ebü'l-Hasen Kâdı'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedân. *Müteşebihü'l-Kur'an*. Tah: Adnan Zerrûr. II. Cilt. Kahire: 1960.
- Mevlana Celaledîn-i Rumî. *Mesnevî-i Manevi*. Çev., Derya Örs ve Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Miras, Kamil. *Sarih Tercümesi*. XII Cilt. Ankara: Sönmez Neşriyat, 1973.
- el-Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. El-Haccac. *Sahihu Müslim*. Riyad: Darû Tayyibe, 2006.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Sofuoğlu, Cemal. *Müslim Tercümesi*. VIII. Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 2013.
- Sühreverdi, Şihabüddin. *Avarifü'l-Meârif*. Çev., Dilaver Selvi. 5. Baskı. Ankara: Semerkant Yay., 2000.
- et-Tirmizi, Muhammed b. İsa. "Sıfatü'l-Kiyame". *el-Camiüs-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.
- Uludağ, Süleyman. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi*. İstanbul: Dergâh Yayınevi, 1980.
- Yetiş, Kazım. *Mehmet Akif'in Sanat Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkez Yayını, 1992.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 35-52

**Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi<sup>1</sup>**  
Self-Consciousness Based Religious Education

**Ayhan ÖZ**

Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof., İstanbul 29 Mayıs University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, İstanbul/Türkiye

aoz@29mayis.edu.tr ORCID: 0000-0003-4597-1970

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Ağustos / August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Öz, Ayhan." Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi ". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 35-52.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1164504

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ayhan Öz).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

<sup>1</sup> Bu çalışmanın bazı bölümlerinde, yazarın 2020 yılında yayımladığı "Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkani" isimli kitaptan istifade edilmiştir. In some parts of this study, the book titled "Religious Education and the Possibility of Being Individual" published by the author in 2020 was utilized.

### Self-Consciousness Based Religious Education

**Abstract:** This study aims to contribute to the solution of the basic problems experienced in the Enlightenment and post-enlightenment process with a religious education approach that focuses on self-consciousness. In the study, firstly, the concept of “self” was examined; then, the main problems experienced by Western human conception that emerged after the Enlightenment, especially false self-construction, individualism, loss of meaning, and separation from the metaphysical field were briefly discussed. In the following parts of the study, the question regarding the function attributed to education in the in the contemporary period was addressed, and in the last part, the ability of religious education to offer solutions to the crises of modern people was discussed. In the study, the importance of human returning to himself with all his abilities and trying to get to know and comprehend himself was emphasized; and it was concluded that the scientific paradigm, which dominates modernity and later, is incomplete in introducing the human to himself with all his aspects. At this point, it was emphasized that a religious education that introduces a person to his own self contains important opportunities and in addition to this, it was pointed out that there is a need for a Muslim typology equipped with self-consciousness, more than ever, due to the peculiar conditions of the period in which it is lived. In short, it is suggested that religious education processes should be made more functional for the modern individual by adding a new dimension to religious education through self-consciousness.

**Key Words:** The Enlightenment, Modernity, Religious Education, Self, Self-Consciousness, Fitrah

### Benlik Bilinci Temelli Din Eğitimi

**Öz:** Bu çalışma, Aydınlanma ve sonrası süreçte tecrübe edilen yeni koşulların bireyin kendilik bilincine sahip olma sorumluluğunu daha da önemli kıldığı temel iddiası üzerine oturmakta ve bu süreçte karşılaşılan temel sorunların çözümüne benlik bilincini merkeze alan bir din eğitimi yaklaşımıyla katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmada tarama yönteminden yararlanılmıştır. Öncelikle “benlik” kavramı üzerinde durulmuş; ardından Aydınlanma sonrasında ortaya çıkan Batı merkezli insan modelinin karşılaştığı başlıca sorunlar, özellikle de sahte benlik inşası, bireycilik, anlam yitimi, metafizik alandan kopuş gibi temalar üzerinden kısaca ele alınmıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde çağdaş dönemde eğitime yüklenen işlevin ne olduğu konusuna temas edilmiş, son bölümde ise din eğitiminin bahse konu olan insan modelinin krizlerine çözüm sunma kabiliyeti tartışılmıştır. Çalışmada insanın tüm kabiliyetleriyle kendine dönmesinin, kendini tanımaya ve kavramaya çalışmasının önemi üzerinde durulmuş; modernite ve sonrasında hâkim olan bilim paradigmasının insanı bütün yönleriyle kendine tanıtmakta eksik kaldığı tespitine yer verilmiştir. Bu noktada insanı öz benliğiyle tanıştıracak bir din eğitiminin önemli imkanlar barındırdığı vurgulanmış; içinde yaşanan dönemin kendine mahsus şartları gereği benlik şuuru kuşanmış bir Müslüman tipolojisine her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu hususuna dikkat çekilmiştir. Ezcümle, benlik bilinci üzerinden din eğitimine yeni bir boyut eklenmesi; bu sayede din eğitim süreçlerinin modern birey için daha işlevsel kılınması önerilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Aydınlanma, Modernite, Din Eğitimi, Benlik, Benlik Bilinci, Anlam Arayışı, Fitrah

**Extended Summary:** The meaning of human being has been a subject that all thought traditions have been closely interested in it from past to present. It can be said that the dominant paradigms that shape the Western thought after the Enlightenment also have a definition of human in this sense. When we look at this period in general, it is seen that there was a fragmented and reductive understanding of human and existence. The modern man, who tries to explain life through science and aims to do this by limiting and separating the field of study as much as possible, has also made

himself the subject of this method. This resulted in the disintegration of the human being, and it failed to make a definition that encompasses the human being. Especially with postmodernism, the common qualities and values that make us human have been sacrificed to concepts such as relativity and freedom. As a result of this, in this multiplicity and fragmentation, man has moved away from himself. He has confused about where to position himself.

The reintegration of man is possible only through two fields: Philosophy and Religion. Philosophy tries to eliminate this fragmentation through reasoning and reflection. However, the possibilities of philosophy are surrounded by the limits of reasoning. Religion, on the other hand, has an opportunity to give people a broader vision and a more holistic perspective, with its aspect extending to the metaphysical realm. Having a common Creator idea is the first and most basic condition for achieving this unity. Religion offers person the means and possibilities to remain "himself". At this point, a holistic consciousness is seen as the backbone of existence with a religious perspective, so people are made the subject of the order to "return to fitrah".

Returning to fitrah makes it necessary for one to turn himself. Modern sciences and the modern education system that is built on these sciences have largely turned people's attention from themselves to the external world. This has resulted in the severance of man's bond with both his own essence and the metaphysical realm. Scientific parameters such as objectivity, causality, measurability and observability, as well as utilitarian and freedom-based value conceptions, have been used as means for self-recognition and presentation as well as the external world. As a result, human has moved away from fitrah referring to his natural limits; has come under the influence of an individualist understanding that shatters common value sets. Loneliness, meaninglessness and feeling of emptiness are emerged from this point

Religious education is a field of education that is ready to strengthen and make functional the weakness of the modern education system in the context of human's returning to himself. Alienation from religion means for a person breaking away from himself and from his own integrity. Unfortunately, since modern sciences and today's education systems that center these sciences are designed as means of taking revenge on religion as well as people and institutions that represent religion, religious education has not received the attention and not given importance it deserves in this system. However, it is clear that a system that does not give the necessary importance to religious education and does not open enough place, will narrow the content of human beings in the long term, condemn him to the world of matter, and drag him into the swamp of meaninglessness. The opportunities offered by religious education should be used effectively at the point of knowing "self", gaining self-consciousness, and having a holistic self-concept. Man should be considered as a whole with the aspect of his substance and spirit and should be supported by appropriate means so that he can provide this integrity within himself.

It is clear that there are certain conditions for religious education to fulfill its role in the modern education system, to assume a value and meaning-producing role for modern people, and to be able to make him meet himself again. First of all, it is essential for this field to review itself and to confront its interlocutor with a content and method sensitive to the needs and issues of the period. Because, although man is protected from change in terms of fitrah, the tools and methods he will use to discover, protect and develop, these features may differ according to the period. Likewise, the factors that threaten human nature also differ according to time and place. In this context, the fact that the means of social control based on tradition are weakening today and the individual's self-control has become more important should be taken into account in religious education processes.

In short, the science of religious education should be seen as a basic discipline that will contribute to the attainment a holistic self-consciousness. In this respect, it should be considered as an effective tool in solving the meaning crisis experienced by modern people. Returning to fitrah, the

natural self-referenced by religion, making modern man meet himself again contains important possibilities and opportunities for whom seeking his own evolution by returning to his natural and safe borders.

### Giriş

Her düşünce sistemi temelde insanın neliği, onun varlık alemindeki yeri, konumu ve gayesi noktasında bir arayıştan beslenir. “İnsan nedir?” sorusu insan zihnini meşgul eden en kısa formulu fakat en geniş muhtevalı birkaç sorudan biri olarak değerlendirilebilir. Bu sorunun belki de en yalın formunu “ben neyim?” sorusu oluşturur. Zira “ben neyim?” sorusuna verilecek cevap bir insan olarak hangi sebep ve sıfatla varlık aleminde bulunduğumuz sorusunun cevabına dair güçlü izler taşır. Modern dönem düşüncesi de tıpkı daha öncekiler gibi kendine ait bir insan tasavvuruna ve bu tasavvurla çok yakından ilişkili olan bir benlik algısına yaslanır. Bu çalışma, modernite ve sonrasında ait temel şablonların “Ben kimim?” sorusuna ne derece tatminkâr cevaplar üretebildiğini; din eğitiminin İslam düşünce geleneğinden beslenen bir birikimle günümüz insanın tecrübe ettiği benliğe yabancılaşma ve anlamsızlık türünden krizlerin çözümüne katkı sunmak hususunda ne türden bir imkânâ sahip olduğunu analitik bir zeminde değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Modern Batı düşüncesini şekillendiren rasyonalizm, ampirizm, pragmatizm ve hümanizm gibi ana akım düşünce geleneklerinin her birinin kendine ait birer insan ve benlik tasavvuru olmakla birlikte genel çerçevede bunların hepsinin insanı kendi bütünlüğü içinde ele almaktan uzak olduğu; özellikle de din gibi insanın ufkunu sonsuzluğun sınırlarına taşıyacak manevi yönelimli bir benlik ve anlam anlayışından insanı mahrum bıraktığı söylenebilir. Ezcümle, meseleyi “benlik bütünlüğü” ve “anlam arayışı” gibi iki çatı kavram üzerinden ele alacak olan bu çalışma; benlik şuurunu kuşanmış şekilde hayatında anlamın izini süren bir insan tipolojisi üretmede din eğitiminin dönüştürücü bir merkez olarak iş görebilme imkânını ele almaktadır. Bir başka ifadeyle bu çalışma, din ve maneviyatla bütünleştirilmiş ve zenginleştirilmiş bir benlik bilincinin günümüz insanı için krizlerle mücadele anlamında ne türden imkânlar ihtiva ettiğine dair bir sorgulamaya karşılık gelmektedir.

Benlik en geniş anlamıyla “ben neyim” sorusu karşısında kişinin kendine verdiği cevapları ihtiva eder. Kendine yönelik farkındalık, algı, tutum ve kabulleri bu kavram içinde yer alır. Tabii ki kişinin kendisiyle ilişkili hüküm ve yargıları çevresinin onunla ilgili kabullerinden bağımsız ele alınamaz. Yani kişi kendini değerlendirirken kimi zaman başkalarının gözünden de kendine bakmaya ihtiyaç duyar. Çoğu kez dış dünyaya yönelen ilgi ve dikkat kişinin kendine dönüp “ben neyim?” sorusunu sormasını zorlaştırır. Çoğu insan kendisiyle yüzleşme cesaretini gösteremez ve bu soruya cevap aramaktan imtina eder. Zira benlik, bize çok yakın gibi duran ama kavranması ve yakalanması bir o kadar zor olan bir alana işaret eder. Bu sebeple onu Ryle “gölge” metaforu üzerinden izah eder.<sup>2</sup> O, hiçbir zaman bizden ayrılmayan ama yakalamaya çalışıldığında elimizin altından kaçıp giden bir silüeti andırır. Benliğe dair sorular çok boyutlu ve çok kapsamlı cevaplar gerektirir. İnsanın yaşadığı tecrübeler, elde ettiği bilgi ve birikim onun bu soruya verdiği cevabın muhtevalarını hayatı boyunca sürekli genişletmesini gerektirir. Kişinin benliği bebeklikten yaşlılığa kadar biyolojik, psiko-biyolojik, psiko-kültürel ve kozmo-psikolojik safhalardan geçerek genişler.<sup>3</sup> İnsanın anlam çerçevesi de buna paralel olarak derinlik kazanır. Benliğin ortaya çıkmaya başladığı ilk yıllarda anlam arayışı duyarla algılanan nesnelere yönelmişken hayatın ilerleyen yıllarında bu arayış daha şümulü bir hal alır.<sup>4</sup> Yaş ilerledikçe kişi; kim olduğu, niye burada bulunduğu, nereden geldiği, nereye gittiği, ölümün ne anlam taşıdığı türünden sorular üzerinden kendisiyle tanışıklığını arttırmaya ve hayatına anlam katmaya daha çok ihtiyaç duyar. Hayatın anlamı ile ilgili sorularına tatminkâr cevaplar bulabilmesi en temelde

<sup>2</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London ; New York: Routledge, 2009), 167.

<sup>3</sup> Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 57.

<sup>4</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 20.

benliğiyle ilişkili soruların üzerine cesaretle gitmesine bağlıdır. Zira kendi varlığına anlam verememiş bir kişiden hayati anlamlandırmasını beklemek beyhudedir.

Benlik kavramı insanın ruhî yönünü de ilgilendirdiğinden sadece akıl ve bilinç ile kuşatılamaz; aynı zamanda onu sezinlemek ve tecrübe etmek gerekir. Modern dönemin, insanın bilişsel yönünü önceleyen tavrı benliğin de önemli bir kısmının gölgede kalmasına neden olmuştur. Örneğin modern psikolojinin öncü ismi William James benliği, insanın bilincinin aktif parçası olarak tanımlamış ve doğrudan bilinçle ilişkilendirmiştir.<sup>5</sup> Ona göre “ben” (I) denilen şey ruh ya da saf ego gibi bütünleşik bir yapı değil, düşüncedir. Düşüncenin varlığına doğrudan ulaşabiliriz ve bunun ötesine geçmeye ihtiyaç yoktur. Zira metafizik alana geçildiğinde bilim yapmanın imkânı da ortadan kalkmaktadır.<sup>6</sup> Freud da “id” ve “süperego” arasında denge unsuru olarak görev yapan ve “ego” olarak isimlendirdiği “ben”i bilinç kavramıyla ilişkilendirmektedir.<sup>7</sup> Halbuki insanın benliğini kavrayabilmesi için bütün imkanlarıyla (zihin, gönül, tecrübe vb.) kendine yönelmesi ve kendini kendisinin konusu kılması gerekir. Zira bireyin kendisini bilmesinin benlik imajı (self-images), benlik hissi (self-feelings) ve duyular yoluyla elde edilen diğer imgeler gibi daha başka yolları da vardır.<sup>8</sup> Bu nedenle benlikle tanış olmaya yönelik çabayı, benliğe dair süreklilik gösteren zihinsel bir farkındalığa işaret eden “benlik bilinci” kavramı yerine bilinçdışı alanı da içine alan, bütün imkân ve yetilerle kendini anlamaya ve kavramaya çalışma anlamına gelen “benlik şuuru” kavramıyla ifade etmek daha isabetli olacaktır.

Bu çalışmada konu; modern dönem ve sonrasında insana ve benliğe yüklenen başat anlamlar, bu anlamların sebep olduğu temel problemler ve bunların çözümünde din eğitiminin özellikle sahici benlik dizgesi oluşturma, anlam arayışını kılavuzlama ve gerçek özgürlük tecrübesi yaşatma anlamında ne tür imkanlar barındırdığı soruları çerçevesinde ele alınmıştır. Araştırmada tarama yöntemi esas alınmış ve alan yazında konuya dair yapılmış çalışmalardan yararlanılmıştır. Ülkemizde kendilik ve din eğitimi konusunu ele alan çok sınırlı sayıda çalışma bulunmaktadır. Mehmedoğlu'na ait “*Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci*” adlı eser bu alanda Türkiye’de yapılan ilk çalışmadır. Bu çalışma daha çok yetişkin bireyin kendilik bilinci oluşturmalarının imkan ve önemi üzerinden konuyu ele almakta, eserde din eğitiminin modern dönem insanı için ne ifade ettiği meselesine de temas edilmektedir.<sup>9</sup> Din eğitimi ile doğrudan ilgili olmasa da konuyu çağdaş dönem insan anlayışı, din ve benlik ilişkisi çerçevesinde ele alan Kılıç’ın “*Benliğin İnşası*” adlı çalışması konuya dair önemli tespitler ihtiva eden bir diğer eserdir.<sup>10</sup> İkbâl’in “Benliğin Sırları”<sup>11</sup>, Lahbabi’nin “İslam Şahsiyetçiliği”<sup>12</sup> adlı eserleri bu konuda referans olarak kullanılabilir diğer temel kaynaklardır. Batı’da ise “bireyleşme” teorisi ve süreçte dini de dikkate alan tavrıyla Jung<sup>13</sup> kendisinden sonrakilere öncülük etmiş bir isim olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışma ise din eğitimi ve kendilik ilişkisini modernite ve sonrasında tecrübe edilen şartlar özelinde bir makale boyutunda ele alması itibarıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.

<sup>5</sup> William James, *The Principles of Psychology* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), 285.

<sup>6</sup> James, *The Principles of Psychology*, 379.

<sup>7</sup> Engin Geçtan, *Psikanalizm ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998), 173.

<sup>8</sup> Daphna Oyserman vd., “Self, Self-Concept and Identity”, *Handbook of Self and Identity* (New York: The Guilford Press, 2012), 69.

<sup>9</sup> Yurdagül Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci* (İstanbul: DEM Yayınları, 2005).

<sup>10</sup> Sadık Kılıç, *Benliğin İnşası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

<sup>11</sup> Muhammed İkbâl, *Benliğin Sırları* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2018).

<sup>12</sup> M. Aziz Lahbabi, *İslâm Şahsiyetçiliği* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972).

<sup>13</sup> bk. Karl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik* (İstanbul: İlhan Yayınları, 1999); Cihad Kısa, *Carl Gustav Jung’da Din ve Bireyleşme Süreci* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005).

## 1. Aydınlanma Sonrası Süreçte İnsan ve Eğitimi

### 1.1. Aydınlanma Sonrasında Batı'da İnsan ve Benlik Algısı

Orta Çağ Avrupası'nda hâkim otorite olarak karşımıza çıkan Kilise'ye ve onun öğretilerine güçlü bir itiraz şeklinde kendini gösteren modern bilimsel paradigma, dönemin varlık ve insan anlayışında ciddi bir dönüşüme neden olmuştur. İnsanüstü bir kaynaktan gelen bilgiyi itibarsızlaştırarak insanın aşkın alanla ilişkisini kesen bu yeni paradigma, buna karşılık akıl ve duyuya dayalı bilgiye bir nevi dokunulmazlık hatta kutsallık atfetmiştir. "Akılcılık" ve "özneleşme" modernliğin iki temel vechesi olarak öne çıkmış; akılcı modernlik, akla karşı direnç gösteren her şeyi reddetmiştir.<sup>14</sup> Modernliği ortaya çıkartan Aydınlanma düşüncesinin temel söylemi "sapere aude", yani "aklını kullanmak cesaretini göster" olmuştur.<sup>15</sup> Temel gayesi açıklamak, yordamak ve kontrol etmek olan bilim; insanın bu dünyaya dönük yönelim ve iddialarını güçlendirmiştir. İnsan "düşünen", "üreten", "kontrol eden" gibi eylemler üzerinden tanımlanmaya başlanmış; bu rolün konfor ve hazzını sonuna kadar yaşamak da onun en tabii hakkı olarak savunulur olmuştur.

İlk olarak doğa bilimlerinde tecrübe edilen bilimsel bilgi; gözlenen ve ölçülen nesne, olay, olgu ve durumları merkeze aldığından ontolojik ve epistemolojik anlayışını daha önce din gibi bir meta anlatı üzerinden şekillendiren insan, ciddi bir savrulma ve zemin kayması yaşamıştır. Hayatının büyük gayesini, "hayatın ve tarihin anlamını bulmak" şeklinde ifade eden Garaudy, bilimi "ilk sebeple nihaî sonuçlar konusunda cevapsız kalan sorular için açılmış birer parantezden ibaret" bir kavram olarak tanımlamıştır.<sup>16</sup> Olay ve olguları nedensellik çerçevesinde açıklamaya çalışan yeni bilimsel paradigma tüm varlıkla birlikte insanı da anlamından boşandırmıştır. Bilimin itibar ettiği sebep-sonuç ilişkisi üzerine odaklanan modern insan bu ilişkiler sisteminin kuşatıcı evrenine karşılık gelen bütüncül anlamı ise yitirmiştir.

Anlam arayışını "varoluşsal boşluk" ve "varoluşsal engellenme" gibi kavramlar üzerinden tanımlayan Frankl anlam yitimini, çağındaki insanların iliklerine kadar hissettiği bir sorun olarak değerlendirmektedir.<sup>17</sup> Esas itibarıyla insanda anlam arayışına yönelik fitrî bir temayül bulunmakla birlikte tarihi süreçte farklı uyarıcı ve sebeplerin etkisiyle bunun engellendiğine şahit olunmaktadır. Günümüz dünyası bu türden bir engellenmenin yoğun şekilde hissedildiği bir zaman dilimine karşılık gelmektedir. Zira bu dönemin insana sunduğu araçlar, çok yönlü uyaranlar, yaygınlaşan eğlence kültürü, daha çok üretim ve daha çok tüketime dayalı ekonomi modeli insanın anlam arayan yönüne büyük bir darbe indirmiştir. Anlamsızlığın girdabında kaybolan insan, engellediği anlam arayışını para, güç ya da haz istemi ile dengelemeye çalışmaktadır.<sup>18</sup>

Aydınlanma sonrası süreçte düşünce tarihine yön veren hâkim paradigmlar bireyin anlam dünyası kadar benliğini de parçalamış, çok katmanlı bir yapı olan benliği<sup>19</sup> maddi benliğe ve onun özgün yönünü öne çıkartan indî benliğe indirgemıştır. "Birey", "özgürlük" ve "özgünlük" türünden kavramlar merkeze alınmış; özellikle kişinin, üretim süreçlerine katkı sunacak zihinsel ve teknik becerilerinin açığa çıkartılması öncelikle, eğitime de bu doğrultuda bir misyon yüklenmiştir. Kapitalist pazar tarafından şekillendirilen ve "pazar benliği" olarak da isimlendirilen bir benlik türü giderek yaygınlık kazanmıştır.<sup>20</sup> Burada üretmek, fayda sağlamak, daha çok kazanmak esas alınmıştır. Bireyin üretim ve tüketim süreçlerine aktif katılımını sağlayarak para, bilgi ve teknoloji

<sup>14</sup> Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014), 257, 263.

<sup>15</sup> Adem Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 36.

<sup>16</sup> Roger Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum* (İstanbul: Timaş, 2019), 13, 37.

<sup>17</sup> Viktor E. Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Okyanus, 2019), 13, 114.

<sup>18</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 121.

<sup>19</sup> Benlik, dıştan içe doğru maddi benlik, sosyal benlik, indî benlik ve fitrî benlik şeklinde katmanlı bir yapı olarak ele alınmaktadır. bk. Ayhan Öz, *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkânı* (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 2020).

<sup>20</sup> Kemal Sayar, "Bir Değer Olarak Merhamet", *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı* (İstanbul: İstanbul Millî Eğitim Müdürlüğü, 2012), 227.



üzerinden kendilerine iktidar alanı oluşturanlar bu iktidarlınlı ya hegemonik ya da hedonist bir tavra tahvil etmişlerdir.

Modern ve postmodern dönem insanın özgürlük anlayışını da kökten değiştirmiştir. İnsanı özgürleştirme iddiası taşıyan modern öğretiler insanın metafizikle ilişkisini keserek adeta onu madde ve haz dünyasına mahkûm etmiştir. Maddeyi kontrole ve ona sahip olmaya karşı gösterilen şiddetli yönelim insanın ruhi kabiliyetlerini köreltmış; manevi tekâmülü engellenen insanoğlu bu dünyaya hapsedilmiştir. Modern insan sadece sahip olmak hedefine odaklanmış “endüstriyel bir din” içinde kendi ürettiği ekonomi ve araçların kölesi olmuştur.<sup>21</sup> Dinî bir karaktere bürünen ekonomi modelinin amentüsü yarar zararlı demeden daha fazla ve daha hızlı üretmek olmuştur.<sup>22</sup> Kontrol arzusu ve mutlu olma, haz alma ideali insanın varlıkla kuracağı ilişkide gözetmesi gereken sınırları da aşındırmış; maddeye hâkim olacağı derken kendi merkezinden uzaklaşan insanoğlu adeta maddenin güçlü vakumu tarafından yutulmuş bir lokmaya dönüşmüştür.

Metafizik alandan kopuş insanda, varlık düzlemindeki konumu hakkında da bir yanılgıya sebep olmuştur. İnsan, kendini hem kendinin hem de doğanın hâkimi olarak göremeye başlamıştır. Özellikle Kartezyen felsefenin düalizmi insan ve doğa arasında derin bir ayrıma neden olmuştur. Modernlikle birlikte özneye nesnenin, doğayla insanın bilgisi birbirinden ayrılmıştır. Modernizm bireyi özneleştirmiştir. Modernlik kutsal düzenin ortadan kalkmasıyla birlikte doğmuş ve yeni düzenin merkezi kavramları “araçsal akıl” ve “kişisel özne” olmuştur. Özellikle araçsal akıl modern parçalanmışlığı doğurmuştur.<sup>23</sup> Doğayla insan arasındaki yaratılmışlık ve anlamdaşlık ilişkisi kaybolmuş, akılcılaştırma üzerinden kendini mutlak bir özneye dönüştüren insan, doğanın sahibi ve hâkimi olma vehmine kapılmıştır. Bu zihinsel dönüşüm doğada ciddi tahriplere neden olmuş; ancak bu süreçten en büyük hasarı yine insanın kendisi görmüştür. Zira o, sadece doğadan kendini koparmamış aynı zamanda kendine de yabancılaşmıştır.

## 1.2. Aydınlanma Sonrasında Eğitime Yüklenen İşlev

Aydınlanma ve sonrası süreçte Batı'nın yaşadığı modernleşme tecrübesi ve onu takip eden süreç eğitimin amacı ve işlevini de dönüştürmüştür. Başlangıçta bilimsel bilginin kesinliği üzerine oturan modern düşünceye kaynaklık eden “daimicilik” ve “esasicilik” yaklaşımları postmodern döneme geçişle birlikte yerini birey, görecelik ve değişim kavramlarını öne çıkartan “ilerlemecilik” ve “yeniden kurmacılık” adı verilen eğitim yaklaşımlarına bırakmıştır. Modernite ile birlikte gerçekliği; idea, düşünce, zihin, ruh ve ahlak gibi soyut kavramlarla açıklayan idealist felsefenin eğitimdeki etkisi zayıflamış; onun yerini daha görünür olana, rasyonel akla önem veren yaklaşımlar almıştır. Modern eğitim paradigması metafizik boyutla olan bağları da büyük ölçüde koparmıştır. Bu süreçte Locke ve Rousseau gibi isimler önemli rol oynamıştır. Her iki isim de Kilise öğretilerine dayanan “günahkâr insan” kabulüne karşı çıkmış; bunun yerine özgürlük, kendi olma, kendini gerçekleştirme gibi kavramları öne çıkarmışlardır.<sup>24</sup> Kilise'nin insan anlayışına dair güçlü itirazı dile getiren bu iki ismin görüşleri Batı'da yaygınlaştıkça dinin ve dini temsil eden odakların eğitimdeki ağırlığı da zaman içinde azalmıştır.

Postmodern döneme geçişle birlikte eğitim anlayışına hâkim olan pragmatist felsefe, insanın bilgiyi yaşantı yoluyla elde ettiğini, bu nedenle de bu bilginin sürekli değiştiğini ve güncellendiğini iddia etmiş; “sonuç”, “yarar” ve “ürün” gibi kavramları öne çıkartmıştır. Yani insanın eylem ve edimleri, kendisine ve topluma sağladığı fayda üzerinden değerlendirmiştir. Ortaya koyacağı yeni ürünlerle de elde edeceği faydayı olabildiğince arttırmayı amaçlamıştır. Ancak bilginin yaşantı ve

<sup>21</sup> Kılıç, *Benliğin İnşası*, 145.

<sup>22</sup> Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 287.

<sup>23</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 262-280.

<sup>24</sup> Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji*, 39.



tecrübe yoluyla elde edilmesi ve bunun da bahsi geçen üç kavram merkeze alınarak yapılması insanın ufkunun görünen ve tecrübe edilenle sınırlandırılması anlamı taşımaktadır. Zaten modernizm temelde bir dünyevileşme hareketidir.<sup>25</sup> Bu süreçte Tanrı-özne'nin yerine insan-özne konulmuş; Tanrısal ve nesnel bir aklın yerini öznel akıl almıştır. Bu akıl; tarih, gelenek ve otorite karşısında özerklik talep etmektedir.<sup>26</sup>

Aydınlanma sonrası süreçte insan yerine bireyi, gelenek yerine günceli merkeze alan bir bakış açısı hâkimdir. Bu nedenle modern eğitim din ile mesafeli, gelenekle de problemlidir. Kökeni Latince'de "hemen şimdi" anlamına gelen "modo" kelimesine dayanan "modern" kavramı haddi zatında geleneğe alternatif olma iddiasındadır.<sup>27</sup> Gelenekle ilişkinin kesilmesi aynı zamanda aşkın alemle olan irtibatın da kopartılması anlamına gelmektedir. Zira birey artık her şeyin belirleyicisi haline gelmiştir. Bilgi ve değer de bundan nasibini almış, kutsalın ve ona ilişik değerlerin insan hayatına müdahalesi yadsınır olmuştur.

Modern eğitim anlayışı bireyin özgürleşmesi, kendini -en azından belli yönleriyle- daha iyi tanıması, ilgi ve yeteneklerini keşfetmesi; ezbere dayalı doktriner bir eğitim anlayışının dönüştürülmesi; soyut alanda bilgi alışverişi şeklinde sürdürülen eğitimin hayatla bütünleşmesi; geleneği kutsayan ve mutlak itaati arzulayan bir kültüründen bireyi kurtarması ve katı bir disiplin anlayışına son vermesi gibi özellikleri itibarıyla hiç şüphesiz insan soyunun eğitimine önemli katkılar sunmuş, bu konularda bir farlılık ve farkındalık oluşturmuştur. Özellikle bireyin bilişsel ve teknik kabiliyetlerini fark edip geliştirmesine olanak sağlamıştır. Ancak modern dönemin, insanın bütünlüğünü göz ardı eden; akıl, duyu ve bireyciliği kutsayan tavrı eğitime de yansımıştır. Nicel ölçüm esas alınmaya başlanmış; birey de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Onun zekasını, yeteneklerini, başarısını ölçerek bunlar üzerinden bireyi yönlendirme ve hayatını şekillendirme eğitimin önemli bir işlevi haline gelmiştir.<sup>28</sup>

Modern eğitim düşüncesi kişinin kendine yönelmesine, kendini kendisinin konusu kılmasına, kendi potansiyellerini fark etmesine imkân verecek bir içerik ve altyapı oluşturmaya çalışmıştır. Ancak temelde salt akılcılığa dayanan modern düşünce geleneği kişinin kendiyi tanıdıklığını da benzer bir zaviyeden ele alarak bir anlamda bireyin kendiyi hemhal olma imkânını da sınırlamıştır. Benlik daha çok, süreklilik gösteren üst düzey zihinsel bir farkındalık haline işaret eden "benlik bilinci" kavramıyla karşılanmaya çalışılmıştır. İnsanın sezgisel yönünü gelenekle verdiği mücadeleye kurban eden modernite, kavranması son derece zor olan "benlik" kavramının epistemolojik zeminini daraltmıştır. Kartezyen düşünce geleneğinin ve Aydınlanma döneminin öncü ismi Descartes'ın benliğe dair farkındalığını "düşünüyorum o halde varım" şeklinde ifade etmesi benlik bilgisinin içerik ve yönteminin modern düşünce geleneğinden payına düşeni alması anlamına gelmektedir. Dünyevileşme ve dinden uzaklaşma sürecini hızlandıran modern düşüncenin insanın benlik bilincini ruhtan ve manevi alandan yalıttığı görülmektedir. Nitekim yine Batı modernleşmesinin öncü isimlerinden John Lock "ben"i incelenmesi mümkün olmayan "ruh" yerine, geçmişteki zihinsel ve fiziksel faaliyetle ilişkili olan "bilinç" kavramı üzerinden ele almaya çalışmıştır. Hatta insanın duyu yönünü merkeze alan ampirist gelenek içinde bazı isimler benliği tamamen reddetmiştir. Örneğin David Hume incelenmesi mümkün olmayan "ben"i tamamen bir kurgu olarak ele almış ve onu "algı demeti" olarak isimlendirmiştir.<sup>29</sup> Ancak görülen o ki, modern dönemin bilgi kaynakları benliği kuşatmada kifayetsiz kalmıştır. Nitekim 18. yüzyılın ampirist ve rasyonalistleri, 19. yüzyılın Alman

<sup>25</sup> Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji*, 33.

<sup>26</sup> Doğan Özlem, "Kaygı ve Tarihsellik", *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Kaygı Özel Sayısı)* 6 (1999), 20.

<sup>27</sup> bk. Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji*, 33.

<sup>28</sup> Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji*, 34.

<sup>29</sup> Richar Sorabji, *Self: Ancient and Insights About Individuality* (Chicago: University of Chicago Press, 2006), 18; David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, thk. Ergün Baylan (Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009), 179.

idealistleri ve 20. yüzyılın varoluşçuları “ben”i kendilerine konu etmişlerse de hiçbiri tatmin edici bir cevaba ulaşamamışlardır.<sup>30</sup>

Kendini tanımak ve kendini gerçekleştirmek çağdaş eğitimin bireylere kazandırmaya çalıştığı temel yetkinlikler arasında görülmektedir. Ancak kendini gerçekleştirme daha çok başarı temelli bir perspektifle ele alınmakta; kişisel gelişim, mesleki gelişim, kariyer gelişimi gibi kavramlar öne çıkmaktadır. “Başarı” ve “mutluluk” kavramları yeni neslin hayallerini süslemekte; mutlu olmak büyük ölçüde başarılı olmakla ilişkilendirilmektedir. Bu ikisine sahip olan kişiler özellikle genç kuşak nezdinde değerli kabul edilmekte, örnek alınmaya çalışılmaktadır. Netice itibarıyla esasında onurlu olduğu için değil de başarılı ve yararlı olduğu için değer verme türünden bir tercih öne çıkmaya başlamaktadır.<sup>31</sup> Kendini gerçekleştirme süreci insanın manevi yönelim ve kabiliyetlerini dışarıda bırakan bir anlayışla sürdürülmekte; bu ise insanın tüm yönleriyle tekâmül etme imkânını sınırlamaktadır.

Çağdaş eğitim sistemi modernitenin en temel kavramlarından olan “akılcılık” ve “bilimsellik” üzerine oturtulmuştur. Modern dönem eğitim programlarında insanın özne oluşu; onun aklın yöntemine boğun eğmesi ve gelenek ile arzuların baskılarına direnebilmesi üzerinden ele alınmıştır.<sup>32</sup> Varlığı temelde neden-sonuç ilişkisi içinde “şeyleştirerek”, özne-nesne ayrılığını esas alarak inceleyen bu akıl, varoluşun anlamı ve gayesi türünden soruları önemsizleştirmiştir. Bir başka ifadeyle “logic” (mantık), kendisinden daha kuşatıcı ve daha derinlikli bir kavram olan “logos”a (anlama) tercih edilmiştir.<sup>33</sup> Eğitim sistemi de hem kuramsal hem de yapısal olarak bu türden bir aklın işletilmesine ve yetkinleştirilmesine hizmet edecek şekilde kurgulanmıştır. Modern eğitim anlayışı zihni ve gönlü bir araya getirmeyi başarıp bunları birlikte işe koşmuş “bilge” insan tipinin yerine rasyonel aklı ve ona veri sağlayan duyuları yetkinleştirerek bilimsel bilgi üreten “bilgin” tipini öne çıkartmıştır. Halbuki -Kierkegaard’ın tespitiyle- bilgiye gösterilen yoğun ilgi ve yönelim insana varoluşunu unutturmaktadır.<sup>34</sup> Modern dönemin yücelttiği rasyonel aklı ölçüsüzce kullanan birey tipini eleştiren Jung’un bireyleşme sürecini bilinç ve bilinçdışı alanın birlikteliğiyle elde edilebilecek bir ideal olarak ele alması bu açıdan dikkate değerdir. Zira ona göre bilimsel akılcılık bireyi zayıflatan bir fonksiyon üstlenmektedir.<sup>35</sup>

Modern dönemde sanayileşme ve şehirleşmenin etkisiyle yeni iş kolları ortaya çıkmış ve sonuçta uzmanlaşmaya duyulan ihtiyaç da artmıştır. Eğitime de modern döneme özgü üretim süreçlerine katkı sunacak şekilde bireyleri yetkinleştirmek, onları gerekli bilgi ve beceri ile donatmak türünden bir misyon yüklenmiştir. Bu yönüyle bakıldığında modern eğitim düşüncesinin arka planda kapitalist değerleri pazarlayan bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.<sup>36</sup> Bu sebeple eğitim alanının hangi alanda uzmanlaştığını gösteren sertifika ve diploma türü belgeler önem kazanmıştır. İnsanın, pratikte iş görecektir ve üretim süreçlerine katkı sunacak yönünün yetkinleşmesi; üretimin tüketime dönüşmesi için faydacı bir zihinsel kurgunun işlevsel kılınması eğitime yüklenen temel işlevlerden biri olmuştur. Bu yönüyle bakıldığında bireyi merkeze alan ve onun özneleşmesine, özgürleşmesine vurgu yapan modern düşüncenin paradoksal bir şekilde onu sistemin içinde edilgen bir unsura düşürdüğü görülmektedir.

<sup>30</sup> Jerome D. Levin, *Theories of the Self* (Washington: Hemisphere Pub. Co, 1992), 1.

<sup>31</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 163.

<sup>32</sup> Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, 263.

<sup>33</sup> Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, 133.

<sup>34</sup> Ömer Naci Soykan, “Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger’de Bir Araştırma”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Kaygı Özel Sayısı)* 6 (1999), 43.

<sup>35</sup> Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 53.

<sup>36</sup> Yıldırım, *Eleştirel Pedagoji*, 41.

## 2. Din Eğitiminin Günümüz İnsanın Krizlerine Çözüm Sunma İmkânı

### 2.1. Din ve Benlik Bilgisi

Kendini bilmek, bu amaçla kendine dönmek İslam dininde önemsenen bir husustur. Nitekim “kendini bilen Rabbini bilir” şeklindeki veciz ifade İslam’da insan-Allah ilişkisinin başlangıç noktasına işaret etmektedir. İtikadî anlamda İslam dininin en önemli umdesi olan Allah’ın varlığına götüren arayış bir anlamda insanın kendini bilmesiyle başlatılmaktadır. Bu nedenle kendini bilmek üzere temellendirilmiş bir din eğitimi kişide sağlam bir itikadî zeminin oluşumunun da ön şartı olarak değerlendirilebilir. Sadece itikat boyutu değil din eğitimi süreçlerinin en temel konuları arasında yer alan ahlak boyutu da bu tür bir bilinçle yakından ilişkilidir. Zira kendini bilen kişi hangi davranışın kendine yakıştığı, hangi davranışın onu kendisinden uzaklaştırdığı noktasında bir ferasete sahiptir.

Din, insana kendini tanıma sorumluluğu yükler. İbn Rüşd nefsi bilmeyi, onun mahiyetini tanımayı mutluluğa götüren yol olarak tarif eder.<sup>37</sup> “Kendi” denilen şeyin İslam geleneğinde nefis, ruh, akıl gibi kavramlarla karşılanmaya çalışıldığı görülür. Bununla birlikte benliğin karşılığı olarak en yaygın kullanılan kelime “nefs” kavramıdır. Nefs insanın özünü, bizzat kendisini temsil eden bir kavramdır. Benlik bilinci ya da daha doğru bir ifadeyle benlik şuuru nefse yönelik yoğun ve sürekli farkındalık halini ifade etmektedir. Nefs, insanın bütünü temsil ettiğine göre benliğin bütünlüğü de bu kavram üzerinden ele alınmalıdır. Yani nefis kelimesi madde ve ruh yönüyle, imkanları ve sınırlarıyla bütünlüklü bir yapıya işaret eder. İnsanın sadece maddi benliğini tanıması; zihinsel, fiziksel kabiliyet ve becerilerini keşfetmesi nefsi bilmek anlamında yeterli değildir. Kendine yönelik farkındalığın madde ötesi boyuta taşınması da gerekir. Çünkü kendini bilmek, temel ihtiyaçlarını, imkanlarını, sınırlarını ve hakiki değerini kavramaya dönük iradi bir eylemin adıdır. İnsanın maddi gereksinimleri kadar ruhi ihtiyaçları olduğunu fark etmesi; maddi kabiliyetleri kadar ruhi yetilerini geliştirmek için çaba sarf etmesi ama bütün bunları yaparken yaratılıştan getirdiği sınırlılıklarının da idrakinde olması bu iradi eylemin temel özellikleri olarak ifade edilebilir.

İnsan ruhi yönünü keşfetmek, buradaki meleke ve istidatlarını da geliştirmek ister. Benliğin ruhî yönünün gelişimi temelde madde üstü alemle kurulacak temas ile mümkündür ki din, bu görevi üstlenmektedir. Bu nedenle Topçu’nun ifade ettiği üzere ruhi hayatın bütünlüğünün sağlanması ancak inanç ile mümkün hale gelebilmektedir.<sup>38</sup> Ezcümle Aşkın Varlık’a olan inanç kişi için benliğin karanlıkta kalan noktalarının keşfine olanak sağlar. Bu nedenle din çok katmanlı ve derin bir yapı olan benliğin; maddi, sosyal ve indî benlikle sınırlı bir düzlemde ele alınmasına yol açan modern dönem benlik algısına bir itiraz olarak değerlendirilebilir.

Benliğin en derin katmanı fıtrî benlik iken en dıştaki ve en çabuk fark edilen kısmı ise maddi benliktir. Modern dönemin benliğin bu yönünü öne çıkarttığı; bedene yönelik ilgi ve dikkati ortaya konan ideal ölçüler ve örnekler üzerinden yönlendirdiği görülmektedir. Din, benliğin maddi yönünü inkâr etmemekle birlikte onu bir emanet olarak görür ve beden merkezli arzu ve isteklerin, insanı kendisinden eden bir noktaya varabileceğini de muhatabına her daim hatırlatır. Bedene ve maddeye mahkûm edilmiş benliği insanın kemâli noktasında büyük bir engel olarak görür. Sosyal benlik ise topluma uyum sağlamak, toplum tarafından kabul ve itibar görmek, toplumdaki statüsünü arttıracak bir eğitim almak ve maddi gelire sahip olmak türünden talepler üzerinden kendini gösterir. Esasında sosyal prestij, popülerite ve maddi imkanlarla ölçülen saygınlık talebi benliğin dıştan yönetilen bir hüviyet kazanmasına sebep olmaktadır. Bu nedenle bu türden talepleri öne çıkaran modern toplumları “kitle toplumu”, modern insanı da “kitle insanı” olarak nitelendirenler vardır.<sup>39</sup> Birey,

<sup>37</sup> Numan Aruç, “İbn Rüşd”, *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 366.

<sup>38</sup> Nurettin Topçu, *İsyân Ahlak* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 14.

<sup>39</sup> Şenol, Mahmut, *Keşfini Bekleyen İnsan* (Ankara: Kadim Yayınları, 2010), 9-10.

kitlenin ezici ağırlığından örselenmeden çıkabilmek için içsel bir dayanağa ihtiyaç duymaktadır ki Yaratıcı ile kurulacak ilişki bu noktada çok önemlidir.<sup>40</sup> Benliğin bireye bakan, onu özgün kılan yönünü temsil eden benlik katmanı ise indî benlik olarak isimlendirilebilir. Hiç şüphesiz her bir insan farklı yapıda ve farklı özelliklerle yaratılmıştır. Ancak bu farklılıklara yapılan vurgunun hepimizi insan olma noktasında birleştiren ortak değer ve vasıfları unutturacak bir noktaya ulaşması benliğin bütünlüklü bir yapıya kavuşmasının önünde bir engele dönüşebilmektedir. Bireysel farklılıkları göz ardı etmeden bizi, insan paydasında birleştiren ise benliğin fitrî yönüdür. Bu yönüyle fitrata dönmek insan olmakla özdeştir ki bu husus din eğitimin temel amaçlarından biridir.

Modernizm tecrübesinden etkilenen günümüz insanı, benliğin derinlerinde yatan fakat benlik bütünlüğü açısından hayatî öneme haiz olan fitrî boyutu büyük ölçüde göz ardı etmektedir. “Fitrî benlik” olarak ifade edebileceğimiz bu boyut insanlığın ortak paydası, insanın ortak değer ve özelliklerinin hafızası olarak tanımlanabilir. Dinin merkez kavramları arasında yer alan “fitrat” kavramından mülhem “fitrî benlik” her insanda bulunan, onu diğer varlıklardan ayıran ve ona insan payesi kazandıran temel özellikler bütünü olarak ele alınabilir. Düşünmek, inanmak, ahlaki bir yaşam sürmek, anlam yüklemek, özgür ve iradi eylem ortaya koymak fitrî benliğe işaret eden temel insanî vasıflar olarak ele alınabilir. İslam dini bunların tamamına vurgu yapar ve bu nitelikleri muhafaza etmeyi bir sorumluluk olarak insana yükler. Kur’an’da ifade edilen fitrata dönüş emri<sup>41</sup> de bu aslî niteliklerin hatırlanması ve fitrî benliğin korunması anlamı taşır. Dinin insanın fitrat yönüne yaptığı vurgu bütünlükçü ve dengeli bir benlik tasavvuruna işaret eder. Özellikle onu Aşkın alana taşıyan inanma kabiliyeti; ortaya koyduğu ortak değer kümesi üzerinden davranışlarda ölçülü davranmayı sağlayan ahlakilik vasfı ve mevcudatı ortak bir mana etrafında toplayan anlam üretici özelliğiyle din, modern dönem insanının yaşadığı benlik ve anlam krizinin çözümünde önemli bir rol üstlenme imkânına sahiptir.

## 2.2. Din Eğitimi ve Günümüz İnsanın Anlam Krizi

Günümüz insanın yaşadığı boşluk ve anlamsızlık hissi insanın madde üstü boyutunun ihmalden bağımsız olarak değerlendirilemez. İnsanı manevi bir kaynaktan besleyen din; madde ve manadan müteşekkil varlık aleminde insanın konumu, işlevi ve gayesi konusunda bir çerçeve çizer. İnsana görevlerini, imkanlarını ve sınırlarını hatırlatır. Allah’ın varlığı ve O’nun tarafından yaratılmış olmanın idraki, insanla diğer varlıklar arasında kontrol ve komuta merkezli bir üst ilişkisinden ziyade tüm mevcudat ile emanet ve sorumluluk merkezli bir anlamdaşlık ilişkisini öne çıkartır. İnsanın kendisi ve onu kuşatan çevre aynı hakikatin iki yarısını ifade eder. Yunus Emre’nin “Yaratılanı hoş gör Yaratan’dan ötürü” şeklinde dile getirdiği gerçek de insan ile onu kuşatan diğer varlıklar arasındaki yaratılmışlık ve anlamdaşlık ilişkisini yansıtmaktadır. Enfüste ve âfâkta Allah’ın ayetlerinin varlığına dair ilahi ferman<sup>42</sup> da kanaatimizce aynı manayı tazammun etmektedir.

İnsanoğlu varlığını anlamlandırmaya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç çağlar üstüdür ve günümüz insanın da en önemli krizlerinden birine işaret eder. Varlık aleminde boy gösteren her şeyi ortak bir gaye üzerinden açıklayan din, modern insanın yaşadığı varoluşsal boşluğa çözüm üretme imkânına sahiptir. İnsanı sığ sulara mahkûm eden indirgenmiş amaçlar, anlam krizinin nedenlerinin başında gelmektedir. Yeteneği başarıya tahvil ederek daha çok kazanmak, daha mutlu olmak, daha fazla haz almak gibi gayelere olan yönelim insan gibi geniş muhtevalı bir varlığın dar bir alana sıkıştırılması sonucunu doğurmuştur. Bu dar alanda buldukları insanın ihtiyaçlarına cevap veremediği için bir anlamsızlık hissi ortaya çıkmaktadır. Anlam araştırmacısı Markus Doll, anlam tecrübesini oluşturan dört faktörden bahsetmekte ve bunları psikolojik (kendine güven, kişisel amaç vb.), sosyolojik

<sup>40</sup> Mehmedoğlu, *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci*, 111.

<sup>41</sup> Rum 30/30

<sup>42</sup> Fussilet 41/53

(başkalarına yardım, sorumluluk, dostluk vb.), edimsel (başarı, kariyer, meslek, hedef vb.) ve dinî (inanç, değiştirilemez olanı kabullenme vb.) faktörler olarak sıralamaktadır.<sup>43</sup> Burada başarı, kariyer, meslek gibi kavramları içine alacak şekilde kullanılan edimsel boyutun anlam tecrübesinin sadece bir yönünü oluşturduğu; dinin ise anlam çözümleyici bir faktör olarak listedeki yer aldığı görülmektedir.

Anlamsızlık girdabı kişinin, kendini ve varlığı bütüncül bir perspektiften ele almaktaki yetersizliğiyle ilişkilendirilebilir. Din, insana varlığı ortak bir gayede birleştirme imkânı sunmaktadır. Tillich, insan bilincinin parçalayıcı eğilimine karşılık imanın bütüncüleyici etkisine dikkat çekmekte ve onu, insanın tüm öğelerinin birleştirici merkezi olarak tanımlamaktadır.<sup>44</sup> Din, insanı sıkıştığı bu dar alandan kurtarıp madde üstü alemle irtibatlı hale getirmekte, onun muhtevasını oluşturan temel boyutların çalışmasına olanak sağlamaktadır. Din, hayatın gayesini insanın ruhî ihtiyaç ve yetilerini de dikkate alan geniş bir perspektiften ele almaktadır. Benliğinin ruhî yönünü fark edemeyen bir insanın hayatın gayesini idrakte başarısız olması bu yönüyle çok tabiidir.

Kendini tanıma, temel ihtiyaçlarını belirleme ve bu ihtiyaçları karşılamadaki yetersizlik insana ciddi bedeller ödetmekte; bu durum benliğin tahakkukuna, insanın tekâmülüne engel teşkil etmektedir. İnsan başta biyolojik olarak kendine yetmekten uzak iken daha sonra buna psikolojik ve sosyolojik yetersizlikler de eklenmektedir. Bu sınırlılık insanı kendinden daha yüce bir varlığa bağlanmaya ve ona kendini adamaya sevk etmektedir. İnsan bu yolla varoluşsal eksiklerini telafi ederek hayatına anlam kazandırmak için çabalamaktadır.<sup>45</sup> Bu yönüyle bakıldığında din eğitimi, içeriği günümüz insanın problem, ihtiyaç ve beklentileri dikkate alınarak güncellenmek koşuluyla, hem anlam arayışındaki insan için bir işaret fişeği görevi üstlenebilecek hem de onun maddi ve manevi tekâmülüne ivme kazandırabilecek bir disiplin olarak öne çıkmaktadır. Özellikle seküler bir anlayışla inşa edilen çağdaş eğitim sistemlerinin, eğittiği kişilerden sebep olmuş olduğu anlam krizinin aşılmasında din eğitimine önemli görevler düşmektedir.

İnanç, insanın temel fitrî yetilerinden biridir. İslam geleneğinde her doğan bebeğin fitrat üzere, yani inanma temâyülüyle dünyaya geldiği kabul edilir.<sup>46</sup> İnsanda var olan her yeti gibi inanma yetisinin de işler kılınması; doğru zamanda, doğru usul ve yöntemlerle desteklenmesi ve geliştirilmesi gerekir. Bu yönün görmezden gelinmesi, bu temâyülün baskılanmaya çalışması insandaki anlam krizini derinleştirir. Bu açıdan bakıldığında günümüz insanın yaşadığı anlam krizi inanç kriziyle yakından ilişkilidir. Modern dünyanın beraberinde getirdiği seküler kültür insanların inanma ihtiyaç ve arzularını tatmin eden aşkın değerler sistemini çökertmiştir.<sup>47</sup> Böylece insanoğlu değişenin içinde kendisi kalarak var olabilmeyi mümkün kılan aşkın sabitelerden mahrum kalmış, çokluğun içinde kaybolmuştur. Din; zamanın ve mekânın akışı içinde sürüklenip giden insan için her zaman tutunulacak sabit bir zemin görevi üstlenmiştir. Bu manada bakıldığında sahih din anlayışına dayanan, insanın madde üstü alemle ilişkisini sağlıklı usul ve yaklaşımlarla yeniden tesis eden ve modern dönemi iyi analiz eden bir din eğitiminin modern dönem insanının temel problemlerinin çözümü noktasında önemli bir potansiyele sahip olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle çoklukta yok olan, dağılan yutulan insanın vahdette hayat bulması, bütünleşmesi için çağdaş eğitim sistemi içinde din eğitimi kritik bir boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Esasında içinde yaşadığımız dönemin insanının; dinin ve dinî kurumların daha etkin olduğu dönemlerin insanlarına nazaran böyle bir eğitime çok daha fazla gereksinimi olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir.

<sup>43</sup> Reinhard Tausch, "Sinnerfahrungen", *Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse*, Hrsg. W. Kurz - F. Sedlak, Lebenskunst Verl. (Tübingen 1995), 754 akt. Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 26.

<sup>44</sup> Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 97.

<sup>45</sup> Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 145.

<sup>46</sup> bk. Buhârî, "Cenâiz", 92; Ebû Dâvud, "Sünne", 17; Tirmizî, "Kader", 5.

<sup>47</sup> Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 143.

Modernleşme ve sonrasında yaşanan tecrübe insanın değer sistemini tepetaklak etmiş ve bu altüst oluş ondaki anlam krizini derinleştirmiştir. Daha öncesinde insana yön veren ve rehberlik eden aşkın değer sistemi birey tarafından üretilen öznel bir forma dönüşmüştür. Tümel “insan” kavramı yerine tikel yönü vurgulayan “birey” kavramını merkeze alan ve değer alanını bireyin özgür tercihleriyle şekillendirerek göreceli hale getiren postmodern düşünce; birlikte yaşamanın imkanını sağlayan geleneksel ortak değer kümelerini de parçalamış ve bunun yerine ulus devlet yapısına uygun ve aşkın alanla bağı kopartılmış yeni değerleri öne çıkarmıştır. Bunun neticesi olarak toplum tarafından kabullenilmiş ve sistemleştirilmiş değerler bütününe işaret eden “ahlak” kavramı yerine bireysel seçime ve bu seçimlere yön veren soyut ölçütlere göndermede bulunan “değer” kavramı tercih edilmiştir. Ahlaktan boşaltılan alan hukuk normlarıyla doldurularak toplumun ahenk ve düzeni tesis edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca ulus devletler bu boşluğu bir takım ulusal değerler üzerinden doldurma gayretine girmiştir.

Hukukun harici bir otoriteye dayandığı gerçeği dikkate alındığında bir toplumun birlik beraberlik ve ahengi için bundan çok daha fazlasına ihtiyaç duyulacağı açıktır. Bu nedenle çağdaş eğitim yaklaşımlarının değerlerin göreceli ve öznel yönünü öne çıkartmasının bir arada yaşama; ortak tarih, ortak gelecek ve ortak amaçlar etrafında birleşme idealini zedelediğini söylemek mümkündür. Tam da bu noktada din, sunmuş olduğu ortak değerler manzumesi ile bu parçalanmışlığı yeniden bütünleyecek bir vasfı haizdir. Çünkü din, insanüstü kaynaktan gelen ancak insanın özünde de mündemiç olan ve insan oluşun imkân ve sınırlarını çizen bir değer sistemi sunma iddiası taşır. Din eğitimi süreçleri de fitrî benlikle uyumlu olan bu değer sistemini merkeze alarak insanın kemâle giden yolculuğunda ona rehberlik etmeyi amaçlar. Bu sayede bireyin hem kendi içinde tutarlılığı hem toplumla olan uyumu artar hem de hayata anlam yükleme ve maddenin vakumundan kendini kurtarma noktasında istidadını genişletir. Zira madde üstü alemde tevarüs edilen bu değer sistemi insanın hayatının her anına nüfuz etme kabiliyetiyle insanda boşluk hissini oluşumuna engel olur.

Bütün bunlar çağımız insanının yaşadığı varoluşsal boşluk ya da anlam krizinin temelinde metafizik alandan uzaklaşmış olmasının yattığını göstermektedir. Kendini benlik kabarmasına, haz ve isteklerine, hırs ve ihtiraslarına kaptıran günümüz insanın ona sükûnet, dinginlik ve ruhsal tatmin yaşatacak dinî alandan mümkün olduğunca uzak durmayı yeğlediği söylenebilir. Bu tavır insanı yarım bırakmakta, yarım kalan insan yaratılış amacı olan insanî ve ahlaki tekamülünü ise sürdürmemektedir. Öyleyse insanı düştüğü bu bataklıktan kurtarmak için dinin ve din eğitiminin imkanlarından azami derecede istifade edilmelidir. Burada şu da unutulmamalıdır ki insanı sadece metafizik alana yönlendiren bir din eğitimi de bu noktada en az ilki kadar sakıncalıdır. Bu nedenle günümüzde verilecek din eğitimi insanı madde ve mana olarak eşzamanlı yetkinleştirecek bir içerik öncelenmelidir. Din eğitimi konularının içine kişiyi kendisiyle tanış kılacak, kendinde var olan maddi ve manevi istidatları varlık sahasına çıkarma konusunda onu teşvik edip yol gösterecek ünite ya da konuların eklenmesi hususu da ciddiyetle değerlendirilmelidir.

### **2.3. Din Eğitimi ve Günümüz İnsanın Özgürlük Krizi**

İslam dini insanı akıllı, özgür ve irade sahibi bir varlık olarak tanımlar. Bu yönüyle özgürlük, fitrî benliğin ayrılmaz vasıflarından biridir. Ancak insanın benlik bilgisi, kendini varlık düzleminde nerede konumlandığı, benliğin hangi yönünün daha işlevsel kılındığı gibi hususlar özgürlük telakkisinde ciddi farklılıklara neden olabilmektedir. “Özgürlük” modern birey ve modern toplumun inşa sürecinin de ana yüklenici kavramlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere bu kavrama yüklenen anlam insanı özgürleştirmek yerine maddenin ve psişik dürtülerinin kölesi haline getirmektedir. Özellikle postmodernizmin göreceli değer telakkisi insanı kaotik bir varlığa dönüştürmekte, insan oluşun sınırlarını aşındırmakta, ortak özellikler üzerinden



insanı tanımlamayı olanaksız kılmaktadır. Halbuki insanın özgürlüğü onu insan yapan özelliklerden bağımsız düşünülemez.

Fitrat kavramı üzerinden insanın ortak yönüne, insan oluşun doğal sınırlarına ve insanın aşkın yönüne işaret eden din, insana gerçek bir özgürlük ve özgünlük deneyimi sunmaktadır. Yani din, insana kendi olarak kalabilmenin ve özgür olabilmenin kapılarını aralamaktadır. Onu sosyal ve tabii determinizmin kısılcısından kurtararak özgürlük alanının sınırlarını görünen dünyanın ötesine taşımaktadır. Bu noktada Jung'un son derece önemli bulduğu şu soru üzerine tekrar düşünmek gereği vardır: "Beni bir birey olarak, kalabalıklar içinde erimekten koruyacak dinsel bir yaşamım ve Tanrı ile doğrudan bir ilişkim var mı?"<sup>48</sup> İlahi kaynaktan beslenen inanmış bir insan, psikik dürtülerinin, maddenin vakumunun, toplumun tahakkümünün etkisinden kendini koruyacak güvenli bir alan bulmuş demektir. Zira Tanrı'ya bağlanmayan bir bireyin dünyanın kışkırtıcılığına karşı kendi kaynakları ile baş etmesi pek mümkün değildir.<sup>49</sup> Ben'in sonsuz boyutla ilişkisinin kesilmesi onu sonlu ve zorunlu varlık aleminde tutsak etmekte, adeta nefessiz bırakmaktadır.<sup>50</sup> Halbuki maddeye ihtiyaç nazarıyla bakmak, iktidarı ise manada aramak gerekmektedir.<sup>51</sup> Bu anlamda din özgür bir insan için çok güçlü bir dayanak görevi görmektedir.

Din eğitiminin teorik ve pratik tüm boyutlarıyla muhatabına gerçek özgürlük deneyimi sunacak bir hüviyete haiz kılınması gerekmektedir. Zira yanlış ve hurafî din anlayışları insanın özgürlüğünü ve benliğin tahakkukunu engelleyici bir rol oynamaktadır. Şeriatî, bu nedenle dinin, insanı keline yabancılaştırabileceğine ve bir "istihmar" aracına dönüşebileceğine işaret etmektedir.<sup>52</sup> Halbuki sahil din haddi zatında istihmara karşı istikrar ve istiklalî, insana yararlı onurlu bir hayatın tarafında duran ve insanı sayısız prangadan azade kılan bir etkiyi haizdir. Sadece Yaratıcı'ya ve onun tesis ettiği ölçü ve umdelere boyun eğen bir mü'minin hayatta tutsak edici nice bağlardan kendini kurtaracağı; bu ölçü ve umdeler sayesinde gerçek bir özgürlük deneyimi yaşayacağı din eğitimi süreçlerinde önemle üzerinde durulan konulardan biri olmalıdır. Gittikçe kitleleşen bir toplumda yaşayan, medya üzerinden algıları yönetilmeye çalışılan, maddeye olan bağımlılığı her geçen gün artan, aşkın boyutla kurduğu gönül bağına koparıp bütün benliğiyle bu dünyaya saplanan modern insanın, içine düştüğü bu kör kuyudan aydınlığa çıkması noktasında dinin bize sunduğu imkanları tekrar hatırlamak ve hatırlatmak lüzumu vardır. Bu nedenle resmi, yarı resmi ya da özel eğitim öğretim kurumlarında verilen din eğitiminin günümüz insanın varoluşsal sorunlarına cevap olabilecek fikrî bir arka plana, bunu destekleyen bir içeriğe ve bu anlamda yetkinleşmiş eğitici kadrolara ihtiyacı vardır.

## Sonuç

Aydınlanma sonrası Batı düşüncesi, insan ve varlık konusunda parçacı ve indirgeyici bir anlayışa sahiptir. Hayatı bilim üzerinden okuyan ve bunu yaparken de olabildiğince inceleme alanını sınırlayarak ve ayrıştırarak yapmayı amaçlayan modern insan kendini de bu usulle incelemeye konu kılmıştır. Bu nedenle konusu insan olan birçok yeni disiplin ortaya çıkmıştır. Fakat bu disiplinler insanı bir bütün olarak el almak yerine onun bir yönünü kendilerine inceleme alanı yapmışlardır. Hatta bunun sonucu olarak da "insan" yerine "birey"<sup>53</sup> sözcüğü daha merkez bir kavram olarak öne çıkmıştır. Özellikle postmodernizm ile birlikte bizi insan yapan ortak özellik ve değerler ise itibarını büyük ölçüde kaybetmiş; farklılık, özgünlük ve özgürlük arayışı hız kazanmıştır. Bir başka ifadeyle anlam, modernite ve sonrasının özgürlük anlayışına kurban edilmiştir. Bunun sonucu olarak insan,

<sup>48</sup> Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 106.

<sup>49</sup> Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 61.

<sup>50</sup> Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 305.

<sup>51</sup> Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 154.

<sup>52</sup> Ali Şeriatî, *Kendini Bilmek* (Ankara: Endişe Yayınları, 1990), 82.

<sup>53</sup> Buradaki "birey" ifadesiyle kastedilen Batı tipi bireyciliktir.

bu çokluk ve parçalanmışlık içinde kendinden, kendi merkezinden uzaklaşmış; kendini nerede konumlandıracağı konusunda büyük bir çıkmaza girmiştir.

İnsana büyük resmi gösterecek; kendini, varlığı ve varoluşu ortak bir anlam çerçevesine oturtacak iki araç vardır ki bunlardan birincisi din ikincisi ise felsefedir. Felsefe akıl ve derin düşünce ile bu parçalanmışlığı gidermeye çalışır. Yani ulaşabildiği alan insanın aklı kabiliyetleriyle sınırlıdır. Din ise madde ötesi âleme uzanan ve oradan beslenen veçhesiyle insana daha geniş bir vizyon ve daha bütüncül bir perspektif kazandırma imkânına sahiptir. Ortak bir Yaratıcı fikrine sahip olmak bu bütünlüğü sağlamanın ilk ve en temel koşuludur. Her açıdan insandan katbekat daha yetkin olan bu Yaratıcı hem akıl hem de nakil üzerinden insana varlık âlemindeki yerini ve rolünü hatırlatmakta; zamanın ve mekânın metamorfoz etkisinden mümkün olduğunca onu korumaya çalışmaktadır. Din insana, “kendisi” olarak kalabilmenin araç ve imkânlarını sunmaktadır. Bu noktada kendine dair bütünlükçü bir bilinç ve şuur hali dinî perspektifli varoluşun omurgası olarak görülmekte ve insan “fitrata dön” emrine muhatap kılınmaktadır.

Modern bilim ve bu bilimler üzerine kurgulanan çağdaş eğitim sistemi insanın kendine yönelik ilgisini büyük ölçüde dış dünyaya çevirmiştir. Bu ise insanın hem kendi özünü hem de madde üstü âlemlerle olan bağının kopması, kopmasa bile ciddi oranda zayıflaması sonucunu doğurmuştur. Nesnellik, nedensellik, ölçülebilirlik ve gözlenebilirlik gibi bilimsel parametreler ile faydacı ve özgürlük temelli değer telakkileri dış dünya kadar kişinin kendini tanımasının ve sunmasının araçları olarak da iş görür olmuştur. Sonuçta insan fitrat dediğimiz tabii sınırlarından uzaklaşmış; ortak değer kümelerini paramparça eden bireyci anlayışın tesiri altına girmiştir. Yalnızlık, anlamsızlık, boşluk hissi kaynağını buralardan almaktadır.

Din eğitimi, çağdaş eğitim sisteminin ve dolayısıyla çağdaş insanın tıkalı olan ana damarlarından birini yeniden işler hale getirebilecek önemli bir disiplindir. Zira dinden uzaklaşma insanın kendinden, kendi bütünlüğünden kopması anlamını taşımaktadır. Modern bilim ve bu bilimleri merkeze alan günümüz eğitim sistemleri bir anlamda dinle ve dini temsil eden kişi ve kurumlarla hesaplaşma aracı olarak kurgulandıkları için bu sistem içinde din eğitimi maalesef hak ettiği ilgi ve önemi görememiştir. Halbuki din eğitimine gerekli önemi vermeyen ve yeterli alanı açmayan bir sistemin uzun vadede insanın muhtevasını daraltacağı, onu maddenin dünyasına mahkûm edeceği, anlamsızlık batağına sürükleyeceği açıktır. Kendini tanımak, benlik bilincinin kuşanmak, bütünlükçü bir benlik şuuruna sahip olmak noktasında din eğitiminin sunduğu imkanlar ustaca kullanılmalıdır. İnsan madde ve manasıyla bir bütün olarak ele alınmalı, bu bütünlüğü kendi içinde yakalayabilmesi için uygun araçlarla desteklenmelidir. Bu açıdan bakıldığında 2023 Eğitim Vizyon'u belgesinde insanın “somato-psikospiritüel bir varlık” olarak tanımlanmış olması bu noktada umut verici bir arayışın ifadesi olarak değerlendirilebilir.<sup>54</sup>

Modern eğitim sistemi içinde din eğitiminin üzerine düşen işlevi yerine getirebilmesinin, modern insan için değer ve anlam üretici bir rol üstlenebilmesinin ve onu yeniden kendi kendisiyle tanış kılabilmesinin bazı şartları olduğu açıktır. Her şeyden önce bu alanın kendini gözden geçirmesi, dönemin gereklerine ve meselelerine duyarlı bir içerik ve usulle muhatabının karşısına çıkması esastır. Zira fırtî özellikleri itibarıyla insan değişimden mahfuz kılınmış olsa da bu özellikleri keşfetmek, korumak ve geliştirmek için kullanacağı araç ve usuller döneme göre farklılaşabilmektedir. Aynı şekilde insan fitratını tehdit eden etkenler de zamana ve mekâna göre farklılık göstermektedir. Bu bağlamda günümüzde geleceğe dayalı toplumsal denetim araçlarının zayıfladığı ve bireyin özdenetiminin daha önemli hale geldiği hususu din eğitimi süreçlerinde dikkate alınmalıdır. Zira bireyleşme din alanında da karşılık bulmakta, kurumsal dindarlık yerini bireysel dindarlığa bırakmaktadır. “Aidiyetsiz dindarlık” olarak ifade edilen ve herhangi bir kurum ya da

---

<sup>54</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, “2023 Eğitim Vizyonu” (Erişim 14 Mart 2021), 15.



yapıya bağlı olmaksızın dini yaşama esasına dayanan bir tercih giderek yaygınlaşmaktadır.<sup>55</sup> Bu süreçte dinde uzmanlık tekeli parçalanmakta, geleneksel cemaat ruhu zayıflamakta, bireyin kendi dindarlığını oluşturması bir gereklilik haline almaktadır. Bu ise dindar bireyin güçlü kılınması meselesinin önemi daha da arttırmaktadır.<sup>56</sup> Bu noktada özfarkındalık, özbilinç, özdenetim, özgüven gibi kavramlar daha da önemli hale gelmektedir. O sebeple din eğitimi süreçlerinin şahsiyetin tahakkuk ve tekâmülünü merkeze alan bir anlayışa evrilmesi lüzumu vardır.

İslam dini bireyselliğe imkân tanımakta hatta toplumu da tamamen göz ardı etmemek koşuluyla bunu teşvik etmektedir. Ancak İslam dini hiçbir zaman Batı tarzı bir bireyciliği tasvip etmemektedir. İslam'da birey denince kastedilen "bencil birey" değil "özne birey"dir.<sup>57</sup> Modern toplumda yaşam ve söz hakkına sahip olmak için güçlü dindar bireylerin yetiştirilmesi öncelikli meselemiz olmak durumundadır. Zira kalabalıklar içinde yalnızlaşan, geleneksel sosyal denetim araçlarının desteğinden mahrum kalan ve sürekli olarak algı ve isteklerini yönetme noktasında talepkâr uyanlarla karşılaşan modern dönemin dindarı bütün bunlarla birey olarak mücadele verebilecek bilgi, beceri ve yetkinliğe sahip olmak durumundadır. Bunun başlangıç noktası ise kendini tanımaktan geçmektedir. Dinî boyutu da dikkate alarak kendini tanıyan ve kendini bütünleyen bir dindar; kendine saygı duyma, hayatına anlam katma ve aksiyon üretme noktasında önemli bir eşiği aşmış demektir. Zira şahsiyet bütünlüğünü sağlayan derin tefekkür yüksek aksiyonları doğurma istidadındadır.<sup>58</sup>

Ezcümle, din eğitimi bilimi kişinin kendine yönelik ölçülü ve bütünlüklü bir bilinç düzeyine, daha yerinde bir ifadeyle şümüllü bir benlik şuuruna ulaşmasına katkı sunacak temel bir disiplin olarak görülmeli; bu yönüyle modern insanın yaşadığı anlam krizinin çözümünde etkin bir araç olarak değerlendirilmelidir. Dinin referans verdiği fitrata ve fitrî benliğe dönüş modern insanın yeniden kendiyi tanıyıp kılınması; kendi tabii ve güvenli sınırlarına dönerek tekâmülünü araması noktasında önemli imkân ve fırsatlar içermektedir.

#### **Etik Beyan/ Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğunu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiğini beyan ederim.

I declare that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

#### **Finansman/Grant Support**

Bu çalışma için finansal destek almadığımı beyan ederim.

I declare that this study has received no financial support.

<sup>55</sup> Zübeyr Nişancı, "Modernleşme dindarlığı azaltmadı".

<sup>56</sup> Muhammet Şevki Aydın - Cemil Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi* (Ankara: Nobel, 2015), 28-29.

<sup>57</sup> Aydın - Osmanoğlu, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, 29.

<sup>58</sup> H. Mahmut Çamdibi, *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003), 53.

## Kaynakça | References

- Aruç, Numan. "İbn Rüşd". *Klasik İslam Eğitimcileri*. ed. Mustafa Köylü - Ahmet Koç. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Aydın, Muhammet Şevki - Osmanoğlu, Cemil. *Kültürlerarası Din Eğitimi*. Ankara: Nobel, 2015.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Çamdibi, H. Mahmut. *Din Eğitiminde İnsan ve Hayat*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2003.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus, 2019.
- Garaudy, Roger. *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*. İstanbul: Timaş, 2019.
- Geçtan, Engin. *Psikanalizm ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1998.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. thk. Ergün Baylan. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2009.
- İkbal, Muhammed. *Benliğin Sırları*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2018.
- James, William. *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- Jung, Karl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. İstanbul: İlhan Yayınları, 1999.
- Kılıç, Sadık. *Benliğin İnşası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Kısa, Cihad. *Carl Gustav Jung'da Din ve Bireyleşme Süreci*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005.
- Lahbabi, M. Aziz. *İslâm Şahsiyetçiliği*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1972.
- Levin, Jerome D. *Theories of the Self*. Washington: Hemisphere Pub. Co, 1992.
- Mehmedoğlu, Yurdağül. *Erişkin Bireyin Kendilik Bilinci*. İstanbul: DEM Yayınları, 2005.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "2023 Eğitim Vizyonu". Erişim 14 Mart 2021. [http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023\\_EGITIM\\_VIZYONU.pdf](http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf)
- Nişancı, Zübeyr. "Modernleşme dindarlığı azaltmadı". <https://www.indyturk.com/node/338961/haber/modernle%C5%9Fme-dindarl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-azaltmad%C4%B1-yeni-ak%C4%B1m-herhangi-bir-dini-yap%C4%B1ya-ba%C4%9F%C4%B1-olmayan>
- Oyserman, Daphna vd. "Self, Self-Concept and İdentiy". *Handbook of Self and Identity*. 60-104. New York: The Guilford Press, 2012.
- Öz, Ayhan. *Din Eğitimi ve Birey Oluşun İmkani*. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2020.
- Özlem, Doğan. "Kaygı ve Tarihsellik". *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Kaygı Özel Sayısı)* 6 (1999), 13-40.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. London ; New York: Routledge, 2009.
- Sayar, Kemal. "Bir Değer Olarak Merhamet". *Değerler Eğitimi Uluslararası Konferansı*. 225-232. İstanbul: İstanbul Milli Eğitim Müdürlüğü, 2012.
- Sayar, Kemal. *Sufi Psikokojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Sorabji, Richar. *Self: Ancient and Insights About Individuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Soykan, Ömer Naci. "Varoluş Yolunun Ana Kavşağında: Korku ve Kaygı Kierkegaard ve Heidegger'de Bir Araştırma". *Doğu Batı Düşünce Dergisi (Kaygı Özel Sayısı)* 6 (1999), 41-62.
- Şenol, Mahmut. *Keşfini Bekleyen İnsan*. Ankara: Kadim Yayınları, 2010.
- Şeriati, Ali. *Kendini Bilmek*. Ankara: Endişe Yayınları, 1990.
- Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'da Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.
- Tillich, Paul. *İmanın Dinamikleri*. Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- Topçu, Nurettin. *İsyen Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi*. çev. Hülya Uğur Tanrıöver. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2014.

Yıldırım, Adem. *Eleştirel Pedagoji*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 53-71

## İslâm Hukuku'nda Paranın Devlet Otoritesi ile Bağlantısı -Metalden Dijitale Bir Değerlendirme-\*

The Connection of Money with State Authority in Islamic Law  
-An Evaluation from Metal to Digital-

**Nurten Zeliha ŞAHİN**

Doç. Dr. Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim  
Dalı

Asst. Prof., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Department of  
Islamic Law, Manisa/Türkiye

nurtenzeliha.sahin@cbu.edu.tr **ORCID:** 0000-0003-0341-6311

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Temmuz/July 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### **Atıf / Cite as**

Şahin, Nurten Zeliha. "İslâm Hukuku'nda Paranın Devlet Otoritesi ile Bağlantısı -Metalden Dijitale Bir Değerlendirme-". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 53-71.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1148135

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nurten Zeliha Şahin).

### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

\* Bu makale 17 Mayıs 2022'de gerçekleştirilen I. Salihli-Sart Para Kongresi'nde sunulan bildiriden geliştirilmiştir./ This article is the revised and developed version of the unpub-lished conference presentation entitled orally delivered at the 17 May 1st Salihli-Sart Money Congress.

## **The Connection of Money with State Authority in Islamic Law -An Evaluation from Metal to Digital-**

**Abstract:** Money has changed and evolved along with the advancements in technology. The process that started with commodity money has undergone a change and transformation towards more abstract money with digitalization. For this reason, anonymous coins that are not connected to any center and have a unique structure are being talked about today. The most frequently asked question for these decentralized currencies is how a stateless currency can be. How to legally control an area where there is no state monopolizing the legal regulations or how money can perform its functions in such an area has been some of the questions for which the answers are sought. These questions about money are not actually questions that are sought for answers only in this age. In Islamic law, the jurists also asked these questions for the coins in circulation in their own time. In this context, this study aims to evaluate the answers to these questions in terms of how they found answers in Islamic law from past to present. From this point of view, the theory of Islamic law, which reveals the connection of money with the state and social consensus, will also be able to explain the archetype of different perspectives in the approach of Islamic legists and economists towards cryptocurrencies. In this study, while the monetary theory of Islamic law is discussed in the context of historical classical views, it is also evaluated in the context of this theory whether crypto, which is one of the outputs of the decentralized structure created by the digital world, can be qualified as money.

**Keywords:** Islamic Law, Government, Money, Digital, Crypto

## **İslâm Hukuku'nda Paranın Devlet Otoritesi ile Bağlantısı -Metalden Dijitale Bir Değerlendirme-**

**Öz:** Para, teknolojideki gelişmeler ile birlikte değişmiş ve gelişmiştir. Mal para ile başlayan süreç dijitalleşme ile birlikte daha soyut paralara doğru bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Bu nedenle bugün için hiçbir merkeze bağlı olmayan anonim ve kendine özgü yapısı olan paralardan konuşulur olmuştur. Merkeziyetsiz yapıdaki bu paralar için en çok sorulan soru ise devletsiz bir paranın nasıl olabileceğidir. Yasal düzenlemeleri tekelinde bulunduran devletin bulunmadığı bir alanın, yasal olarak nasıl denetlenebileceği veya böyle bir alanda paranın fonksiyonlarını nasıl gerçekleştirebileceği, cevabı aranan sorulardan olmuştur. Paraya dair bu sorular aslında bu çağa ait cevabı aranan sorular değildir. İslâm hukukunda fakihler bu soruları kendi zamanlarındaki tedavülde olan paralar için de sormuşlardır. Bu bağlamda bu çalışma bu soruların cevabını İslâm hukuku zemini içinde dünden bugüne nasıl cevap bulduğu noktasında değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bakıldığı zaman İslâm hukukunun paranın devlet ve toplumsal uzlaşısı ile bağlantısını ortaya koyan nazariyesi, İslâm hukukçu ve iktisatçıların kripto paralara yönelik yaklaşımındaki farklı bakış açılarının arketipini de açıklayabilecektir. Bu çalışma ile İslâm hukukunun para teorisi tarihsel klasik görüşler bağlamında ele alınırken, dijital dünyanın ortaya çıkardığı merkeziyetsiz yapının çıktılardan birisi olan kriptonun para vasfı kazanıp kazanamayacağı da bu teori bağlamında değerlendirilmiş olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Devlet, Para, Dijital, Kripto

**Extended Summary:** With crypto money, the prerogative (right) of coining of the state has become an issue open to re-evaluation. Because cryptos have a decentralized structure. Decentralized peer-to-peer electronic payment system or crypto money, which is defined as internet money, digital money, virtual money, has brought to the agenda that something can become money by fulfilling the functions of money without a state. At this point, while evaluating the legitimacy of crypto money in Islamic law, the authority of the state to issue money has been an issue that needs to be determined. In this sense, this study aims to evaluate the connection of money with the state in the context of the

views on what elements should be included in order to attribute money to something in classical fiqh sources.

The first Islamic currency was the caliph Abdülmelik b. It was coinage by Marwan. With the state monopoly of emission money, prerogative (right) of coining money has taken its place among the duties of the state. Until this period, except for some legal regulations, the Byzantine gold coin (dinar) and the Sassanid silver coin (dirham) continued to be used. Until this period, except for some legal regulations, the Byzantine gold coin (dinar) and the Sassanid silver coin (dirham) continued to be used. For this reason, the issue of money minting has been accepted from the *masâlih-i mursale*.

How to provide trust and confidence in money in order to fulfill its functions has highlighted the authority of the state. In classical sources, the opinion that individuals can also mint money independently of the state authority belongs to Süfyân es-Savrî (d. 161/778) and Abu Hanîfe. However, this authority granted to individuals is limited so that if the society suffers from this, the minting of money can be monopolized by the state. The general opinion on this issue is that the power of minting and emission money belongs to the state. Because money is at the center of the law of transaction. In order for people not to be harmed, money must be stable and create trust in the society.

In the classical fiqh sources, there is a distinction between those who have the characteristics of money by nature due to its intrinsic value and those who gain the quality of money due to its widespread use in the society, or those who do not lose the quality of money. This distinction has also come to the fore in determining the cause of the prohibition on which the order to sell "gold for gold, silver for silver, equal and cash" in the hadith is based. Here, it is accepted that gold and silver retain their value even without the support of the state, and that they have the nature of money by nature. However, it has been the subject of different *ijtihad*s in terms of whether the *feşl* and *magşuş* coins, which are traded at the nominal value determined for them by the state, even though they are not a precious metal, gain the quality of money or not, especially whether they will be subject to the provisions of *riba*. The view that the nominal value of these coins can be subject to the provisions of *riba* when the nominal value is guaranteed by the state and the society uses them by attributing money to them, has acted from the fact that apart from those created as money, those made of other materials can also gain the quality of money. The opinion that the society can be subject to the rules of *riba* if the society accepts the money quality in these coins and the transactions are also used, is based on the customs of the society. Hanafi jurisprudence has come to the fore with the view that such a thing may be sufficient in a local custom, as in general custom, even though it has no intrinsic value, but is subject to monetary provisions. With the emergence of paper money, it has been accepted that its legitimacy was provided by the state authority behind it and the use of it by the public. It is seen that these two elements, which became evident in classical sources, are the same as the two elements determined by today's economists as the authority of the state behind something to be money and the people's acceptance of it as money.

Along with digitalization, the digitalization of money has brought new discussions about money to the agenda. Today, due to the technology on which cryptocurrencies are based, the possibility of a currency independent of the authority of the state has been opened to discussion, with its decentralized structure. From this point of view, it can be said that those who evaluate the issue act from the jurisprudence that there is a general consensus on the fact that the society characterizes something as money and that it is used as money in their transactions, and that even if the state withdraws its support after a while, it will not lose its money quality. It can be said that they act from *ijtihad* that there is a general consensus on the society's characterization of something as money and its use as money in their transactions, and that even if the state withdraws its support after this money after a while, it will not lose its money quality. Evidence of *ijtihad* in this direction that money

can come from anything is Hazrat Umar's attempt to make money from camel skin, and based on this, Imam Malik's opinion that the provisions of interest will be applied to whatever becomes money. It is seen that the ijthad in this direction is based on the distinction between those who have money characteristics by nature and those who do not have money characteristics by nature, but the society attributes money to it and uses it in transactions, and something gains the attribute of money. On the other hand, those who think that the existence of an authority behind money is necessary in order to prevent people from being harmed can be said to act as something will not qualify as money without the authority of the state. In particular, coins whose face value cannot be determined on the basis of intrinsic value must either be based on a metal with an intrinsic value of its own, such as gold or silver, or be the guarantor of the nominal value of the state. According to this view, due to the decentralized nature of crypto money, the uncertainty in its price can be eliminated by at least basing it on its intrinsic value, gold and silver, since there is no state authority behind it. The view that those who fulfill the function of money from cryptocurrencies can acquire the quality of money over time, considers it sufficient to have a general consensus that money fulfills its functions and to establish a general custom regarding its use in transactions. According to this view, if there is a general consensus in society about accepting something as a medium of exchange, unit of account, and value preservation (accumulation), then that thing may be subject to the provisions of money in terms of the community that accepts .

### Giriş

Para, insanların aile dışında ihtiyaçlarını karşılamak için aldığı karşılık ne vermesi gerektiğine dair sorunun cevabını ararken ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlanabilir. Paranın trampa ile başlayan sürecinin mal, madeni, temsilî, itibarî, kaydî ve kripto para şeklinde bir gelişim çizgisi takip ettiği görülmektedir. Paradaki bu değişim, paranın fonksiyonlarında da gelişimi getirmiştir. Mal paranın tarih sahnesine çıkışı ile para, değişim aracı olma fonksiyonunu kazanmış ve daha sonra tasarruf aracı olma yönü işlevselleşmiştir. Altın ve gümüş gibi madenlerden basılarak sikke şeklinde ortaya çıkışı ile para üçüncü bir fonksiyonu olan hesap birimi olma özelliğini elde etmiştir. Kâğıt paranın çıkışı ile birlikte ise paranın politika aracı olma yönü konuşulmuştur.<sup>1</sup> Paranın hem kendisinde hem de fonksiyonlarındaki bu gelişim, insanlığın teknolojiye geldiği aşamalar ile birlikte değişim ve dönüşümünü de bize göstermektedir. Bugün teknolojinin hızla gelişmesi ile birlikte daha soyut paralardan konuşulması da bunun bir göstergesidir. Artık bir şeyin para olarak işlev görmesi, paranın hangi maddeden üretildiği ile değil tarih boyunca gelişerek ve değişerek elde ettiği fonksiyonlarını yerine getirip getirmediği ile ölçülmektedir.<sup>2</sup>

Bugün teknolojinin gelişmesi ile dijital ortamda bulunan para biriminden söz edilir olması, nakdin olmadığı bir sürece doğru gidişin işaretidir. Nakit, somut, gerçek ve rasyonel bir nesnedir. Para ise soyut, kavramsal ve psikolojik bir olgudur.<sup>3</sup> Bu anlamda dijitalleşmenin birçok alana sirayet ettiği bir dünyada nakitsiz paraya doğru bir dönüşüm ve değişim söz konusudur. <sup>4</sup> Dijital para, genel olarak dijital ortamda mevcut bulunan para birimi olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Dijital para kendi içinde elektronik ve sanal olarak ikiye, sanal para da merkezileşme durumuna göre merkezi ve merkeziyetsiz şeklinde ikiye ayrılmıştır. Merkeziyetsiz yapı içinde kripto paralar tanımlanmıştır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Dursun Ali Yaz, *Paranın Yazılmamış Tarihi Antik Çağdan Geleceğe*, (İstanbul: Timaş Yay., 2020), 315-317.

<sup>2</sup> Cem Korkut, "İslâm İktisadında Para ve Para Politikası Uygulamaları", İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale I, ed. Cem Korkut, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 202), 4.

<sup>3</sup> Yaz, *Paranın yazılmamış Tarihi*, 297.

<sup>4</sup> Vedat Güven - Erkin Şahinöz, *Blokzincir Kripto Paralar Bitcoin Stoshi Dünyayı Değiştiriyor*, ( İstanbul: Kronik Kitap, 2021), 217.

<sup>5</sup> Hukuk Düzenlemeler ve Kamu İlişkileri Çalışma Grubu, *Blokzinciri Teknolojisi Terminoloji Çalışması* (İstanbul: Türkiye Bilişim Vakfı, 2019), 15.

<sup>6</sup> Ali İhsan Karacan - Esra Erişir Karacan, *Kripto Varlıklar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2021), 14,15.

Buna karşılık blokzinciri üzerinde üretilmiş olan kripto paranın dayandığı sistemin, dijital paradan farklı olması ile dijital para olarak tanımlanamayacağını ifade eden iktisatçılar vardır. Çünkü kripto para, dağıtık defter sistemi denilen merkeziyetsiz kayıt sistemi şeklinde tanımlanan blokzinciri teknolojisine dayandığı için arkasında herhangi bir otoritenin olmadığı otonom, anonim bir yapıya sahiptir.<sup>7</sup> Bu nedenle insanlık herhangi bir devletin veya kurumun arkasında bulunmadığı, damgasının yer almadığı bir paradan konuşmaya başlamıştır.

Lidyalılar paranın üzerine kendi damgalarını vurmadan önce de para, ödeme ve değişim aracı şeklinde kullanılmaktaydı.<sup>8</sup> Lidyalılar ilk defa devlet garantili standart parayı üretmişlerdi. Böylece, paranın yerine getirmesi gereken işlevleri ile birlikte şekli de önemli hale gelmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise ticaretin ve ekonominin hızla gelişmesi ile birlikte metal paranın korunması ve taşınmasındaki zorluğa ek olarak altın stoklarındaki kıtlık, herhangi bir mal değeri olmayan kâğıt paraya geçişi zorunlu kılmıştır. Kâğıt paranın yasal güvencesini sağlayan ise devletin güç ve otoritesidir. Bu anlamda kâğıt paranın meşruiyeti “devlet yoksa para da yoktur” şeklindeki algılayışın üzerine temellendiği söylenebilir.<sup>9</sup> Modern dönemde devletin izni ile para çıkartmayı ve para arzının kontrolünü merkez bankaları üstlenmiştir.<sup>10</sup> Böylece kâğıt paraların üzerinde yazılı olan nominal değerlerin güvencesi, devlet otoritesi adına merkez bankaları olmuştur. Çünkü karşılığında hiçbir değer unsuru olmayan, değişim değerini üzerinde yazılı olan nominal değerden alan paraya güven, onu çıkartana güven ile doğrudan bağlantılı hale gelmiştir.

Kriptonun merkeziyetsiz yapısı, devlet garantisi olmaksızın bir paranın olabilirliğini tartışmaya açmıştır. Bu da bir paranın arkasında gerçekten bir devletin, bir kurumun olması gerekir mi sorusunu gündeme taşımıştır. Bir başka ifade ile bir şeyin para olması için toplumsal sözleşme yeterli mi yoksa bir nesnenin veya metanın para olduğunu onaylayan veya para olarak onu ihraç eden bir otoriteye mi ihtiyaç olduğu sorusuna cevap aranır olmuştur. Bugün kripto para için sorulan bu soruların benzerini İslâm hukukçuları da kendi dönemlerindeki paralar için sorarak, parada istikrar ve güvenin nasıl sağlanması gerektiğine dair bir para politikası arayışı içine girmişlerdir.

Dünyada olduğu gibi ülkemizde de İslâm hukukunda para ve kriptoyu ele alan birçok tez ve akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların genelde kripto para ve onun özelinde Bitcoin'in İslâm hukuku açısından meşruiyet zeminini belirlemeye yönelik değerlendirmeleri içerdiği görülmektedir. Kripto para için cevaz vermeyenlerin argümanlarında genelde öne çıkan, düzenleyici bir otoritenin bulunmaması veya değerini sabitleyecek bir metale dayanmaması nedeni ile istikrarsız bir yapısının olduğu ve bundan dolayı da mal kaybı ile zarara uğrama gibi olumsuz sonuçların ortaya çıkabileceğidir. Bu görüşe karşılık toplumda bir şey para olarak kabul edilir ve bunun para olduğuna dair itimat ve güven oluşursa o zaman o şeyin para vasfı kazanabileceği argümanı bulunmaktadır. Her iki görüşün de klasik kaynaklarda yer alan fakihlerin icthadlarından dayanak bulması, bu açıdan İslâm hukukunun klasik para teorisinin bilinmesinin konuya açıklık kazandırması açısından önemli olduğu düşünülmektedir.

Bu çalışmada öncelikle İslâm medeniyeti tarihinde paranın seyri üzerinde durulmuştur. Klasik fıkıh literatüründe para tasnifi ve bu tasnifin dayandığı para anlayışı ortaya konulmaya çalışılmış ve paranın tedavüle girmesinde devletin rolü ve yetkisi üzerinden konu detaylandırılmıştır. Böylece bu çalışmada fıkıh klasik kaynaklarında para ile ilgili değerlendirme ve icthadların bugün kripto para özelinde merkezi olmayan dijital paraların yasal statüsünün belirlenmesine nasıl etki ettiğine dair genel bir bakışın ortaya konulması amaçlanmıştır.

<sup>7</sup> Emre Alkin, “Kripto Para - Blockchain - Anonimlik Para Piyasası”, erişim: 15 Haziran 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=5AQiGtfouJw>.

<sup>8</sup> Catherine Eagleton - Jonathan Williams, *Paranın Tarihi*, çev. Fadime Kahya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011),17.

<sup>9</sup> Yaz, *Paranın Yazılmamış Tarihi*, 182,183.

<sup>10</sup> Yaz, *Paranın Yazılmamış Tarihi*, 191.



## 1. İslâm Medeniyetinde Tedavüldeki Paralar

Hız. Peygamber Medine’de İslâm devletinin başkanı olarak Yahudiler karşısında kendi pazarını ve piyasasını oluştururken, yeni bir para birimi belirlememiş, o gün tedavülde olan Bizans’ın altın parası (dinar) ile Sâsânî’nin gümüş parasının (dirhem) kullanımı devam etmiştir.<sup>11</sup> Râşid Halifeler döneminde de bazı yasal düzenlemeler ile birlikte bu kullanıma devam edilmiştir.<sup>12</sup> Emevîler döneminde halife Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) ilk defa, para reformu ile müstakil olarak İslâm dinar ve dirhemlerini çıkarmış ve böylelikle para darbını devletin tekeline almıştır.<sup>13</sup>

Emevîlerde, altın darp yetkisi sadece halifeye tanındığından paralar hilâfet merkezinde basılmıştır. Bu nedenle istisnaların varlığı ile birlikte Abbâsîler’de de Me’mûn’a (ö. 218/833) kadar dinarların üzerinde darp yeri bulunmamaktadır. Me’mûn ile birlikte sadece merkezin görevi olmaktan çıkartılarak diğer bazı merkezlere de para basma yetkisi verilmiştir. Bu nedenle sikkelerin üzerinde darp yeri gösterilmiştir.<sup>14</sup> İslâm topraklarında tedavülde olan gümüş sikke ise dinarın aksine merkezin dışındaki yerlerde de basımı yapıldığından çok azı dışında dirhemlerin üzerine darphanenin adlarının konulduğu görülmektedir.<sup>15</sup>

İslâm topraklarında altın ve gümüş paralar dışında mağşûş paralar ve felsler de tedavülde olmuştur. Altın ve gümüş madeninin para olarak kullanışlı olabilmesi için çok az miktarda da olsa bakır gibi değersiz madeni bir katkı maddesi ile basılmış olması gerekmektedir. Ancak madeni paranın içine katılan katkı maddesi altın ve gümüşten fazla olursa bu para halis para olma özelliğini kaybedip, mağşûş para (katkılı para) ismini almaktadır. Bu işleme tağşîş adı verilmektedir.<sup>16</sup> Mağşûş terimi genelde bu paralar için kullanılır. Bunlar fels hükmünde paralardır.

İslâm’ın hâkim olduğu topraklarda geçerli olan diğer para birimi, bakır veya bronzdan basılan “fels” ismi verilen sikkelerdir.<sup>17</sup> Değersiz madenlerden basıldığı için felsler, değerli bir sikke olarak kabul edilmemiştir. Daha çok bugünkü bozuk parada olduğu gibi ufaklık para şeklinde kabul görmüştür. Felsin ortaya çıkma sebebi, ticari işlemlerde küçük paralara ihtiyaç duyulmasıdır. Örneğin müşteri dirhemden cüzleri ile bir şeyi satın almak istediğinde gümüş dirhemden bunu çıkarması mümkün değildir.<sup>18</sup> Bu nedenle felsler daha küçük ticari işlemler için kullanılmış ve ekonomi üzerinde etkileri az olmuştur. Felslerin basımı dinar ve dirhem gibi devletin tekelindedir. Fakat hükümdarlık hukukundan sayılmadığından tamamen mahallî idareler felslerin darbı konusunda serbest bırakılmıştır. Bu da ağırlık, boyut ve kıymet itibarı ile bölgeden bölgeye değişen felslerin ortaya çıkmasını getirmiş ve bu nedenle de hangi felsin hangi bölgede geçerli olacağı, basıldığı bölgeye göre değişmiştir.<sup>19</sup>

Fels ve mağşûş paraları dinar ve dirhemden farklı kılan, piyasa değeri yüksek iken içerdiği madenden dolayı kendi içsel değerinin düşük olmasıdır. Felslerin para olma değeri, kamu otoritesinin onlara verdiği değer veya insanların muamelelerinde kullanmaları ile verdikleri değer, sözleşmelerde belirlenen kıymet kadar olduğundan dolayı itibarı paraya daha yakın kabul edilmiştir.<sup>20</sup> Fakihler mağşûş paraları ve felsleri, urûz –menkul mal- hükmünde kabul etmişler ve

<sup>11</sup> Makrîzî, “el-Nukud el-kadime ve’l-İslâmiye”, çev. İbrahim Artuk, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 17/67 ( Temmuz 1953 ), 371.

<sup>12</sup> Rıfat Uslu, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 25/1 ( Nisan 2014 ), 31.

<sup>13</sup> Fatih Erkoçoğlu, “Abdülmelik b. Mervân’ın Para Reformu”, *İstem*, 4/8 (Aralık 2006), 175, 176, 182.

<sup>14</sup> Halil Sahillioğlu, “Dinar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994) 9/352, 353.

<sup>15</sup> Halil Sahillioğlu, “Dirhem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/370.

<sup>16</sup> Beşir Gözübenli, “İslâm Hukuk Kültüründe Para” Para, Faiz ve İslâm Tartışmalı İlimi Toplantı 03.03.1984- 25-27.05.1984, haz. İsmail Kurt ( İstanbul : Ensar Neşriyat - İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2015), 98.

<sup>17</sup> İbrahim Artuk, “Fels”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 12 / 310.

<sup>18</sup> Küçük Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm* ( Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003/1423), 1/117.

<sup>19</sup> Artuk, “Fels”, 310.

<sup>20</sup> Zebîdî, *et-Tecridü’s-şarîh li-eḥâdişil-Câmi’i’s-şâhih, Mütercimi ve Şârihi*, Şerh, Kamil Miras, 4.baskı, ( Ankara: Başkanlık Basımevi, 1978) 74.

onların para şeklinde kullanımını ayrıca istilâhen kabulüne bağlı kılmışlardır.<sup>21</sup> Bu nedenle fels ve mağşûş paraların para vasfı kazanmasında iki etken öne çıkmaktadır. Birincisi, devlet tarafından tedavüle sokulması, ikincisi, muamelelerde para olarak kullanımı ile ilgili genel bir kabulün varlığıdır. Bu da yasal otoritenin ve örfün birlikte bir şeye para vasfı vermedeki rolünü ortaya çıkarmıştır.<sup>22</sup>

## 2. Klasik Fıkıh Kaynaklarında Para Sınıflandırması

Klasik fıkıh eserlerinde para genelde yaratılıştan -hilkaten- ve insanların para olarak benimsemesi -istilâhen- şeklinde ikili bir tasnife tabi tutulmuştur.<sup>23</sup> Buna göre İslâmî ilimlerde paranın yaratılıştan bu vasfının bulunduğu ve bir şeyin semen olarak kabulünde toplumsal uzlaşının da yer aldığına dair iki görüş bulunmaktadır.<sup>24</sup>

### 2.1.Hilkaten Para

Klasik kaynaklarda bağlamına göre “nakdân” veya “nakdeyn” olarak geçen altın ve gümüş ve bu iki metale dayanan dinar ve dirhem sikkeler, hilkaten yani kendi özünde para vasfının bulunduğu iki maden kabul edilmiştir. O dönemde geçerli olan para biriminin altın dinar ve gümüş dirhem olması ile birlikte Kur’an’da dinar ve dirhem borç ödeme aracı<sup>25</sup> mübadele aracı,<sup>26</sup> ve tasarruf aracı<sup>27</sup> şeklinde geçmesi, altın ve gümüşün para vasfı ile yaratıldığı veya semenlerin aslının bu ikisinin olduğu ön kabulünü getirmiştir. Buna göre altın ve gümüş, külçe halinde ve bunlardan kesilen dinar ve dirhemler de yaratılıştan paradır.<sup>28</sup> Çünkü altın ve gümüş değerini devletin gücünden değil kendi içsel varlığından, bir başka ifadeyle madenî değerinden almaktadır. Bu nedenle altın ve gümüş sikkelerin piyasada para şeklinde kullanımı tedavülden kalksa da tasarruf aracı olma yönü ile geçerliliği devam etmektedir.<sup>29</sup>

Klasik kaynaklarda neyin semen olduğuna dair değerlendirmelerin daha çok ribânın illeti bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bir şeye semeniyet vasfı verenin ne olduğu ile ilgili olarak iki görüş öne çıkmaktadır. Birinci görüş, sadece altın ve gümüşte semeniyet vasfını kabul eder. Şâfiîler altın ve gümüşteki faizin illetini belirlerken bu iki madenin para olma vasfını “galibiyetle semen cinsi” olarak tanımlamışlardır. <sup>30</sup> Mâlikî mezhebinin meşhur görüşü de bu yöndedir.<sup>31</sup> Bu görüşe göre semen özelliği altın ve gümüşün özünde olduğu için semeniyet vasfı da sadece bu ikisine aittir. Bu nedenle semeniyet vasfı kâsır illettir ve diğer paralar buna kıyasla semen kılınamaz.<sup>32</sup> Bu gruptaki alimler, fülûs veya başka herhangi bir eşyayı, semen vasfının sadece altın ve gümüşe mahsus olduğunu kabul ettikleri için para olarak görmezler. Dolayısıyla, ribâ ve sarf ile ilgili paraya ilişkin bütün ahkâm altın ve gümüşle sınırlı iken fülûs, urûz hükmündedir.<sup>33</sup>

<sup>21</sup> İbn Âbidîn, *“Tenbih’ür-rükûd alâ mesâil’in-nükûd”, Resâil-i İbn Abidîn*, (İstanbul: y.y., 1319) 2/62; Gözübenli, “İslâm Hukuk Kültüründe Para”, 99.

<sup>22</sup> Korkut, “İslâm İktisadında Para”, 10.

<sup>23</sup> Vehbe ez-Zühaylî, *el-Muamelatü'l-maliyyeti'l-muasıra* ( Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2016/1437), 149,150

<sup>24</sup> Muhammad Aslam Haneef - Emad Rafiq Barakat, “Must Money Be Limited to Only Gold and Silver? A Survey of Fiqhi Opinions and Some Implications” *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 19/ 1, (2006), 24.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/75.

<sup>26</sup> Kehf, 18/19.

<sup>27</sup> Âl-i İmrân, 3/14; Tevbe, 9/34.

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts) 3/ 20, 21; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik fi şerhi Kenzi'd-dekâ'ik*, (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314) 4/135.

<sup>29</sup> Abdulaziz Bayındır, “Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.2 (Nisan 2000), 35.

<sup>30</sup> Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.) 9/493; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Bayrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1418) , 2/34.

<sup>31</sup> Haraşî, *el-Haraşî 'alâ Muhtaşarı Halîl* ( Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1617), 5/56.

<sup>32</sup> İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 12/.115; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, 9/490

<sup>33</sup> Haneef - Barakat, “Must Money be Limited to Only Gold and Silver?”, 25.

İkinci görüş, altın ve gümüşü mutlak semen olarak kabul eder. Bu görüşe göre semen vasfı sadece altın ve gümüşle sınırlı değildir. Mâlikî mezhebinin diğer bir görüşü bu yöndedir.<sup>34</sup> Mâlik b. Enes (ö. 179/795) Müdevvene'de, şayet insanların aralarında deriyi kullanıma sokup ondan sikkeler üretselerdi, bu sikkelerin altın ve gümüş ile eşdeğer olarak satılmasını kerih gördüğünü<sup>35</sup> ifade eder. Bu ictihattan hareket eden fakihler açısından neden üretilirse üretilsin altın ve gümüş gibi semen işlevi gören nesne veya metal, ribevî mallar arasında sayılmalıdır<sup>36</sup> Ribâ illetinin sadece altın ve gümüşle sınırlı olmadığı kabul edilirse, toplumda para olarak kabul edilen her şeyin faiz illeti içine dâhil edileceği sonucu ortaya çıkmaktadır.<sup>37</sup>

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile talebesi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) felsleri sayı ile alınıp satılan mal kabul eder. Bu nedenle sayı ile alınıp satılan mallar gibi bir fels ile iki felsin satılmasını caiz görürler. Çünkü felsler, semeniyet vasfı taşımadığı için peşin olması şartı ile ribe'l-fadl gerçekleşmez.<sup>38</sup> Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, felsleri diğer misli mallar gibi akdin iki tarafının, akitte semen olarak kabul etmesi ile para vasfını taşıyacağı görüşündedir. Onlara göre akitlerde her iki tarafın semen olarak kabul ettiği şey paradır, etmedikleri şey ise para değildir.<sup>39</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805) felsleri râic oldukları müddetçe dinar ve dirhem hükmünde kabul etmiştir.<sup>40</sup> Çünkü alışverişte istenilen felsler ile ödeme yapılabildiği için, paranın tayin ile taayyün etmeme özelliği felsler için de geçerli olmaktadır<sup>41</sup> Mehmet Erkal, râic felslerin ilk defa Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî tarafından altın ve gümüş hükmünde kabul edildiğini, daha sonra bu görüşün Buhara ve Semerkand alimleri tarafından savunulduğunu ve fakihlerin itibarî değeri halk tarafından kabul edilmiş paralarda faizin her iki çeşidinin cereyan edeceğine dair fetva verdiklerini ifade eder.<sup>42</sup>

Altın ve gümüşün yaratılıştan para olması ile birlikte diğer nesne veya metallere de para vasfı verilebileceğine dair görüşün hukuki dayanağında en çok kullanılan delil, kaynaklarda nakledilen Hz. Ömer'in (ö. 23/644) deve derisinden dirhem yapmak istediğine dair rivayettir. Aynı rivayette ashabın, deve kalmayacağına dair kaygılarını dile getirince Hz. Ömer'in bu fikrinden döndüğü yer almaktadır.<sup>43</sup> Hz. Ömer'in bu teşebbüsü, altın ve gümüş dışında başka bir nesneden para yapmanın kabul edilebilir olduğu düşüncesinin temel hukuki dayanaklarından birisini oluşturmuştur. Bu görüşte olan fakihler, neyin para vasfı taşıyabileceği konusunu daha çok mesâlih-i mürseleden kabul etmiştir.<sup>44</sup> Bugün için kripto paranın meşruiyeti ile ilgili değerlendirmelerde Hz. Ömer'in sonuçsuz kalan bu teşebbüsü ile İmam Mâlik'in bu yöndeki ictihadının öne çıktığı görülmektedir. Kripto paranın İslâm'ın para anlayışı ile çelişmediğini kabul eden araştırmacılar görüşlerini genelde Hz. Ömer'in para ile ilgili sonuçsuz kalan bu girişimi ile delillendirmektedir.

Bir şeyin para vasfını yaratılıştan getirdiğini kabul eden ictihad açısından, paranın genelde altın ve gümüş olması ya da bu iki meta ile desteklenmesi gerekir. Bu görüşe göre adil bir para sistemi için ya kendi içsel değerinden dolayı para vasfı olmalı ya da böyle bir metala dayanmalıdır. Bu iki şarttan biri bulunmuyorsa o zaman itibarî parada olduğu gibi kullanımı devlet tarafından

<sup>34</sup> Haraşî, *el-Haraşî 'alâ Muhtaşarı Hâil*, 5/56.

<sup>35</sup> Sahnûn *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415), 3/5.

<sup>36</sup> Alpaslan Alkış, "İslâm Hukukunda Faizin İletisi", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31, (Haziran 2018), 131.

<sup>37</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to Only Gold and Silver?", 27.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanai'*, thk. Ali Muhammed Muavvaz - Adil Ahmed Abdülmevcut, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424) 7/64.

<sup>39</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 12/183,184; Hasan Kayapınar, "Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/1, (Haziran 2021), 265, 266.

<sup>40</sup> Serahsî, *el-Mebcut*, 12/183,184; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakaik*, 4/90,91.

<sup>41</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, nşr. Mehmet Boynukalın, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012/1433), 3/8,9

<sup>42</sup> Mehmet Erkal, "Madenî Para, Banknot ve Kâğıt Para", *Para, Faiz ve İslâm*, 181

<sup>43</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Dimeşk: Vizerâtü's-Sekâfe, 1997), 533.

<sup>44</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to" 28.

meşrulaştırılmalıdır.<sup>45</sup> Bu bağlamda kripto paranın içsel değeri olmadığından dolayı para vasfı taşımadığı, bu vasfı kazanabilmesi için arkasında altın gibi içsel değere sahip olan bir metala dayanması ya da devlet otoritesi tarafından çıkartılması veya meşrulaştırılması gerektiği ileri sürülmektedir.<sup>46</sup> Ancak o zaman değişim aracı ve hesap birimi olabilmesi için kripto para, istikrarlı bir yapıya sahip olabilecektir. Bu görüşü savunanlar açısından altın ve gümüş, yaratılıştan para olması yönü ile diğer emtialardan daha istikrarlı görülmektedir.<sup>47</sup> Bu bağlamda Adam Abdullah, klasik İslâm perspektifinden bakıldığı zaman İslâm'da paranın kesin olarak bir madeni para teorisi olduğunu ifade etmektedir. Bu teorinin merkezinde ise Kur'an'da dürüstlük ve adaletin açık bir şekilde vurgulanması yer almaktadır. Dürüstlük ve adaletin para teorisinde uygulanma şekli, paranın istikrarının sağlanmasıdır. Çünkü para istikrarsızlık adaletsizliği, sebepsiz zenginleşmeyi ve haksız kazancı getirecektir. Para da istikrar ancak kendi içsel değerinden dolayı para vasfı taşıyan altın ve gümüşle gerçekleşebilecektir.<sup>48</sup>

Bu görüşe karşılık, altın ve gümüşün ideal para birimi olmadığını ifade eden karşıt bir görüş bulunmaktadır. Zubair Hasan, paranın başlangıcının sosyal bir sözleşmeye dayandığını ifade eder. Paranın ne olduğu değil ne yaptığı önemlidir. Burada ana amaç, iki şey birbiri ile takas edilirken birini satma, diğerini de satın almaya ayırma ile ilgilidir. Bu anlamda paranın herhangi bir dini içeriği yoktur.<sup>49</sup> Ona göre konuyla ilgili fikhî tartışmalar, dönemindeki iktisadi işleyiş ile bağlantılıdır.<sup>50</sup> Ahmet Şuayb Gündoğdu da, İslâm hukukunda ribâ, garar ve meysir bulunmadığı müddetçe her şeyin paraya dönüştürülebilir olduğunu ifade eder.<sup>51</sup> Bu grupta olan fakihler altın ve gümüşün para olma vasfını reddetmezler. Ancak delilleri, paranın altın ve gümüşle sınırlandırıldığı şeklinde yorumlamazlar. Ayrıca, "zorluğu kaldırmak" ve "ibâha ilkesi" gibi genel ilkelerden hareketle, parayı sadece altın ve gümüşle sınırlı görmenin faydalı olmayacağı kanaatindedirler. Çünkü para ile ilgili konular, mesâlih-i mürsele kategorisine girer. Bu nedenle toplumun maslahatına uygun olduğu takdirde altın ve gümüş dışında da para birimlerini kabul etmek mümkündür.<sup>52</sup>

## 2.2. İstılâhen Para

İstılâhen, ilk konulduğu yerden nakledilen şeyin ismi ile bir şeyin isimlendirilmesi konusunda bir topluluğun ittifak etmesi anlamına gelir.<sup>53</sup> Buna göre ıstılâhen para ile insanlar arasında herhangi bir şeyin değişim aracı, değer ölçüsü (hesap birimi) ve değer muhafazası (birikim) aracı olduğuna dair bir uzlaşının varlığı kast edilmektedir. Bu tanıma göre altın dinar, gümüş dirhem, bakır fülûs, kâğıt para gibi insanların muamelelerinde para olarak kullandığı her şey, ıstılâhen kavramı içine girer.<sup>54</sup> Fakat klasik kaynaklarda altın ve gümüş yaratılıştan para kabul edildiği için ıstılâhen para genelde fels ve mağşûş paraların semen özelliğinin olup olmadığını belirlemede kullanılmıştır.

Fakihler bir şeyin ıstılâhen para vasfını koruyup korumadığını, o şeyin râic olup olmadığı ile ölçmüşlerdir. Önceki kısımda değinildiği gibi Muhammed eş-Şeybani'ye göre felsler râic yani semen

<sup>45</sup> Muhammad Hanif, "Developing a Fair Currency System", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 12/3, (2020) 340

<sup>46</sup> Irene K. F. Kirchner, "are Cryptocurrencies Halâl? on The Sharia-Compliance of Blockchain-Based Fintech", *Islamic Law and Society*, 28/1-2 (2020) 16,18.

<sup>47</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to", 30.

<sup>48</sup> Adam Abdullah, "Classical Islamic Perspectives on Monetary Theory", *Journal of King Abdulaziz University*, 35/1, (January 2022), 4.

<sup>49</sup> Zubair Hasan, "Money Creation and Control from Islamic Perspective" *Journal of Islamic Business and Management*, 1/1, (2011), 65.

<sup>50</sup> Zubair Hasan, "Ensuring Exchange Rate Stability: is Return to Gold ( Dinar ) Possible?", *Journal of King Abdulaziz University*, 21/1 (January 2008), 7.

<sup>51</sup> Ahmet Suayb Gündoğdu, *a Modern Perspective of Islamic Economics And Finance* ( Bingley: Emerald Publishing Limited, 2019), 41.

<sup>52</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to" 28, 29

<sup>53</sup> Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, ( Kahire: Dârü'l-Fazile , ts.), 27

<sup>54</sup> Zühayli, *el-Muamelatü'l-maliyyeti'l-muasira*, 149-150.

olarak tedavülde olması şartı ile para vasfı kazanır.<sup>55</sup> Bir paranın râic olmasının anlamı, muamelelerde kullanma konusunda genel kabulün varlığı ile bu konuda genel bir örfün inşa edilmesidir. Bu nedenle toplumda kendi değerinin üstünde değer ölçüsü ve değişim aracı olduğuna dair bir uzlaşının oluştuğu metaller, ıstılâhen para olarak tanımlanmıştır.<sup>56</sup>

Felsler ve mağşûş nakitlerin para vasfı kazanması için gerekli olan şart, ülkenin bütün topraklarında râic olmasıdır. Buna göre râic olma, genel örf tabidir. Fakat Buhara ve Semerkand Hanefi fakihleri, kendi bölgelerinde mağşûş olan "idâli ve gatârife" paralarının râic hale dönüştüğü için altın ve gümüşte olduğu gibi ribâ illetinin geçerli olduğuna dair fetvası, râic olmanın örf-i hâssa da tabi kılınabileceği şeklinde bir hukuki sonucu ortaya çıkarmıştır.<sup>57</sup> Bu çalışmanın ileri bölümlerinde ifade edileceği şekli ile kripto paraların bir bölgede para olarak kullanımı örf haline dönüşürse o bölge için semen hükümlerine tabi olabileceğine yönelik görüşün dayanaklarından birisinin, bu icthadın oluşturduğu görülmektedir. Fakat bir şeyin râic olmasının toplumun genel kabulüne bağlı olması gerektiğini ifade eden fakihler açısından, bir yörede bir şeyin para olarak kabulünün onu ıstılâhen para haline dönüştürmeyeceğidir. Bütün beldelerde semen olarak revaç bulunduğu zaman ancak para vasfı kazanacaktır.<sup>58</sup>

Bir şeyin revaçta olması ile nakit olarak kabulü için iki ölçüt öne çıkmaktadır. Birincisi toplumun onu nakit olarak kullanmadaki kabulünün ve tanınmasının derece aralığıdır. Buna göre bir şeyin değişim aracı şeklinde kullanımının toplumda genelleşmesi, örf haline gelmesi için belli bir sürecin geçmesi gerekir. İkincisi para olarak kabul edilecek olan şeyin fonksiyonlarını yerine getirdiğine dair güvenin boyutudur. Bunun için de bir şeyin değişim aracı, hesap birimi, değer muhafazası (birikim) aracı olduğuna dair toplumun genelinde bir güven ve itimadın oluşması gerekir.

Kendi içsel değerinden dolayı para vasfı kazanan metaller, değişim aracı olma vasfını kaybetse bile tasarruf aracı olma vasfını devam ettirdiğinden dolayı özellikle bu tartışma nominal değerini kendi içsel değerinden almayan paralar için olmuştur. Bu nedenle klasik kaynaklarda bu tartışma fülûs ve mağşûş paralar için yapılırken daha sonra kâğıt paralar ve şu anda kripto paralar için yapılmaktadır. Buna göre eğer bir şeyin kendi içsel değeri ile nominal değeri eşit değilse o zaman onun para vasfı kazanmasında iki unsur aranmıştır. Birincisi toplumun, üzerindeki yazılı miktardaki değerinden, mal ve hizmetleri satın almada onu kullanmayı örf haline dönüştürmesidir. İkincisi de nominal değerinin garantörü olan bir güç ve otoritenin bulunmasıdır. İşte bu güç ve otorite olarak devlet öne çıkmaktadır.

### 3. Para Çıkartmanın Devletin Yetkisinde Olması

Bu alanda çalışma yapan iktisat tarihçilerine göre para öncelikle bir ödeme aracı şeklinde ortaya çıkmış, daha sonra pazarlarda değişim aracı olarak kullanılmıştır. Devletlerin ise para yaratma sürecini ele geçirmeleri, para arzında tekel oluşturmaları daha sonraları gerçekleşmiştir.<sup>59</sup> Devletin para basımını tekeline alması ile yasal olan ve olmayan para ayrımı ortaya çıkmıştır. Buna göre hukuki açıdan paranın tanımlanabilmesi için, devlet tarafından tedavüle sokulmuş olması gerekir.<sup>60</sup>

Klasik dönemde para basımında yetkinin devlette olması ile ilgili iki neden öne çıkmaktadır. Birincisi, para devletin egemenlik alanından sayılmıştır. İkincisi devlet, madeni para döneminde paradaki altın veya gümüş oranını garanti ederek toplumda, tedavülde olan paraya yönelik güven

<sup>55</sup> Reyyan Tefik Halil, *Nazariyyetü'n-nukûd fi'l-fikhi'l-İslâmiyyi'l-mukâren*, (Amman: Darü'l-Feth, 2014/1435) 139,140

<sup>56</sup> Necmeddin Güney, "İslâm Hukukunda Para", *İslâm İktisadında Para*, 37, 38

<sup>57</sup> Zeylâi, *Tebyînü'l-ḥakā'iq*, 4/141: Abdurrahman Candan - Halil İbrahim Yaşlak, "Bitcoin Örneği Üzerinden Fıkhın Kripto Paralara Bakış Açısı", *İslâm İktisadında Para*, 280.

<sup>58</sup> Muhammed Tefik Ramazan Buti, *el-Büyu'ü's-şai'a ve eseru davabiti'l-mebi' ala şer'iyetiha*, (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010/1431) 342.

<sup>59</sup> Şevket Pamuk, *Osmanlı imparatorluğunda Paranın Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994 ), 1, 2.

<sup>60</sup> Adalet Canlı Akbaş, *Kripto Para Basımı ve Devlet Otoritesi*, (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık A.Ş.2021 ) 112,117.

sağlamaktadır.<sup>61</sup> Aslında bir şeyi para kılan en önemli unsur, insanların muamelelerinde kullanmada ona itimat etmesi, güvenmesidir. Bunun için de devlet para darbını tekeline alarak tedavülde olan paraya güven ve itimatı tesis etmektedir. Altın ve gümüş gibi değerli madenlerden olan paralar, otorite onu para olarak kabul etmediği zaman gerçek değerine dönmekte, maden olarak değerini korumaktadır. Fakat değerli bir madenden olmayan felslerin, kâğıt paraların değeri, dayandığı otoritenin ona verdiği değer ile bağlantılıdır. Bu nedenle değerli bir madenden olmayan paraya güvenmek için otoriteye güvenmek gerekir. Çünkü paranın değeri kendisinden değil onu çıkartan otoritenin verdiği değerden kaynaklanmaktadır. Bu tür paraların dolaşımdan kalkması veya otoritenin ona değer atfetmemesi halinde hiçbir değeri kalmamaktadır.<sup>62</sup>

Klasik fıkıh kaynaklarında para basma yetkisinin devlete aidiyeti ile ilgili bir görüş, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ile Ebû Hanîfe'ye aittir. Bu ictihada göre devlet otoritesinden bağımsız olarak fertlerin de para basması caizdir.<sup>63</sup> Adnan Hâlid Türkmani, Ebû Hanîfe'nin bu görüşünün iki şarta bağlı olduğunu ifade eder. Birinci şart, para arzının dini değerlere aykırı olmaması, ikincisi ise ümmete yani topluma zarar vermemesidir. Zarar verilmesi veya çıkma olasılığı yüksek olması halinde para basma yetkisi devlete geçer.<sup>64</sup>

Cumhur fukahaya göre ise devletin yetkili kıldığı kişi/kurumlar dışında para çıkarmak caiz değildir.<sup>65</sup> Ebû Yûsuf, para basmanın devletin yetkisinde olduğu görüşündedir.<sup>66</sup> Hanefilerde fetvaya esas olan görüş, darphane dışında paranın basılmasının kerih olduğu yönündedir.<sup>67</sup> Klasik kaynaklarda geçen para basmanın devletin yetkisinde olduğunu belirten görüşler doğrultusunda sultandan başkasının para basması kerih görülmüş, sultanın izni olmadan para basmak men edilmiş ve fetvaya esas olan görüşün bu olduğu kabul edilmiştir.<sup>68</sup> Klasik kaynaklarda para basımının devletin yetki alanı içinde kabul eden görüşün, sultanın, devlet ve fertlerden zararı uzaklaştıracağına ve muamelelerde adaletin bu şekilde gerçekleşeceğine dayandıkları görülmektedir.

İkinci görüşü savunanlara göre para basmanın belli şartları vardır. Birincisi, para basma sadece devlet başkanına ait bir yetkidir. Kamu ve özel maslahata zarar vermeksizin adaletin gerçekleşebilmesi için para basma devletin görevi içinde kabul edilmiştir.<sup>69</sup> İslâm hukukçuları devlet başkanından başkasının saf dahi olsa dinar ve dirhem bastırmasını mekruh veya yasak kabul etmiştir. Bu nedenle izinsiz para basımlarında devletin ta'zîr yetkisi bulunmaktadır.<sup>70</sup> Zerkeşi (ö. 794/1392), darphane dışında veya başıboş, gözetimsiz para çıkarmanın ta'zîr cezasını gerektireceğini belirtir.<sup>71</sup> Devletin para basmaya yönelik ikinci görevi ise ihtiyaç kadar basmasıdır.

<sup>61</sup> Güney, "İslâm Hukukunda Para", 41.

<sup>62</sup> Bayındır, "Başlangıçtan Günümüze Kadar", 31.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 531.

<sup>64</sup> Adnan Hâlid Türkmani, *es-Siyasetü'n-nakdiyye ve'l-masrafiyye fi'l-İslâm*, (Amman: Müessesetü'r-Risâle, 1988) 68.

<sup>65</sup> Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkı ( Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421), 181; Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an (metn)i'l-İknâ'*; (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403), 2/232; Mâverî, *Teshîlü'n-naẓar ve ta'cîlü'z-zafer* (Beyrut: Dârü'l en-Nahza el-Garbiyye, 198), 254; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaķn*, (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423) 2/119; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, (Medine: Vezaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad , 2004/1425), 29/469; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427) 6/429.

<sup>66</sup> Ömer b. Muhammed es-Senâmî, *Nisabü'l-ihtisab*, thk. Merizen Saîd Merizen Asiri, (Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmii, 1406/1986), 231.

<sup>67</sup> *el-Fetâva'l-Âlemgriyye*, i'dad Burhanpurlu Şeyh Nizam, ( Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310) 3/215.

<sup>68</sup> Mustafa b. Sa'd b. Abdeh es-Suyûtî er-Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, (Dimeşk: Kütübi'l-İslâmiyye, ts.) 3/185

<sup>69</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Beyrut: Dârü'l-Kalem1981) 526

<sup>70</sup> Ali Keleş, "İslâm'a Göre Para Politikası Kavramı" (Tarihi Bir Bakış ve Günümüzle Mukayese)", *İLAM Araştırma Dergisi* 2/2, (Temmuz-Aralık1997), 113

<sup>71</sup> Bedreddin ez-Zerkeşi, *Habâya'z-zevâyâ*, thk. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1986/1406, 138.

Bu sedd-i zerâi' ilkesine dayanır. Üçüncüsü, çıkarılan paranın kaliteli olmasıdır. Çünkü mağşuş para, parayı bozarak hak sahiplerine zarar verme söz konusudur.<sup>72</sup>

Muhammad Umer Chapra, Müslüman hukukçuların neredeyse oybirliğine yaklaşacak çoğunluğunun itibarî parayı para olarak kabul ettiklerini ifade eder. Fakat bu herkesin para basabileceği anlamına gelmemektedir.<sup>73</sup> Aynı şekilde İslâm hukukçularının uzlaşî noktasına gelebilecek bir çoğunluğa göre, paranın işlevlerini etkin bir şekilde yerine getirebilmesi için istikrarlı bir değere sahip olması gerekir. Bunun için de para birimi yetkili makam tarafından çıkarılmalıdır. Fakihlerin istikrara yaptığı bu vurgunun, Kur'an'ın tüm değer ölçülerinde dürüstlük ve hakkaniyet üzerindeki açık ifadesinden kaynaklandığı söylenebilir.<sup>74</sup> Yoksa devletin para çıkarma yetkisinin nassa değil mesâlih-i mürseleye dayandığı ifade edilmişti.<sup>75</sup> Özellikle klasik fıkıh kaynaklarında bu bağlamda değerlendirme, alışverişlerde mağşuş paradan halis olanı ayırabilmek için para çıkarma hakkının devletin yetkisinde olduğu yönündedir.<sup>76</sup> Genel itibarıyla fukaha, devletin parasal sistemde önemli bir role sahip olduğu yönünde fikir birliğine sahip olsalar da sadece altın ve gümüşün para olduğunu kabul eden ictihad (hilkaten) ile ıstılâhen parayı da kabul eden ictihad, devletin bu rolünün kapsamı hususunda farklı yaklaşımları ortaya koymuştur. Birinci görüşte olan fakihler, devletin görevinin altın ve gümüş para birimlerinin doğru ağırlığını sağlamak, paranın değerini düşürmeye karşı korumak ve ilgili makam aracılığıyla para arzını düzenlemek olduğu şeklindedir. İkinci görüşte olan fakihler ise paranın itibarî parayı da içerebileceğinden, para yönetimi ve politikalarının şeriata uygun bir temelde formüle edilmesi ve uygulanması gerektiği yönünde devlete daha geniş bir yetki alanı tanımaktadır.<sup>77</sup>

#### 4. Merkeziyetsiz Dijital Paraların Para Vasfını Kazanması

Merkeziyetsiz dijital paraların para vasfının olup olmadığına dair değerlendirmelerde cevaz vermeyenlerin dayandıkları en önemli gerekçelerden birisi, klasik kaynaklarda geçen şu ana kadar bu çalışmada ifade edilen, para çıkarmanın sadece devletin yetkisinde olduğu düşüncesidir. Cevaz verenler ise paranın revaçta olması, belirli bir topluluk içinde kullanımının örf haline dönüşmesi şartı ile o topluluk için para vasfını kazanabileceğidir. Bu bölümde, merkeziyetsiz dijital para tanımlaması içinde yer alan kripto para bu iki açıdan değerlendirilecektir.

##### 4.1. Kripto Paranın İstikrarı İçin Yasal Bir Otoriteye Dayanma Zorunluluğu

Kriptonun bir para gibi işlev görmesine cevaz vermeyen fetvaların genelde üzerinde durduğu nokta, bu paranın devlet otoritesi tarafından çıkarılmamasıdır. Buna göre kriptoların para olarak kabul edilebilmesi için iki şartı karşılaması gerekir. Birincisi, devletin resmî kurumları tarafından çıkartılmasıdır. İkincisi, para olması için gerekli olan vasıfları taşımasıdır. Kripto paranın devlet otoritesine dayanması ile ilgili görüşlerin dayanaklarından birisi, istikrarsız yapısından hareketle paranın devlet tarafından yaratılması gerektiği, para güven ve itimadın bu şekilde elde edilebileceğidir.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Keleş, "İslâm'a Göre Para Politikası Kavramı", 113.

<sup>73</sup> Muhammad Umer Chapra, "Monetary Management in an Islamic Economy", *Islamic Economic Studies*, 4/1, (December 1996), 5

<sup>74</sup> Chapra, "Monetary Management in an Islamic Economy", 6; Chapra bu teorisi için şu ayetleri delil getirir: En'am, 6:152; A'raf, 7:85; Hud, 11:84-85; İsrâ, 17:35; Şu'ara, 26:181.

<sup>75</sup> Abdülcebbar Sebhanî, "en-Nukûdü'l-İslâmiyye kemâ yenbeğî en tekûn", *Mecelletü'l-İktisâdi'l-İslâmî*, 10 (1998), 12.

<sup>76</sup> *el-Mevsuatü'l-fikhiyye*, (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2002/1423) 41/178.

<sup>77</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to "31

<sup>78</sup> Husnul Fatarib - Meirison Alizar Sali, "Cryptocurrency And Digital Money in Islamic Law: Is It Legal?" *Jurisdictie: Jurnal Hukum dan Syariah*, 11/2 (December 2020), 257.

Genelde kripto paraya cevaz vermeyen fetvalar, kripto paranın spekülâtif yapısına işaret etmektedir.<sup>79</sup> Muhammed Revvâs Kala'ci, bir şeyde semen vasfının bulunduğunun kabul edilmesi için iki önemli şartı karşılaması gerektiğini belirtir. Birincisi bizzat kendisinden faydalanılmayıp bir başka eşya veya hizmetin satın alınmasında aracı olmasıdır. Bizzat kendisinden faydalanılırsa o bir semen değil, urûz olur. İkinci şart, merkez bankası gibi devletin yetkili kurumlarınca çıkartılmasıdır.<sup>80</sup> Bu tanıma göre kripto varlıkların semen hükümlerine tabi olabilmesi için bu iki şartı karşılaması gerekmektedir.

Kripto paralar ile ilgili olumsuz kanaat ifade eden fakihlerin en temel gerekçeleri arasında, arkasında devletin olmaması, yasal olarak düzenlenmemesi, fiyatlarında spekülâtif dalgalanmadan kaynaklı aşırı belirsizlik ve merkezizyetsiz yapısından dolayı yasal olmayan faaliyetlerin finansmanında kullanılabilmesi yer almaktadır.<sup>81</sup> Fıkhî ilkelere uygun bir kripto paranın öncelikli olarak, düzenleyici kurulunun belirlenmiş olması gerekir. Çünkü kriptonun dine uygunluğunun sağlanabilmesi için her aşamada takibi şarttır. Fakat bu görüşün karşısında kriptonun bir otorite tarafından düzenlenmesini şart kılmanın, onun en önemli özelliği olan merkezizyetsiz yapısı ile uyumlu olmayacağı gerçeği bulunmaktadır.<sup>82</sup>

Kriptonun merkezizyetsiz yapısından dolayı bir kurum tarafından denetlenememesi, değerindeki oynaklığı çözmek için altına dayanması fikrini öne çıkarmıştır. Bu görüşe göre kriptonun arkasında altının olması, dijital para birimlerindeki iki önemli sorunu çözecektir. İlki, altın fiyatları daha istikrarlı olduğu için dijital para fiyatlarındaki oynaklığı ortadan kaldıracaktır. İkincisi, kriptonun arkasında yer alan net bir fiziksel varlık, fiyatının manipüle edilmesine izin vermeyecektir.<sup>83</sup> Bu görüşte olanların dayanaklarından birisi, para sisteminde adaleti gerçekleştirmek için, istikrarlı bir değer ölçüsüne ihtiyaç olması ve altının yaratılıştan para vasfı olması yönü ile nispeten istikrarlı olduğundan, kripto paranın arkasındaki değeri oluşturabileceğidir.<sup>84</sup>

Kriptonun altına dayanması ile onun spekülâtif yapısını yok edeceği ve ona güveni sağlayacağı görüşünde olanların bir kısmı, para olarak sadece altın ve gümüşü kabul etmektedir. Bu görüşe göre gerçek para, altın ile desteklenen paradır. Kâğıt paralar da devlet otoritesi tarafından desteklendiği için para vasfı kazanmıştır. Kripto para ise değer olarak altına dayanmaması ve devlet otoritesi tarafından da tanınmaması ile yoktan üretilmiş bir şeydir. Eğer devletler kâğıt para gibi kripto paraya da geçiş yaparsa kâğıt paradaki aynı hüküm onun için de geçerli olacaktır.<sup>85</sup>

Burada iki nokta açısından da konu değerlendirilebilir. Birincisi, kriptonun arkasında devletin olması ile istikrarsızlığının ortadan kalkabileceği görüşünde olanların, devletin arkasında olduğu kâğıt paraların enflasyon nedeni ile değerindeki düşüş ile toplumda güven ve itimadı kaybedebileceği yönünden de konuyu ele almasının gerekliliğidir. İkinci nokta ise, kriptonun arkasında altının olması ile spekülâtif yapısının ortadan kalkabileceği yönünde görüş ifade edenlerin, dünyada bankalarda tanımlandığı kadar altının olmaması ile altının değerini belirlemede spekülasyonlara açık yönünü

<sup>79</sup> Hasan Doğan, *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisi*, (Ankara: Kadim Yayınları, 2021), 141-158.

<sup>80</sup> Muhammed Revvas Kal'aci. *el-Muamelatü'l-maliyyetü'l-muasıra fi dav'i'l-fikhi ve's-şeria*, (Beirut: Dârü'n-Nefâis, 2002/1423) 24.

<sup>81</sup> Özdemir - Orhan - Burgazoğlu, "İslâm İktisad Perspektifinden Kripto Paralar", *İslâm İktisadında Para*, 19; Doğan, *İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar*, 135-139, 141-158.

<sup>82</sup> Ahmed Aliyu, vd., "Review of Some Existing Shariah-Compliant Cryptocurrency", *Journal of Contemporary Islamic Studies*, 6/1 (June 2020) 38, 39.

<sup>83</sup> İbrahim Bassam Alzubaidi - Adam Abdullah, "Developing a Digital Currency from an Islamic Perspective: Case of Blockchain Technology", *International Business Research*, 10/11 (2017). 84.

<sup>84</sup> Haneef - Barakat, "Must Money be Limited to", 27.

<sup>85</sup> Heysem b. Cevad el-Haddad, "Hükümü't-taâmüli bi'l-Uml'e'l-ilektroniyye'l-müşefferah:(el-Bitkovîn) ve Ahavëtühe", erişim: 18 Haziran 2022, السنبة الدرر (dorar.net).



dikkate almalarının lüzumiyetidir. Bu da altına dayalı bir kripto paranın alışveriş değeri olarak istikrarlı yapıyı nasıl elde edebileceği konusunu değerlendirmeye açık bırakmaktadır.

#### 4.2. Kriptonun Râic Olması

Istılâhen para olarak tanımlananları da dinar ve dirhem gibi paranın hükümlerine tabi kılan görüşe göre, kripto paralardan, insanlar arasında bir değer ölçüsü ve hesap birimi görevi görenlerin para şeklinde kullanımına izin verilebilir.<sup>86</sup> Çalışmanın “istılâhen para” kısmında ifade edildiği gibi toplumun örfünde semen olarak kabul edilen misli mallar da para hükmüne tabidir. Buna göre bir şeyin para şeklinde kullanımı teamül haline dönüşmüş, onun para olduğuna dair genel bir uzlaşma oluşmuşsa onun da semen hükümlerine tabi olabileceğidir.<sup>87</sup> Bu görüşe göre kripto paralardan bu iki unsur karşılayanlarda para vasfının olduğu kabul edilebilir. Endonezya Blossom Finance Şeriat Danışmanı Muhammed Ebu Bakar, bu görüşte olan fakihlerin, Bitcoin’in küresel borsalarda piyasa fiyatını yansıttığı kadarı ile değerli olduğu ve ödeme için kabul edilen yerlerde izin verilebileceği görüşündedir. Ebu Bakar’a göre kripto paranın, alternatif bir yatırım aracı veya ödeme aracı olarak yasa düzenleyicisinin sessiz kaldığı, yasal olarak kabul ettiği veya reddettiğine dair herhangi bir yasal düzenlemenin olmadığı yerlerde kullanıcıların risklerinin farkında olması şartı ile caiz olduğudur.<sup>88</sup> Müftü Faraz Adam da kriptonun kendisine ait içsel bir değeri olmadığı için “urûz” olarak tanımlanamayacağı ancak örfi semen veya istılâhen semen olarak kabul edilebileceği yönünde görüş belirtmiştir.<sup>89</sup> Bu görüş, genelde İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567)’nin, eğer fülûs nakit olarak insanlar arasında dolaşması râic hale gelirse hakikatte mutlak olarak nakit olmamakla beraber örfi göre semen hükümlerinin sabit olacağına dair ichtihadını da dayanak olarak gösterdikleri görülmektedir.<sup>90</sup> Bu örf, genel olabileceği gibi bir grup insan arasındaki yer, meslek, üyelik veya anlaşmanın bir sonucu da olabilir.<sup>91</sup> Müftü Faraz Adam ve Abdul Kadir Barkatullah, parada merkezleşmenin gerekli olup olmadığını mezheplerin görüşleri bağlamında ele aldıktan sonra, kripto paralardan birisinin bir bölgede paranın fonksiyonlarını karşılayacak şekilde kullanılıyorsa onun paranın hükümlerine tabi olması konusunda İslâm’da yasaklayacak hiçbir şeyin olmadığını ifade ederler.<sup>92</sup>

Bütün bu değerlendirmelerden yola çıkılırsa “Eşyada asıl olan ibâhadır” ilkesinden hareket eden fakihlerin, kripto paralardan paranın bütün işlevlerini yerine getirecek şekilde kullanımının örf haline gelenlerin, paranın hükümlerine tabi kılınabileceği görüşünde oldukları söylenebilir. <sup>93</sup> Buna göre kripto paranın yasal hale dönüşebilmesi için öncelikle aranan ölçütün, para birimi olarak fonksiyonlarını yerine getirip getirmediğidir. Bu açıdan konu değerlendirildiğinde, kripto paralar arasında bu vasfı kazananlara ayrı bir hukuki statünün verilebileceği görülmektedir.

<sup>86</sup> Mufti Muhammad Abu-Bakar, “Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain” erişim: 03.Nisan.2022, <https://islamicbankers.files.wordpress.com/2019/02/2017-shariah-analysis-of-bitcoin-cryptocurrency-blockchain.pdf>, 16.

<sup>87</sup> Müftü Faraz Adam - Müftü Abdul Kadir Barkatulla, “Currency in Islamic law a Shari’ah Analysis of Bitcoin” , *Fintech in Islamic Finance Theory and Practice*, ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali, ( London: Routledge Taylor & Francis Group, 2019) 124

<sup>88</sup> Abu-Bakar, “Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain” , 19, 20.

<sup>89</sup> Mufti Faraz Adam, “Bitcoin: Shariah Compliant?”, Shariah Consultant Amanah Finance Consultancy Ltd, erişim: 18 Haziran 2022, <https://afinanceorg.files.wordpress.com/2017/08/research-paper-on-bitcoin-mufti-faraz-adam.pdf>, 45

<sup>90</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva’l-kübra’l-fıkhiyye*, (Kahire: Abdülhamid Ahmed Hanefî, ts.) 2/182.

<sup>91</sup> Shariyah Review Bureau, “The Shariah factor in Cryptocurrencies and Tokens” *Shariah Advisor Licensed by The Central Bank of Bahrain*, erişim: 01.Haziran.2022, <https://afinanceorg.files.wordpress.com/2017/08/research-paper-on-bitcoin-mufti-faraz-adam.pdf> s.10.

<sup>92</sup> Adam - Barkatulla, “Currency in Islamic law” , 129.

<sup>93</sup> Abu-Bakar, “Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain” , 16.

### **Sonuç:**

Para, insanın en temel ihtiyaçlarını giderebilmesi için zorunlu olarak ortaya çıkan bir değişim aracıdır. İnsanlık paraya değişim aracı, değer saklama aracı ve hesap birimi özelliği ile bir işlev yüklemiştir. Bu işlevleri yerine getirmesi için ise insanların öncelikle paraya itimat ve güven duyması gerekir. Paranın metal döneminde içindeki altın ve gümüşün garantörü devlettir ve kâğıt paraya geçiş ile birlikte paranın üzerindeki nominal değerın güvencesi yine devlet olmuştur. Bu nedenle bugün merkeziyetsiz yapıda olan kripto paranın nominal değerinin güvencesinin kim olacağı veya böyle bir güvenceye gerek var mı sorusunu gündeme taşınmıştır. Bir şeyin para vasfı kazanmasında devletin rolü bu bağlamda değerlendirmeye açık bir konu olmuştur

İslam hukuku açısından devletin para darbı yetkisinin kaynağı mesâlih-i mürsele olduğu kabul edilmiştir. Delil ise Peygamberimizin ve Râşid halifelerin para basımını devletin tekeline almaları ile piyasada yaygın olarak kullanılan Bizans dinarı ve Sâsânî dirhemlerinin değişim aracı, hesap birimi olarak kullanımına devam edilmesidir. Bu dönemlerde yapılan sadece, haksızlık ve adaletsizliğe neden olmamak için parada objektifliği sağlamaya yönelik düzenlemeler olduğu görülmektedir. Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân, para basımını İslâm toprakları içinde gerçekleştirerek para darbını da devletin görevleri içine alması ile para basmak devletin otoritesinin bir göstergesi haline dönüşmüştür. Bu dönemden sonra dinar ve dirhemlerde altın ve gümüş oranının güvencesi devlet olduğu gibi ayrıca mal olarak hiçbir değeri olmayan felslerin ve mağşûş paraların piyasa değerinin güvencesi de devlet olmuştur. Diğer taraftan ise fels ve mağşûş paraların semen hükümlerine tabi olması için piyasada râic olması, değişim aracı olarak kabulünün genel örf haline dönüşmesi, yani para vasfı taşıdığına dair toplumsal bir uzlaşının olması da para olarak piyasada kullanımının devamlılığı için gerekli görülmüştür. Bu açıdan bakıldığında zaman madalyonun iki yüzü gibi bir tarafta devletin otoritesi diğer tarafta ise toplumda kullanımın râic hale gelmesi, bir şeyin paranın hükümlerine tabi olması için birbirini tamamlayan iki unsur gibi kabul edilmesini getirmiştir. Biri diğerinden çok da ayrı düşünülmemiştir. Bu tanımlama bugün ekonomistlerin, bir şeyin para olması için devletin çıkarması ve toplumun da onu para olarak kullanımını kabulü şeklinde iki unsuru birleştiren tanımlamalarına uygun olduğu görülmektedir.

Bugün için İslâm iktisadı ile ilgili akademik çalışmalarda, bir şeyin para vasfı kazanması için ya altın olması ya da onun değerini sabitleyecek altına dayanması veya her ikisi de olmazsa o zaman devletin otoritesinin paranın itibar ve güveni sağlamada şart olduğu görüşü klasik kaynaklardaki "hilkaten" ve "ıstılâhen" para ayırımına dayandığı söylenebilir. Yaratılıştan para olan altın ve gümüş, sarf ve semen olarak zekât hükümlerine tabi kılınacağı kabul edilmektedir. Buna karşılık ıstılâhen para kabul edilen, yani para olma vasfının güvencesi devlet ve toplumun onu para olarak kabul etmesine bağlı olan paralar da ise ribâ ile ilgili hükümlere tabi olması konusunda farklı görüş ve icthatlar vardır. Buna karşın aslında alışverişlerde iki tarafın razı olduğu mislî bir mal, semen hükümlerine tabidir. Fakat bu hüküm sadece sözleşmedeki tarafları bağlamaktadır. Bu nedenle toplumun genelinin değişim aracı olarak kullanmada örf haline dönüştürdüğü para ile sözleşmelerde bir tarafın nakit olarak karşılığı olacak olan semen arasında da bir ayırım yapıldığı görülmektedir.

Merkeziyetsiz yapısı ile kripto paralar, para darbında devletin rolünü tartışmaya açmıştır. İslâm hukukunda bu konularda yapılan akademik çalışmalarda, bir şeyin para olması için devletin onu darb etmesi veya meşruiyetini onaylaması gerektiği ile o şeyin para fonksiyonlarını gerçekleştirdiğine dair toplumsal bir uzlaşma varsa onun da paranın hükümlerine tabi olması için yeterli olabileceği yönünde iki görüşün de yer aldığı görülmektedir. Aslında burada paranın değişim aracı ve hesap birimi olduğuna dair güven ve itimatı ne sağlayacağı ve insanların ondan zarar görmemesi, aldanıp aldatmaması için nasıl bir politikanın oluşturabileceği önemli olmaktadır. Bu nedenle kripto paraya, arkasında devlet otoritesi olmadığı için cevaz vermeyen fetvalar genelde konuyu yasal olarak denetlenebilen bir alan olmayacağı için sadece bir tarafın zararı yükleneceği,

haksız kazancın, sebepsiz zenginleşmenin oluşabileceği yönünden konuyu değerlendirerek, mefseleti gidermenin maslahatı elde etmeden evlâ olduğu şeklindeki genel ilkedden hareket ettikleri söylenebilir.

Para, toplumun genel maslahatını ilgilendiren bir konudur. Fakihler piyasada para düzeni bozulursa toplumsal düzenin bozulacağı, haksızlıkların ortaya çıkacağı tespitinde bulunarak parayı çıkartma yetkisinin kime ait olacağını belirlemenin toplumun maslahatına dayalı bir konu olarak görmüşlerdir. Bu nedenle devlet toplumun genelinin maslahatını gözeteneğinden dolayı para darbı devletin yetkisinde kabul edilmiştir. Burada para darbının devlete verilmesindeki hukuki gerekçe, adalet, dürüstlük, hakkaniyet, kimsenin hakkının yenmediği, bir kayıp meydana gelse bile bir tarafın tamamen bu zararı yüklenmediği bir para politikasını var kılabilirdir. Parayı yasal olarak düzenleyen ve denetleyen devlet olacağı için burada devlet otoritesi öne çıkmıştır. Yoksa bir şey değişim aracı, hesap birimi, değer biriktirme aracı şeklinde işlev görmesi konusunda toplumsal uzlaşma oluşur ve bu uzlaşmanın anlamı uzun bir süreç tedavülde kalarak genel örf'e dönüşürse o şeyin paranın hükümlerine tabi kılınabileceği de söylenebilir. Fakat burada gözden kaçmaması gereken önemli bir nokta, paranın güç ve otoriteyi de beraberinde getirdiği için bu alanda devlet aradan çıktığı zaman yasal olarak denetlenemeyen güç odaklarının para tekeli ele geçirme endişesidir. Bu endişe fakihlerin, hukukçuların ve ekonomistlerin genel kaygısını oluşturmaktadır. Bu nedenle burada uzlaşma, toplumun genel maslahatını korumak için bu alanın yasal olarak düzenlemeye olan ihtiyacıdır. Yasal alanı düzenleyici ve toplumun maslahatını koruyucusu olarak devlet otoritesi yer almaktadır. Fakat diğer taraftan paranın işlevlerini yerine getirdiğine dair toplumda genel bir uzlaşma olursa bu paranın İslâm hukukunda "ıstılahe para" tanımı içinde değerlendirmeye açık bir konu olduğu da görülmektedir.

#### **Kaynakça | References**

- Abdullah, Adam " Classical Islamic Perspectives on Monetary Theory", *JKAU: Islamic Econ.*, 35/1, (January 2022), 3-22
- Abdurrahman Candan - Halil İbrahim Yaşlak, "Bitcoin Örneği Üzerinden Fıkıhın Kripto Paralara Bakış Açısı", İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale, ed. Cem Korkut, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 257-292.
- Abu-Bakar, Mufti Muhammad, "Shariah Analysis of Bitcoin, Cryptocurrency, and Blockchain" erişim: 03.Nisan.2022, <https://islamicbankers.files.wordpress.com/2019/02/2017-shariah-analysis-of-bitcoin-crypto-currency-blockchain.pdf>, 1-21.
- Adam, Mufti Faraz, "Bitcoin: Shariah Compliant?", Shariah Consultant Amanah Finance Consultancy Ltd, erişim: 18 Haziran 2022, <https://afinanceorg.files.wordpress.com/2017/08/research-paper-on-bitcoin-mufti-faraz-adam.pdf>, 1-55.
- Akbaş, Adalet Canlı, Kripto Para Basımı ve Devlet Otoritesi, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık A.Ş.2021.
- Ali Haydar Efendi, Küçük, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.
- Aliyu, Ahmed vd, "Review of Some Existing Shariah-Compliant Cryptocurrency", *Journal of Contemporary Islamic Studies*, 6/1 ( June 2020) 22-43.
- Alkış, Alpaslan, "İslâm Hukukunda Faizin İleti", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/31, (Haziran 2018) 113-160.
- Alkin, Emre "Kripto Para - Blockchain - Anonimlik Para Piyasası", erişim: 15 Haziran 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=5AQiGtfouJw>.
- Alzubaidi, Ibrahim Bassam – Abdullah, Adam "Developing a Digital Currency from an Islamic Perspective: Case of Blockchain Technology" *International Business Research*, 10/ 11 (2017), 78-87.

- Artuk, İbrahim, "Fels", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, 12 / 309-311.
- Bayındır, Abdulaziz, "Başlangıçtan Günümüze Kadar İslâm Toplumunda Madeni Paralar ve Kağıt Paralar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.2 (Nisan 2000) 15-36.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd, *Fütûhu'l-büldân* Dimeşk: Vizerâtü's-Sekâfe, 1997.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn, *Keşşâfü'l-İknâ' an (metn)i'l-İknâ'*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403.
- Buti, Muhammed Tefik Ramazan, *el-Büyüü's-şai'a ve eseru davabiti'l-mebi' ala şer'iyyetiha*, Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010/1431.
- Cem, Korkut, "İslâm İktisadında Para ve Para Politikası Uygulamaları", *İslâm İktisadında Para Bakırdan Dijitale I*, ed. Cem Korkut, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020, 1-27.
- Chapra, Muhammad Umer, "Monetary Management in an Islamic Economy", *Islamic Economic Studies*, 4/1, (December 1996), 3-21.
- Eagleton, Catherine - Williams, Jonathan, *Paranın Tarihi*, çev. Fadime Kahya, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkı, Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000/1421.
- el-Fetâva'l-Âlemgîriyye, i'dad Burhanpurlu Şeyh Nizam, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310.el-Mevsuatü'l-fikhiyye, (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 2002/1423) 41/178.
- Erkoçoğlu, Fatih, "Abdûlmelik b. Mervân'ın Para Reformu", *İstem*, 4/8 ( Aralık 2006), 171 – 186.
- Fatarib, Husnul - Sali, Meirison Alizar, "Cryptocurrency And Digital Money in Islamic Law: Is It Legal?" *Jurisdiction: Jurnal Hukum dan Syariah*, 11/2 (December 2020), 237-261.
- Gözübenli, Beşir, "İslâm Hukuk Kültüründe Para" , Para, Faiz ve İslâm Tartışmalı ilmi Toplantı 03.03.1984- 25-27.05.1984, haz.İsmail Kurt (İstanbul : Ensar Neşriyat - İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (İSAV), 2015).85-132.
- Gündoğdu, Ahmet Suayb, a Modern Perspective of Islamic Economics And Finance, Bingley: Emerald Publishing Limited, 2019.
- Güven, Vedat - Şahinöz, Erkin, *Blokzincir Kripto Paralar Bitcoin Stoshi Dünyayı Değiştiriyor*, İstanbul: Kronik Kitap, 2021.
- Haddad, Heysem b. Cevad, "Hükmü't-taâmüli bi'l-Umlü'l-ilektroniyye'l-müşefferah:(el-Bitkovîn) ve Ahavêtühe", erişim: 18 Haziran 2022, الدرر السنية (dorar.net).
- Halil Sahillioğlu, "Dinar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1994, 9/352 -355.
- Halil Sahillioğlu, "Dirhem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1994, 9/268-371.
- Halil, Reyyan Tefik, *Nazariyyetü'n-nukûd fi'l-fikhi'l-İslamiyyi'l-mukâren*, Amman:Darü'l-Feth, 2014/1435.
- Haneef, Muhammad Aslam - Barakat, Emad Rafiq, "Must Money Be Limited to Only Gold and Silver? A Survey of Fiqhi Opinions and Some Implications" *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 19/ 1, (2006), 21-34.
- Hanif, Muhammad , "Developing a fair currency system", *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 12/3, (2020) 325-345.
- Ĥaraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî, 'alâ MuĤtaşarı Ĥalîl, Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1617.

- Hasan Doğan, İslâm Hukuku Açısından Kripto Paralar ve Blockchain Teknolojisi, Ankara: Kadim Yayınları, 2021.
- Hasan Kayapınar, "Hanefî Mezhebinde Felslerin Parasal Niteliği ve Akitlere Etkisi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 25/1, (Haziran 2021), 265, 266
- Hasan, Zubair, "Money Creation and Control from Islamic Perspective" *Journal of Islamic Business and Management*, 1/1, (2011), 49-68.
- , "Ensuring Exchange Rate Stability: is Return to Gold (Dinar) Possible?", JKAU: Islamic Economics, 21/1 (January 2008), 1-21.
- Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, (Bayrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997/1418) 2/34
- Hukuk Düzenlemeler ve Kamu İlişkileri Çalışma Grubu, *Blokzinciri Teknolojisi Terminoloji Çalışması*, İstanbul: Türkiye Bilişim Vakfı, 2019.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî, "Tenbîh'ür-rükûd alâ mesâil'in-nükûd", *Resâil-i İbn Abidîn*, İstanbul: y.y., 1319.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî, *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*, Kahire: Abdülhamid Ahmed Hanefi, ts., 2/186.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *Mukaddime*, Beyrut: Dârü'l-Kalem 1981.
- Kal'aci, Muhammed Revvas. *el-Muamelatü'l-maliyyetü'l-muasıra fi dav'i'l-fıkhi ve's-şeria*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2002/1423.
- Karacan, Ali İhsan - Karacan, Erişir. Kripto Varlıklar. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2021.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedaiü's-sanai' fi tertibi's-şeriai'*. thk. Ali Muhammed Muavvaz, Adil Ahmed Abdülmevcut, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003/1424.
- Keleş, Ali, "İslâm'a Göre Para Politikası Kavramı" (Tarihi Bir Bakış ve Günümüzle Mukayese)", İLAM Araştırma Dergisi 2/2, (Temmuz-Aralık 1997), 105-130.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006/1427.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takîyyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed, "el-Nukud el-kadime ve'l-İslâmiye", çev. İbrahim Artuk, *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 17/67 (Temmuz 1953), 367-391.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Teshîlü'n-naẓar ve ta'cîlü'z-zafer*. Beyrut: Dârü'l en-Nahza el-Garbiyye, 1998.
- Mehmet Erkal, "Madenî Para, Banknot ve Kâğıt Para", Para, Faiz ve İslâm, 161-182
- Muhammed b. Hasan Şeybânî, bû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Aşl*. nşr. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012/1433.
- Müfti Faraz Adam - Müfti Abdul Kadir Barkatulla, "Currency in Islamic law a Shari'ah Analysis of Bitcoin" , *Fintech in Islamic Finance Theory and Practice*, ed. Umar A. Oseni - S. Nazim Ali, London: Routledge Taylor & Francis Group, 2019, 120-131.
- Neccâr, Abdülhadi Ali. *el-İslâm ve'l-iktisad*. Safât: el-Meclisü'l-Vatani li's-Sekafe ve'l-Fünun ve'l-Adab, 1983.
- Necmeddin Güney, "İslâm Hukukunda Para Kavramına Genel Bir Bakış", İslâm İktisadında Para, ed.Taha Eğri - Zeynep Hafsa Orhan, Ankara: İktisad Yayınları, 2020, 31-61
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeḇ*, Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts..
- , *Ravzatü't-ṭâlibîn ve 'umdetü'l-müttaḳîn*, Rıyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003/1423.

- Özdemir, Mücahid – Orhan, Zeynep Hafsa - Burgazoğlu, Hüseyin, “ İslâm İktisad Perspektifinden Kripto Paralar: Tartışmalar ve Sunduğu Fırsatlar”, *İslâm İktisadında Para*, ed. Taha Eğri - Zeynep Hafsa Orhan, Ankara: İktisad Yayınları, 2020, 301-338.
- Özsoy, İsmail, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, 110-126.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı imparatorluğunda Paranın Tarihi*. 2. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd b. Abdeh es-Suyûtî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, Dimeşk:Kütübi'l-İslâmiyye, ts.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994/1415.
- Sebhânî, Abdülcebbar, “en-Nukûdü'l-İslâmiyye kemâ yenbeğî en tekûn”, *Mecelletü'l-İktisâdî'l-İslâmî*, 10 (1998), 3-38.
- Senami, Ömer b. Muhammed, *Nisabü'l-iẖtisab*, thk. Merizen Saîd Merizen Asiri, Mekke: Mektebetu Talibi'l-Câmi, 1406/1986.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî, *et-Ta'rîfât*, Kahire: Dârü'l-Fazile , ts.
- Shariyah Review Bureau, “The Shariah factor in Cryptocurrencies and Tokens” Shariah Advisor Licensed by The Central Bank of Bahrain, erişim: 01.Haziran.2022, <https://afinanceorg.files.wordpress.com/2017/08/research-paper-on-bitcoin-mufti-faraz-adam.pdf>
- Takiyyüddin İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü fetâvâ*. Medine: Vezaretü's-Şuuni'l-İslâmiyye ve'l-Evkaf ve'd-Da've ve'l-İrşad , 2004/1425.
- Türkmani, Adnan Hâlid. *es-Siyasetü'n-nakdiyye ve'l-masrafıyye fî'l-İslâm*. Amman: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Uslu, Rifat, “İslâm Hukukunda Para Birimleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 25/1 (Nisan 2014), 28-38.
- Yaz, Dursun Ali. *Paranın yazılmamış Tarihi Antik Çağdan Geleceğe*. İstanbul: Timaş Yay. 2020.
- Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî. *et-Tecrîdü's-şarîh li-eĥâdîsi'l-Câmi's-şahîh*. Mütercimi ve Şârihi, Şerh, Kamil Miras, 4.baskı, Ankara: Başkanlık Basımevi, 1978.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *Ĥabâya'z-zevâyâ*. thk. Abdulkadir Abdullah el-Ânî, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1986/1406.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînü'l-ĥakâ'ik fî şerhi Kenzî'd-deĥâ'ik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1314.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Muamelatü'l-maliyyeti'l-muasıra*. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 2016/1437.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 73-90

**Kutsalın Futboldaki Tezahürleri**  
Manifestations of Divinity in Football

**Ali ALBAYRAK**

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Akdeniz University Faculty of Theology Department of Religion  
Sociology, Antalya/Türkiye  
alialbayrak@akdeniz.edu.tr **ORCID:** 0000-0003-0558-2612

**Salih Emre KARAYEL**

Doktora Öğrencisi, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim  
Dalı

PhD. Student Akdeniz University Faculty of Theology Department of Religion  
Sociology, Antalya/Türkiye  
emrehey@hotmail.com **ORCID:** 0000-0002- 0272-135X

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Kasım /November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Albayrak, Ali – Karayel, Salih Emre. " Kutsalın Futboldaki Tezahürleri ". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2  
(Aralık 2022), 73-90.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1177564

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No  
plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada  
belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and  
writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Albayrak – Salih Emre Karayel).

**Yayıncı / Published by**

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Manifestations of Divinity in Football**

**Abstract:** Football has always been competition and a spectacle, affecting every society familiar with it in every era throughout history. Primarily emerging as a military practice and a show to entertain the upper class, football has progressed significantly in time and become one of the most note-worthy branches of sports in the modern day. Beginning in the 19th century, globalization and the development of mass media enabled football to expand its audience wider, and now, it is among many arenas for international competition. As it is a human attempt, it also includes many cultural elements. Therefore, football is more than a simple game; it has now become a game associated and interpreted with many social, economic, and cultural events. When we observe the relationship between football and countries, we see that national players who contribute highly to their own national team's success have become myths and put on a pedestal, considered different than people who are deemed normal by the public eye, due to their supreme talent in football. In this study which aims to determine the manifestations of divinity in football, the documentation method was used. The concepts and symbols detected within this framework were subjected to ethnomethodological analysis and the results were interpreted. The most significant result obtained from this study is that individuals or groups of people maintain their relationship with the divine somehow without needing a traditional religious institution in the post-modern era.

**Keywords:** Manifestation, Divine, Religion, Football, Phenomena

### **Kutsalın Futboldaki Tezahürleri**

**Öz:** Tarih boyunca futbol oynandığı her dönemde toplumları etkileyen önemli bir rekabet ve görsel şölen olmuştur. Başlangıçta askeri talim ve üst düzey sınıfı eğlendirmek amacıyla ortaya çıkan futbol, zamanla kurumsallaşma açısından önemli bir ilerleme kaydederek çağımızın popüler spor oyunlarından birisi haline gelmiştir. 19. yüzyıldan itibaren küreselleşme ve kitle iletişim araçlarındaki gelişmeyle beraber daha geniş bir halk kitesine ulaşmaya başaran futbol artık günümüz dünyasında ülkelerin rekabet alanlarından birisi haline gelmiştir. Bu sportif faaliyetlerden birisi olan futbol, insani bir girişim olması hasebiyle içinde birçok kültürel öğeyi bünyesinde barındırmaktadır. Futbol bu özelliği sebebiyle basit bir oyundan öte pek çok sosyal, ekonomik ve kültürel olguyla ilişkilendirilen ve anlamlandırılan bir oyun hâline gelmiştir. Bugün ülkelerin futbol ile olan ilişkileri incelendiği zaman kendi milli takımlarının başarısında büyük pay sahibi olan futbolcuların, üstün futbol yeteneği sayesinde adeta mitleştirilerek içinde yaşadıkları toplumun gözünde sıradan insanlardan farklı konumda değerlendirildiği görülmektedir. Amacı kutsal futboldaki tezahürlerinin tespit edilmesi olan bu çalışmada, dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Bu çerçevede tespit edilen kavram ve semboller etnometodolojik analize tabi tutularak yorumlanmıştır. Bu çalışmada tespit edilen en önemli husus post-modern çağda bireylerin veya grupların kutsalla olan ilişkisini geleneksel dini kurumlar olmadan da bir şekilde devam ettirmeleridir.

**Anahtar Kelimeler:** Tezahür, Kutsal, Din, Futbol, Fenomen

**Extended Summary:** Predicted by some researchers that with the process of modernization and secularization, religion would lose its former power over social life, and even that religion would be completely erased from all areas of social life and disappear. However, in the environment of religious pluralism brought about by the post-modern era, is seen that people turn to some searches to express their religious feelings and personal aspirations. Observed that individuals and societies try to fill this spiritual void through non-religious sacrosanctity that they glorify individually and collectively. One of these quests is football. Football fulfills the functions expected of religion in an



instrumental way, both in terms of appealing to the viewing pleasure of the spectators and reflecting the hidden longings lying in the collective memories of societies on the green arenas. Today, it is seen that supporter groups identify some football players with mythological heroes and even go one step further and turn them into objects of worship.

Football has gradually increased interest in itself and has become an indivisible part of our lives. Today, with the global economic market they create, football clubs, which attract large masses of people, are the cultural representatives of the countries in which they are located in various organizations and international competitions. Footballers are regarded as the "God of Football" because of their football skills on the green areas, as well as their ability to meet the expectations of the supporters of their country and the club they play for.

The problem of this study, whose aim is to identify the manifestations of the tersanctus in football, consists of the questions of what are the factors that are effective in the changes in the image of the tersanctus that emerged differently from the traditional understanding, and which stages this sanctification process emerged as a result of. This research is a theoretical study and documentation method was implemented. In this framework, first the history of football and its functions are explained, and then the adventure of the sacralization of football is examined. The concepts and symbols influential in the rise of their disciplines and rituals were analyzed through ethnomethodological methodology.

Interest in football is more intense than in other sports. The main theme of the sports agenda is football competitions. football culture has been shaped around mythic themes, hidden longings, and desires in the collective memory of societies. While football was initially a simple recreational and entertaining activity, over time it has not been able to free itself from cultural articulations dominated by nationalism, religious themes, and politics. The main factor underlying the fact that football, which is subjected to an intense process of explanation today, is such a complex phenomenon is that it fulfills different functions.

Football has succeeded in positioning itself in an oppositional line against the impositions and discourses of modernism. In a period of intense migration from rural areas to big cities, it can be said that workers who were overwhelmed by the tiring atmosphere of the monotonous work life created by the dominant capitalist relations had the opportunity to rest their souls freely thanks to football. In this respect, it can be said that football has a liberating function as it offers the opportunity to create a subculture or counterculture that is in opposition to the existing order.

Football has increased its popularity even more today thanks to its mythic, religious and class characteristics as well as its connection with symbolic values. Football brings millions of people to rouse up at the same time, excites them and gives them moments of intense emotion, giving them an atmosphere of excitement and emotion that routine life cannot provide. Football is now recognized by social scientists as a form of contemporary paganism. Football, one of the areas where non-religious sacrosanctity is visible, owes its appeal to its ability to create an atmosphere of euphoria by putting the spectators in a trance state. The way to make sense of football today is through the relationship between non-religious sacrosanctity and secularism. It is stated that two types of secularization emerged with modernization. The first secularization process is identified with modernization and is claimed to result in religion losing its former power over all institutions of social life. The second secularization process is related to the post-modern process and continues with the religiousization or sacralization of all kinds of worldly phenomena that are human products.

The theoretical and practical data obtained from studies on the subject show that in an increasingly globalized world, two different fields such as religion and sports are getting closer to each other, just as many fields are getting closer to each other. In fact, the fields of sport and religion, which are dominated by two opposing and mutually exclusive worldviews, seem to have brought the

metaphysical and physical fields closer together. Undoubtedly, social changes and transformations have a significant impact on this. Footballers have become an important religious-social phenomenon that has taken on a sacrosanctity identity through their talent. In mind's eye of supporters, all these events have made the footballers look like a good holy who does not keep silent in the face of injustice, who stands by the oppressed, and has elevated them to the status of an innocent saint. For supporters who place football at an important point in their lives, there is someone other than the players to blame for every match that ends badly, while the team becomes legendary in matches that are won. The statements of commentators and administrators are transformed into mythical stories. Mourning when defeated, celebrating when won, praying, and making offerings can be seen as acts of sacralization by modern urban people. It is seen that the love and loyalty for football has led to the perception of this sport, which drags the masses after it, as a religion. It is understood that the grayle and the cup, which are among the symbols of Christianity, have similarities in terms of function of the saints and talented footballers, the sanctuary, and the stadiums where the games are played. In this respect, there is a close relationship between tersanctus and football. Funeral ceremonies of fanatical football supporters can be a good example in this regard. Rituals such as putting football crampons on the graves of these fans, asking the direction of the tomb to be directed towards the stadium, and the supporter group accompanying mourning are applications that show that football has much deeper meanings for some than a simple game.

### **Giriş**

Küreselleşen dünyanın rekabetçi ortamında ülkelerin sportif anlamda elde ettikleri başarılar kendilerini dünyaya tanıtma açısından onlara önemli bir prestij sağlamaktadır. Futbol, onu izleyenlere oyun zevkinin yanında eğlence, güç, zafer, üzüntü, sevinç, milli gurur ve hepsinden de öte bireylerin ve toplumların kendi kimliklerini ifade edebildikleri bir anlam dünyasının kapılarını aralamaktadır. Sosyal bilimciler futbolun büyük kitleleri harekete geçirebilme potansiyeline sahip sosyal bir fenomen olduğu görüşünde hemfikirlidir. Zira günümüzde farklı taraftar toplulukları futbol uğruna birbiriyle çatışabildiği gibi milli maçlar etrafında kenetlenerek bir araya gelebilmektedir. Bu yönüyle futbol, toplumların beklentilerini, özlemlerini, hayata bakış açılarını yansıtmaya sebebiyle sosyologlara önemli malzemeler sunmaktadır.

Post-modern dönemde geleneksel dinlerin yerine alan ve bireylerin anlam dünyasına katkı sağlayan her türlü insani girişim aslında "kutsal" arayışının bir ürünüdür. Bu insani girişimlerden birisi olan futbol, özellikle Latin Amerika ülkelerinde bir yaşam felsefesi haline gelerek, milli kimlik bilincinin oluşmasında önemli katkılar sunmuştur. Futbolcuları bu kadar önemli kılan husus ise ulusların dünyadaki yerini konumlandırmaları konusunda onlara fırsat sunmuş olmasıdır. Bu noktada özellikle futbolcuların takımlarının başarısında oynadığı rol önem arz etmektedir.

Özellikle modernleşme ve sekülerleşme süreciyle beraber dinin toplumsal yaşam üzerindeki eski gücünü kaybedeceği hatta dinin sosyal yaşamın her alanından tamamen silineceği ve yok olacağı öngörülmüyordu. Post-modern dönemin getirmiş olduğu dini çoğulculuk ortamında insanların dini duygularını, kişisel özlemlerini ifade etmek için birtakım arayışlara yöneldikleri görülmektedir. Bireylerin ve toplumların oluşan bu manevi boşluğu bireysel ve kolektif olarak yücelttikleri din-dışı kutsallıklar aracılığıyla doldurmaya çalıştıkları gözlenmektedir. Bu arayışlardan birisi olan futbol, hem izleyenlerin seyir zevkine hitap etmesi hem de toplumların kolektif hafızalarında yatan gizli özlemleri yeşil sahalarda yansıtmaya bakımından aslında dinin kendisinden beklenen fonksiyonları araçsal olarak yerine getirmektedir. Bugün artık bazı taraftar gruplarının kendi takımları ve ülkeleri için önemli gördükleri futbolcuları eski zamanlardaki olağanüstü güçlerle bezenmiş mitolojik kahramanlarla özdeşleştirdikleri hatta bir adım daha ileri giderek onları birer kült (tapınma) nesnesi haline dönüştürdükleri görülmektedir.

Her geçen yıl kendine olan ilgiyi arttıran futbol artık hayatımızın ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bugün yarattığı global ekonomik pazarla geniş halk kitlelerini peşinden sürükleyen futbol kulüpleri, çeşitli organizasyon ve uluslararası müsabakalarda buldukları ülkelerin kültürel temsilcileri konumundadır. Futbolcular, yeşil sahalardaki futbol yeteneklerinin yanında ülkelerinin ve oynadığı kulüp taraftarlarının beklentilerini karşılaması sebebiyle “Futbolun İlahı” olarak kabul edilmektedirler.

Nerdeyse bütün dinlerde karşımıza çıkan kutsal kavramı, karmaşık yapısı nedeniyle birçok dilde farklı şekilde tarif edilmektedir. İngilizce’de kutsal ifade etmek için kullanılan “sacred” kelimesi, Latince kökenli olup “sanctum” kelimesinden türemiştir. İnsanlar tarafından hürmet gösterilen nesnelere “sacred” kavramıyla ifade edilirken, Tanrı tarafından kutsal kabul edilen nesnelere “holy” şeklinde ifade edilmektedir. İlahi bir güce göndermede bulunan “sanctum” kavramı realitede de karşımıza çıkmaktadır. Tanrı’nın lütfuna mazhar olmuş ve bunu da davranışlarıyla gösteren veli, eren, aziz gibi anlamları ifade eden “Saint” kelimesi “sanctum” kelimesinin bir türevidir<sup>1</sup>. Alman ekolünün önemli temsilcilerinden olan Rudolf Otto kutsalı cezbedici bir korkunun ve saygı uyandıran bir şeyin tecrübe edilmesi şeklinde tanımlamaktadır. O, dinin özünde bu düşüncenin yattığını belirtmektedir.<sup>2</sup> Kutsal olağanüstülüğü, sıra dışılığı, bu evrenden gelmeyen bir gücü içinde barındırmaktadır. Bu yönüyle kutsalın bireyler ve toplumlar üzerinde bıraktığı etki birbirinden farklı olmaktadır.<sup>3</sup>

Kutsal, çeşitli nesnelere, mekân ve zamanlarda tezahür ederek kendini görünür kılar. Tüm bu farklı tezahürlerinin ortak gayesi kutsalın kendisini bilinir kılmasıdır. Bu tezahürler, birbirinden oldukça farklı olsa da insanlara aynı mesajı sunar ve kutsalın kendine özgü yapısını ortaya koyar. Eliade, kutsalın tezahürünün kutsal ve kutsal-olmayanın diyalektiği neticesinde açığa çıktığını belirtmiştir.<sup>4</sup> Kutsalın ortaya çıkışında etkili olan bu diyalektik süreç belirli bir zamana ve mekânla sınırlı değildir. Kutsalın tezahürünün örneklerini tarihin herhangi bir döneminde de görmek mümkündür. Diyalektik sürecin temel mantığı kutsalın bizatihi değil kendisini aracı kılarak tezahür etmesidir. Tezahür ediş şekli ise somut nesne ve simgeler ya da kolektif hafızanın ürünleri olan mitler aracılığıyla olmaktadır.<sup>5</sup>

Kutsalın tezahürünü ifade etmek için kullanılan kavramlardan birisi de hiyerofani’dir. Yunanca bir sözcük olan hiyerofani (hierophany) hieros (kutsal) ve phainein (göstermek) sözcüklerinin birleşmesiyle oluşmuştur.<sup>6</sup> Hiyerofaniler kutsal ile insanlar arasında aracı konumunda olup kendiliğinden ortaya çıkmaz. Tabiatüstü ilahi bir gücün veya kutsalın, onunla temas ederek tecelli etmesi sonucunda oluşur.<sup>7</sup> Eliade, bir insanın sevdiği, ona karşı aşkın bir hisle bağlandığı herhangi bir canlı ve objenin hiyerofani olma ihtimalinden bahsetmektedir. Yaşadığımız evrende birey ve toplumların bir şekilde etkileşim kurarak düşünsel ve ruhsal boyutta etkileme gücüne sahip herhangi bir şeyin kutsal olma potansiyeli bulunmaktadır. Bu bağlamda tarihteki tüm meslek ve sanat dalları, spor organizasyonlarının, oyun ve kutlama etkinliklerinin ve bu alanlarda kullanılan araç ve gereçlerin dinsel bir kökeninin bulunduğu veya zamanla tapınmayla önem kazandıkları bilinmektedir. Bu listeye daha da genişletirsek, günlük ve dönemsel alışkanlıklar (avcılık, balıkçılık,

<sup>1</sup> Ahmet Güç, “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”, Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları I Sempozyum: 6-9 Kasım 1996. (1998),337-353.

<sup>2</sup> James L. Cox, *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş*. çev. F. Aydın (Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018), 22-23.

<sup>3</sup> AsımYapıcı, “Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamlara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2/7 (2004), 169-206.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. çev. C. Soydemir. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 140.

<sup>5</sup> Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*. çev. L. Aslan. (İstanbul: Kabaalçı Yayınevi, 2003), 37,49.

<sup>6</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 20.

<sup>7</sup> Demirci, Kürşat. “Kutsiyet”. TDV. İslam Ansiklopedisi. XXVI. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2002, 495-496.

tarım, vb.) sosyal hayatımızdaki tüm fiziksel aktiviteler (cinsel yaşam, beslenme, vb.) ve dilsel habitusumuzdaki belli başlı sözcük ve kavramlar da benzer aşamalardan geçerek kutsal bir anlama büründüğünü söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Tarih boyunca insanoğlu bizzat tecrübe ettiği ya da çevresinde şahit olduğu birtakım olaylara kutsallık atfetmiş, onları yaşadığı dini inançların bir tezahürü olarak görmüştür.<sup>9</sup>

Dinler tarihi kutsalın değer kaybetmesi ve sonra tekrar değer kazanmasından ibarettir. Bu bağlamda putperestliği ve put kırıcılığı kutsalın insan zihnindeki yansımalarının davranışa dönüşmesi şeklinde okumak gerekmektedir. Kutsalın algılanış biçimi zamana ve mekâna göre değişiklik göstermektedir. Gelen vahiylerin kendi zihinsel ve kültürel durumlarına uygun olduğuna kanaat getiren insan için eski kutsalların tezahür edilmiş biçimleri dinsel düzlemde putperestlik olarak algılanmaktadır. Bununla birlikte kutsalın tezahür edilmiş biçimi somut bir nesne, bir simge, tanrısal bir figür şeklinde olabileceği gibi soyut bir düşünce, bir ahlak kuralı ya da mitolojik bir anlatı şeklinde de olabilmektedir.<sup>10</sup>

Tarih boyunca dindar insanlar mutlak bir hakikatin varlığını kabul etmekte; fakat bu mutlak gerçekliği tam anlamıyla kavrayabilmenin ve anlam kargaşasından kurtuluş yolunun kutsal aracılığıyla mümkün olduğunu düşünmektedirler. İnsanlar hakikatin onda görünür kılındığına inandığı kutsal'a her daim inanmış ve hayatlarını kutsalın onlara sunduğu davranış örüntülerine göre şekillendirmiştir. Eliade, günümüz insanının ise kutsaldan arındırılmış bir dünya hayal ettiğini; ancak bu çabalar beyhude olduğunu belirtmektedir. Ona göre insanların çoğu farkında olmaksızın kutsalın belleğinden beslenmektedir. Modern insan, kutsalı tarihin belli bir dönemindeki insan bilincinin bir ürünü olması sebebiyle miladını doldurarak işlevsiz hale geldiğini iddia etmektedir. Ancak Eliade, bu görüşe karşı çıkararak kutsalın aşılına çalışıldıkça bir şekilde ortaya çıkacağını iddia etmiştir. Yaşadığı evrenin bir parçası olan insanın kutsalı inkâr etmesi kendi varoluşunu yok sayması anlamına gelir ki bu da pek mümkün gözükmemektedir. Modern insanın din-dışı olarak gördüğü davranışların altında bile kutsalın izlerini görmek mümkündür. Eliade, modern insanların davranışlar örüntülerini ataları olan arkaik insanlardan aldığını belirtmiştir. Ona göre atalarından miras yoluyla alınan bu davranış modelleri kutsalın etrafında şekillenmiş olup ne kadar silinmek istense de kendisini bir şekilde muhafaza etmiştir. Bu yüzden modern insan istemese de geçmişin ürünü olan bu mirası taşımak zorundadır. Eliade, modern insanın sergilediği davranışlarda çoğu zaman dinsel izlerin fark edilmediğini savunmuştur. Kutsal, kendisini modern insanının bilinçaltısının bir köşesinde farklı formlar ve görüntüler (mitolojik, batıl inanç, tabu, vb.) altında gizli bir şekilde muhafaza etmeyi başarmıştır.<sup>11</sup> Kutsalı bilinç düzeyinde hissedilen arkaik insanın bunu gerek ritüellerinde gerekse sosyal hayatında bir biçimde yansıttığı görülmektedir. Arkaik insanın aksine modern insanın kutsalı deneyimlemesi dolaylı bir şekilde olmaktadır. Özellikle sinema ve kitaplarda mitolojik öğelere vurgu yapılmasının altında yatan en önemli sebebin kutsalın izlerini arama isteği olduğu düşünülmektedir.<sup>12</sup>

Amacı kutsalın futboldaki tezahürlerinin tespit edilmesi olan bu çalışmanın problemi, geleneksel anlayıştan farklı olarak ortaya çıkan kutsal imajındaki değişikliklerde etili olan faktörlerin neler olduğu ve bu kutsallaştırma sürecinin hangi aşamalar sonucunda ortaya çıktığı sorularından oluşmaktadır. Bu araştırma teorik bir çalışma olup dökümantasyon metodu uygulanmıştır. Bu çerçevede İlk önce futbolun tarihçesi, işlevlerinin neler olduğu açıklanmış, daha sonra futbolun

<sup>8</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 36,37.

<sup>9</sup> Münir Yıldırım, "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı". *Dini Araştırmalar*, 10/28 (2007), 62.

<sup>10</sup> Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 48-49.

<sup>11</sup> Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı*. çev. M. Ali Kılıçbay (İstanbul: Alfa Yayınevi, 1991), 178-188.

<sup>12</sup> Jean Bies, "Şamanizm ve Edebiyat". çev. H. Köser. *Din ve Fenomenoloji*. ed. Constantin Tacou. (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 99.

kutsallaştırılması serüveni incelenmiştir. Öğreti ve ritüellerinin ortaya çıkışında etkili olan kavram ve semboller etnometodolojik<sup>13</sup> yöntemle analiz edilmiştir.

### 1.Futbolun Tarihçesi

Türkçeye “ayak topu” şeklinde çevrilen futbol kelimesi, İngilizce’deki *foot ve ball* kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuş bir oyun türünü ifade etmektedir. Nasıl oynanacağı uluslararası kurallarla önceden tespit edilmiş olan bu oyunda, yaratıcı zekâ, beceri ve şans faktörünün yanında fiziksel, ruhsal ve zihinsel özellikler de belirleyici rol oynamaktadır.<sup>14</sup> Futbolun ortaya çıkışı ile ilgili kesin bir tarih bulunmama birliktelikte bu oyunun zaman ve mekân açısından her yerde oynanabilecek bir oyun türü olması sebebiyle başlangıcının insanlığın ilk dönemlerine kadar uzanabileceği düşünülmektedir. İnsanlar, tarih boyunca oyun ve eğlence aracı olarak yerde yuvarlanan cisimlere dokunmaktan ve onların peşinden koşmaktan zevk almıştır. Bu yönüyle top, insanların en çok ilgisini çeken oyun aracı olmuştur. “Küreyi andıran yuvarlak cisimler, tarihin ilk dönemlerinden bu yana hemen her türlü oyunda top işlevini görmüş, insanlara topla oynama zevkini ve heyecanını hissettirmiştir. Neredeyse bütün coğrafi bölgeden, her milletten ve din grubundan insanların yoğun ilgi gösterdiği top, futbolun başını çektiği birçok spor dalının ana enstrümanı olmuştur.”<sup>15</sup>

Futbolun tarihsel süreci incelendiği zaman başlangıçta eğlenme ya da boş zaman aktivitesi olarak ortaya çıktığı görülmektedir. İlerleyen zamanlarda sanayileşme ve küreselleşme süreciyle birlikte futbolun işlevsel olarak dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Futbol artık sadece zevk için oynanan bir oyun olmaktan öte kültür endüstrisinin tüketim nesnesi haline gelmiştir. İçerisinde ideolojik unsurları da barındıran futbol, siyasetten ekonomiye kadar pek çok alanda daha fazla görünür olmuştur.<sup>16</sup>

Futbol oyununun bugün bildiğimiz modern tarzda olmasa da Orta Amerika’dan eski Çin’e, Mısır’dan Eskimolara kadar dünyanın hemen her köşesinde en eski çağlardan bu yana yaygın bir şekilde oynandığı bilinmektedir. Bu top oyunları arasında tarihsel bir bağ bulunmamaktadır. Her bir bölgede oynanan oyun kendi kültürel ve tarihsel bağlamında diğerinden bağımsız bir biçimde gelişmiştir. İnsanlar bu oyunlar aracılığıyla aynı anda birden fazla ihtiyacını gidermiştir.<sup>17</sup>

Yazılı kaynaklarda futbolun ilk defa M.Ö. 5000-2500 arasında Çin’de ve benzer tarihlerde Mısır’da oynandığı ifade edilmektedir. Çin’de ayakla oynanan bu oyuna “Tsu Chu” denmektedir. Çince Tsu “ayakla vurma”, Chu ise “içi tüy veya hayvan kılıyla doldurulmuş deri top” anlamına gelmektedir. Oyunda amaç topu ayakla sürüyerek, 30- 40 cm çapındaki ağla örülü bir delikten geçirmektir. Futbolu ifade etmek için kullanılan Tsu Chu oyununun nasıl ve hangi amaçla ortaya çıktığı tam olarak bilinmemektedir. Eldeki bilgiler futbolun o zamanlarda hükümdarın özel gününü kutlama amacıyla oynanan eğlence türü bir etkinlik olduğunu göstermektedir.<sup>18</sup> Kısa sürede yaygın bir hale gelen bu oyun sadece askerlerin oynadığı bir oyun olmaktan çıkmış, rahipler, generaller ve imparatorlar gibi seçkin sınıfın da ilgi alanına girmiştir (Stemmler,2000:13-14). Eğlence amacının yanında futbolun Çin kaynaklarında askeri amaçlı olarak da oynandığı belirtilmektedir. Çin’de imparator Huang-ti’nin, askerlerinin çevikliğini ve kondisyonunu arttırmak için yere dikilmiş iki

<sup>13</sup> Etnometodoloji: Bir grubun veya topluluğun zihin dünyasında gerçekliğin nasıl anlamlandırıldığını açıklamaya çalışan yöntemdir (Garfinkel-1967).

<sup>14</sup> Ahmet Apaydın, *Futbola Giriş* (Bursa: Akmat Akınoğlu Matbaacılık, 2000), 4.

<sup>15</sup> Mahmut Okur, *Özdeşleşme ve Bağlılık Çerçevesinde Futbol Taraftarlığı: Bozbaykuşlar Örneği*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014, 11.

<sup>16</sup> Güven Büyükbaykal, ve Meltem Kaya, “Tüketim Toplumu Bağlamında Futbolun Endüstrileşmesi: 3 Büyük Takım Taraftarları Üzerinden İnceleme”. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 5/2 (2019), 685.

<sup>17</sup> Theo Stemmler, *Futbolun Kısa Tarihi*. çev. N. Aça. (Ankara: Dost Kitapevi, 2000), 10.

<sup>18</sup> İrfan Erdoğan, “Futbol ve Futbolu İnceleme Üzerine”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 26/2 (2008) 11-12.

mızrak arasından bir topu ayakla tekmeleterek talim yaptırdığı kaynaklarda belirtilmektedir. Bu bağlamda askerlerin fiziksel yeterliğe ulaşabilmesi için futboldan istifade edildiği görülmektedir.<sup>19</sup>

Japonlar, Çinlilerden aldıkları futbolu kendi kültürlerine göre özgün bir biçimde geliştirmişlerdir. VII. yüzyıldan itibaren oynanmaya başlayan Japon "*kemari*" bereket mitleriyle güneş kültünün iç içe geçtiği bir top oyunudur. Bir başa deyişle dini bir ritüelin oyuna dönüşmüş halidir. Söz konusu ritüelin eski kozmogoni mitleriyle bir bağlantısının olduğu düşünülmektedir. Bu oyun ağaçlarla çevrilmiş dikdörtgen bir sahada ve top havada paslaşarak oynanmaktadır. Oyundaki en önemli kural oyuncuların topu yere düşürmemesidir. Oyundan önce bir Şinto rahibi tapınaktan bir top alarak onu bir akçağaç dalına asar ve o yılki hasadın bereketli olması için dua eder. Bu oyunda top, güneş ile özdeşleştirilmektedir. Japon mitolojisinde imparatorluğunun soyunun güneş tanrıçasından geldiğine inanılmaktadır. Bu yüzden bu oyundaki amaç topu daima havada tutmaktır. Bu durum Japonların bayrağında da sembolik olarak kendini göstermiştir. Japon bayrağındaki kırmızıyla parlayan güneş figürü bunun bir yansımasıdır. Bu yüzden kameri başlangıçta yalnızca imparatorluğa yakın kesim tarafından oynanan bir oyun iken daha sonraları alt kesimdeki grupların da (rahip ve samurayların) oynamasına müsaade edilmiştir.

Futbol ile ilgili tarihi eser ve görsel dokümanlara Mısır'da da rastlanılmıştır Mısır'daki Merruka mezarlarında bulunan resimlerde, çeşitli sporculara ait figürlerinin yanı sıra, ayakla top oynayan insan şekillerine de rastlanmıştır.<sup>20</sup> O zamanlarda oynanan top oyunları Firavun ve belli Tanrıları eğlendirmek amacıyla organize edilmekteydi. Mısır'ın iklim yapısı sayesinde bu toplardan bir kısmı günümüze kadar ulaşmıştır. 2500 yıl öncesine ait olan bu toplar deri ve keten karışımı olup bugün Kahire, Berlin ve Londra müzelerinde sergilenmektedir.<sup>21</sup> M.Ö. 1500'lerde Amerika kıtasında Aztek, Maya ve Kızılderili kültürüne ait top oyunlarına rastlanılmıştır.<sup>22</sup> Meksika ve Peru yerlilerine ait olduğu sanılan bazı tapınak ve anıtlardan, gün yüzüne çıkarılan duvar kabartmaları ve bulunan heykellerden futbol benzeri oyunların oynandığı anlaşılmaktadır. Hatta bu "ayak topu" oyununun tapınaklarda kutsal bir oyun olarak oynandığı da düşünülmektedir.<sup>23</sup> Görüldüğü gibi futbol ilk başladığı dönemde aristokrat kesime hitap eden ve askeri düzen için oynanan bir oyunken zaman içerisinde dönüşüm geçirerek toplumları eğlendirmek amacıyla oynanır hale gelmiştir.<sup>24</sup>

Futbol ismi yazılı belgelerde ilk defa 12. Yüzyılda İngiltere'de 13. Yüzyılda da İtalya'da kullanılmıştır.<sup>25</sup> İngiltere'nin futbolun anavatanı sayılmasının asıl nedeni futbolun 12. Yüzyılda İngiltere adalarında yaygın bir şekilde oynanmasıdır.<sup>26</sup> Modern futbolun ilk yazılı kuralları 1848 yılında Cambridge Üniversitesinde oluşturulmuştur. Cambridge kuralları olarak bilinen bu kurallar 1863'te Londra'da kurulan futbol federasyonu tarafından revize edilmiş ve günümüz futbolunun temel yapı taşlarını oluşturan kriterler belirlenmiştir.<sup>27</sup> Zamanla futbola olan ilgi ve alakanın artması üzerine, yedi ülkenin federasyonu bir araya gelerek 1904 yılında Uluslararası Futbol Federasyonunu (Federation Internationale de Football Associations) kurmuştur. FIFA bugün Uluslararası futbol

<sup>19</sup> Erdoğan, "Futbol ve Futbolu İnceleme Üzerine", 11-12.

<sup>20</sup> Eda Bozköylü, *Dünyada ve Türkiye'de Futbolun Değişim Süreci, 2002-2005 Verileriyle Türkiye'de Oyuncu Performansı Üzerine Ekonometrik Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007. 3.

<sup>21</sup> Bozköylü, *Dünyada ve Türkiye'de Futbolun Değişim Süreci*, 3; İrfan Erdoğan, "Futbol ve Futbolu İnceleme Üzerine", 12.

<sup>22</sup> Dario Azzellini, ve Stefan Thimmel, "Futbolistas: Futbol ve Latin Amerika Umutlar, Kahramanlar, Siyaset ve Ticaret". Futbol ve Latin Amerika Futbolistas. ed. D. Azzellini ve S. Thimmel ( İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), 13.

<sup>23</sup> David Harvey, *The Postmodern Condition: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, 8Cambridge Mass.: Basil Blackwell, 1989, 285

<sup>24</sup> Büyükbaykal ve Kaya, "Tüketim Toplumu Bağlamında Futbolun Endüstrileşmesi".

<sup>25</sup> Dario Azzellini ve Stefan Thimmel, "Futbolistas: Futbol ve Latin Amerika Umutlar, Kahramanlar, Siyaset ve Ticaret", 13.

<sup>26</sup> Bilge Donuk, ve Fatih Şenduran, *Futbolun Anatomisi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017), 285.

<sup>27</sup> Stemmler, *Futbolun Kısa Tarihi*, 90.

müسابakalarının düzenlenmesi, oyun kurallarının belirlenmesi ve değiştirilmesi konusunda tek yetkili kurumdur.<sup>28</sup> 1928'te Amsterdam'da düzenlenen FIFA Kongresi'nde, 1930'da ilk Dünya Kupası turnuvasının düzenlenmesine karar verildi. FIFA tarafından organize edilen ilk Dünya Kupası maçları, 1930 yılında Uruguay'da yapılmış, Uruguay finalde Arjantin'i 4-2 yenerek ilk dünya kupasının sahibi olmuştur.<sup>29</sup>

## 2. Kitlelerin Afyonu Olan Futbol

Marx'a göre din, ezilen insanın içli sesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. Din halkın afyonudur.<sup>30</sup> Marx, kendisinin ortaya attığı sosyal yaşamı bilinçler belirler tezinden hareketle gerçekliğin insanın kendisi dışındaki maddi sebeplerin bir sonucu olduğu kadar kendi bilincinin de bir ürünü olduğunu iddia eder. Ancak sosyal olaylar içinde öyle durumlar vardır ki insan onun arkasındaki gerçekliği net bir şekilde göremez.<sup>31</sup> Toplumsal bir olgu olarak kabul edilen din işte tam bu anda devreye girer ve insanların güç yetiremediği, anlamlandıramadığı toplumsal olaylar karşısında bireylere aldatici bir dünya vaat eder. Bu yönüyle din, yaşanan acı ve ıstıraplar karşısında toplumların oluşturduğu telafi mekanizmasıdır. Halkın gerçekleri görmesini engelleyen, bir başka deyişle kendi üzerinde baskı oluşturan yanılısma durumundan kurtulmanın yegâne yolu dinin ortadan kalkmasıdır.<sup>32</sup> Marx dini, gerçekliğin üstünü örten bir yanılısma olarak görmekte ve hakikatin görülmesine engel olan her türlü olguya dinselilik atfetmektedir.<sup>33</sup>

Birçok muhafazakâr aydının futbolu aşırı düşkünlüğü batıl inançla eşdeğer tuttukları görülmektedir. Onlara göre futbolu her şeyin üstünde tutan toplumlar, akıl ve muhakeme yeteneğini kaybederek futbolun esiri olup ve onun gereklerini yapmak zorunda kalırlar. Sosyalist aydınlar, futbolun halkların dikkatini ve enerjisini başka yöne kanalize ettiği için devrimin önündeki en büyük engel olarak görmüşlerdir. Buna gerekçe olarak da futbolun işçi sınıfına sadece gösteri sunduğunu, fakat ekmek vermediğini belirtirler. Bu sosyalist aydınlar, futbol tarafından hipnoz edilmiş proletaryanın, sınıf mücadelesine karşı çıkan egemen güçler tarafından koyun gibi güdüldüklerini ileri sürmektedirler.<sup>34</sup> Bununla birlikte bazı spor yorumcuları futbolunun toplumların afyonu olduğu söylemine karşı çıktıkları görülmektedir. Onlara göre futbol dinlerin yaptığı gibi herhangi bir inancı asla başkalarına zorla kabul ettirmemiş, düşüncelerinden ötürü kimseyi yargılamamış ve öldürmemiştir. Onlar futbolun sadece bir spor olduğunu, gerçek afyonun halkı açlığa, cehalete, yolsuzluğa mahkûm eden sosyal sistemlerin olduğunu düşünmektedirler.<sup>35</sup> Bostancıoğlu solcuların 1980'li yıllar öncesi çift kutuplu dünyadaki futbolu bakış açısını şu cümlelerle özetlemektedir: *"Portekiz'in devrik diktatörü Salazar, 36 yıl boyunca Portekiz'i 3F ile yönetti: Fiesta (bayram), Fado (geleneksel Portekiz müziği), Football (futbol). Dolayısıyla devrimciler arasında futbolu karşı 'halkın afyonu' şeklinde bir ön yargı olunca insanlar 'tarafarlık' kimliğini o dönemlerde çok fazla dışa yansıtmak istemezlerdi"*.<sup>36</sup> Boniface'ye (2007:143) göre toplumu oluşturan kitleler kendi aralarında maçlar hakkında ateşli tartışmalar yaparken, halkı ilgilendiren siyasi konular kamuoyunu önünde yeterince tartışılmadan karara bağlanıp uygulanmaktadır. Şüphesiz bu durum demokrasi ilkesiyle çelişmektedir.<sup>37</sup>

<sup>28</sup> Ali Niyazi İnal, *Futbolda Eğitim ve Öğretim*, (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004), 19.

<sup>29</sup> Milliyet, "Dünya Kpası Ne Zaman Düzenlendi" (Erişim 17/12/2021)

<sup>30</sup> Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*. çev. K. Somer (Ankara: Sol Yayınları, 2009), 192.

<sup>31</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017)

<sup>32</sup> Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*, 191-192.

<sup>33</sup> Desfor Laur Edles, *Uygulamalı Kültür Sosyolojisi*. çev. C. Atay (İstanbul: Babil Yayınları, 2005), 51.

<sup>34</sup> Eduardo Galeano, *Gölgede ve Güneşte Futbol* (İstanbul: Can Yayınları), 2008, 55.

<sup>35</sup> Gülşah Pilpil Yöney, *Kitlelerin Afyonu Futbolun Latin Amerika Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

<sup>36</sup> Adnan Bostancıoğlu, "Taraftar ve Solcu Olmak Dün ve Bugün". *Futbol ve Kültürü Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler*. drl. R. Horak, W. Reiter, T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.

<sup>37</sup> Boniface, Pascal. *Futbol ve Küreselleşme*. çev. İ. Yerguz. İstanbul: NTV Yayınları, 2007, 143.

Sporun hedeflenen ve arzu edilen toplum düzeninin tesis edilmesinde takviye edici bir rolü bulunmaktadır. Spor müsabakalarında sporcuların eşit şartlar altında yarışması ya da mücadele etmesinin liberal ve demokratik toplum anlayışını sembolize ettiği varsayılmaktadır. Sporun bu sembolik gücünden faydalanarak idealize edilmiş toplum imajının üretilmesi öngörülmektedir. Bu yönüyle sporun devletin ideolojik aygıtı olması gibi bir işlevinden söz etmek mümkün görünmektedir.<sup>38</sup>

### 3.Futbolun Toplumsal İşlevi

Futbola gösterilen ilgi diğer spor dallarıyla kıyaslanmayacak kadar yoğundur. Spor gündemin ana temasını futbol müsabakaları oluşturmaktadır (Bora ve Erdoğan,2020:224). Futbol kültürü, toplumların kolektif hafızasındaki gizli özlem ve arzular, mitik temalar etrafında şekillenmiştir. Futbol, başlangıçta basit bir eğlenme ve eğlendirme amacına yönelik bir etkinlik iken zamanla milliyetçiliğin, dinsel temaların ve siyasetin hâkim olduğu kültürel eklemlerden kendini kurtaramamıştır. Bugün yoğun bir anlamlandırma sürecine tabi tutulan futbolun bu denli karmaşık bir fenomen olmasının altında yatan asıl faktör farklı işlevleri yerine getirmesi yatmaktadır.<sup>39</sup>

Futbol, modernizmin dayatma ve söylemlerine karşı kendini muhalif bir çizgide konumlandırmaktadır. Kırsal bölgelerden büyük şehirlere yoğun bir göç hareketliliğinin yaşandığı bir dönemde baskın olan kapitalist ilişkilerin yarattığı monoton iş hayatının yorucu atmosferinden bunalan işçilerin, futbol sayesinde ruhlarını özgürce dinlendirme fırsatına kavuştukları söylenebilir. Bu yönüyle futbol mevcut düzene muhalif bir alt veya karşı kültür zemini oluşturma fırsatı sunması sebebiyle özgürleştirici bir işlev görmektedir.

Bilir'e göre işlevselci kuramın önemli temsilcilerinden birisi olan Talcott Parsons'un sosyolojik çözümlerini sporun toplumsal işlevlerini açıklamada kullanmak mümkündür. Örneğin takımların spor müsabakalarında centilmenlik ve fair-play kurallarına riayet edeceklerini beyan etmeleri, saha dışındaki toplumsal istikrar ve düzene katkı sağlayabilir. Diğer taraftan spor kurumunun toplumun diğer kurumlarıyla etkileşim halinde olduğu da söylenebilir. Örneğin sporun çocukların ve gençlerin toplumsallaşması sürecine katkı sağlaması aile kurumuyla; sporun çocukları ve gençleri alkol, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklarından koruyup, sosyal hayattaki kurallara riayet edilmesi gerektiğinin öğretilmesi eğitim kurumuyla; taraftarın maç bileti, tuttıkları takımların lisanslı ürünlerini satın alması ekonomi kurumuyla; uluslararası müsabakalarda takımını desteklemesi ve milliyetçi duygularını ön plana çıkarması siyaset kurumuyla; oyuncuların veya göstericilerin spor ritüelleri ve sevinç gösterileri sırasında dinsel selamlar aracılığıyla mesaj iletmesi din kurumuyla yakından bir ilişki içinde olduğunu göstermektedir.<sup>40</sup>

Heinila ise Parsons'un sosyal eylem teorisiyle özdeşleşen AGIL modeline atıfta bulunarak futbolu bir "toplumsal sistem" şeklinde tanımlamıştır. Heinila, futbolun kurallarını AGIL şemasındaki her bir kavramın işlevsel zorunluluklarına göre uyarlamıştır. Heinila'ya göre, idman kuralları *adaptasyon* işlevini yerine getirmekte; futbolun teknik kuralları *hedefe ulaşmayı* kolaylaştırmakta, hakem kuralları *bütünleşmeye* yardımcı olmakta; rekabet kuralları ise *değer örüntülerini koruma* işlevini yerine getirmektedir.<sup>41</sup>

Devletlerin futbol müsabakalarına önem vermelerinin altında elde edilen başarıların uluslararası arena üstünlük göstergesi ve kendilerine prestij sağlaması yatmaktadır. Bu yüzden devletlerin politikalarını spor politikalarından bağımsız düşünmemek gerekmektedir. Futbol bu yönüyle milli bilincin oluşmasında önemli bir misyonu yerine getirmektedir. Futbolun bu özelliğinin

<sup>38</sup> Boniface, *Futbol ve Küreselleşme*, 114.

<sup>39</sup> Boniface, *Futbol ve Küreselleşme*, 114.

<sup>40</sup> Hüsnü Bilir, "Sporun Toplumsal İşlevi: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12/4 (2020), 30.

<sup>41</sup> Kalevi Heinila, "Football at the crossroads. *International Review of Sport Sociology*". 4/1 (1969), 14.



geçmişte mitlerin milli bilincin oluşmasında oynadığı rolle olan benzerliği dikkat çekmektedir. Taraftarların kendilerini tuttıkları takımlarıyla özdeşleştirilmesi bireylerin kimlik inşasının oluşumunda birinci boyutunu temsil ederken, tuttuğu takımı sahiplenerek karşı tarafı “öteki” kavramıyla özdeşleştirilmesi ikinci boyutu temsil etmektedir. Bir takımın taraftarı olmakla birey kendisini takımın bir parçası gibi hissetmeye başlar. Kurulan bu gönül bağı sayesinde taraftarın takımıyla bütünleştiği görülmektedir. Bu tarz bir özdeşlik neticesinde taraftarların tuttıkları takımların başarılarından kendilerine de pay çıkardığı görülmektedir. Maçlar bu yönüyle toplu yapılan ayinlere benzetilmektedir. Yaşadığımız toplumunu bir ferdi olarak nasıl ki ayin ve ritüeller insanları bir araya toplayarak birlik ve bütünlüğün oluşmasına katkı sağlıyor, mitoslar da bize dünyadaki varlık amacımızı açıklamada bize yardımcı oluyorsa maçlar da benzer fonksiyonları yerine getirmektedir. Özellikle milli maçlar, bireyler ve takımlar üstü bir konumda olup ortak bir amaç etrafında toplanarak birbirimize kenetlendiğimiz karşılaşmalardır.<sup>42</sup>

Genel olarak sporun bütün dalları özel olarak da futbol toplumun yapısında ve bireylerin kişiliklerinde, ferdi topluma bağlayan moral ve kültürel unsurların sosyal bütünleşme süreci içinde devamlılığı bakımından hem toplum hem de fert açısından hayati bir önemi haizdir. En belirgin özelliklerinden biri toplumsal farklılaşma olan modern toplumlarda artan işbölümü ile toplumsal bütünleşme arasındaki uyumun sağlanmasında spor aktif bir rol oynamaktadır.<sup>43</sup>

#### 4.Kutsalın Futboldaki Tezahürü

Futbol bünyesinde barındırdığı mitik, dinsel, sınıfsal özelliklerin yanı sıra sembolik değerlerle olan irtibatı sayesinde günümüzde popülaritesini daha da arttırmıştır.<sup>44</sup> Futbol, milyonlarca insanı aynı anda ayağa kaldırması, heyecanlandırması, yoğun duygu yüklü anları yaşatması bakımından rutin hayatın veremediği heyecan ve duygu atmosferini büyük kitlelere yaşatmaktadır.<sup>45</sup> Futbol, günümüz sosyal bilimciler tarafından çağdaş paganizmin bir türü olarak kabul edilmektedir. Din-dışı kutsallığın görünür olduğu alanlardan birisi olan futbol, bu cazibesini izleyenleri trans haline geçirecek coşku atmosferini yaratabilmesi yeteneğine borçludur. Bugün futbolu anlamlandırabilmenin yolu din-dışı kutsallık ile sekülerlik arasındaki ilişkiden geçmektedir. Modernleşmeyle beraber iki türlü sekülerleşmenin ortaya çıktığı ifade edilmektedir. Birinci sekülerleşme süreci modernleşmeyle özdeşleştirilmekte ve dinin sosyal yaşamın tüm kurumları üzerindeki eski gücünü kaybetmesiyle sonuçlandığı iddia edilmektedir. İkinci sekülerleşme süreci post-modern süreçle alakalı olup insan ürünü olan her türlü dünyevi olgunun dinselleştirilmesi veya kutsallaştırılmasıyla devam etmektedir. Post-modern süreçle birlikte hedonizm anlayışı toplum hayatında daha fazla egemen olmaya başlamış, medya, spor, kültür endüstrileri kendi istek ve arzularına göre bireylerin zevklerine hitap eden din dışı kutsallıklar üretmiştir. Din-dışı kutsallığın ortaya çıkabilmesi için ortak bir amaca yönelik değerler manzumesinin, karizmatik bir kişinin popülaritesi ve duygu yüklü bir ortamın bulunması gerekmektedir.<sup>46</sup> Bu duygu yoğunluğunu da futbol sahalarında ve taraftar gruplarının davranışlarında bolca görmek mümkündür.

Thomas Luckman insan doğasını aşan her türlü anlamlar sistemini din olarak kabul etmektedir. Sosyal bütünleşmeyi sağlayan her türlü beşerî girişimi din olarak tanımlayan Luckmann’a göre din sadece toplumsal değil aynı zamanda antropolojik bir fenomendir.<sup>47</sup> Luckmann,

<sup>42</sup> Dilaver Demirağ, “Futbolun Büyü’sü Ya Da Top Bir Dünya (mı) dır”, *Ümran Dergisi*, 94 (2002), 85.

<sup>43</sup> Mustafa Erkal, *Sosyolojik Açından Spor*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1981), 145.

<sup>44</sup> Ahmet Talimciler, “Futbol Değil İş: Endüstriyel Futbol”, *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 26 (2008), 91.

<sup>45</sup> Yusuf Kaplan, “Futbol Pratiğinin Teorisi: Futbol Paganizmi”. *Ümran Dergisi*, 94 (2002), 59.

<sup>46</sup> Yusuf Kaplan “Bir Futbol Arkeolojisi ve Felsefesi: Neo-Pagan Popüler Kültür Olarak Futbol.” *Bilim ve Akılın Aydınlığında Eğitim (Özel Sayı)*, 57 (2004), 295-300.

<sup>47</sup> Furseth, Inger ve Pal Repstad, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İ. Çapçoğlu – H. Aydınalp (Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013), 117.

diğer toplumsal kurumlarındaki ihtisaslaşmadan dinin de kurumsal olarak etkilendiğini, bu durumun ise dindarlık seviyesinde bir azalmanın değil de dinin öznellesmesinin göstergesi olabileceğini belirtmektedir.<sup>48</sup> Dinin bu yeni sosyal formu Luckmann'a göre bireysel tecrübelerle dayanmaktadır. Modernleşme sürecinin bir ürünü olan dini çoğulculuk bireylere kendi anlam dünyasını inşa edebilmesi için birden fazla seçenek sunmaktadır.<sup>49</sup> Sosyal bir varlık olan insan kendi başına nesnel bir anlam dünyası inşa edemez<sup>50</sup>. İçinde yaşadığı toplumda kendi benlik algısının inşasının katkıda bulunan her türlü düşünce tarzı, davranış yönelimlerini belirlemede yardımcı olan, toplumsal düzenin meşrulaştırılmasına hizmet eden her türlü anlam sistemi dinin gördüğü işlevi yerine getirebilir.<sup>51</sup> Luckmann, (1967) *Görünmeyen Din* adlı eserinde Berger'in sekülerleşmenin dini alanda bir boşluk doğurduğu iddiasına karşı çıkmıştır. O'na göre, sekülerleşme süreci kurumsal olamayan bir dinin başka deyişle "görünmeyen dinin" kapısını aralamıştır. Görünmeyen din vasıtasıyla bireyler kendi kimliklerini ve anlam dünyalarını inşa etmektedir.<sup>52</sup> Bu yorumdan hareketle din denilen olgu aslında millî bayramlar, müzik konserleri, futbol maçları gibi kolektif coşkunun ve birlikteliğin deneyimlendiği alanları da kapsamaktadır.<sup>53</sup>

Popüler bir spor organizasyonu olan futbol bünyesinde barındırdığı din-dışı, siyaset, iktidar, otorite gibi toplumda karşılığı olan kavramlarla "kutsalın" üstlenmiş olduğu işlevleri tek başına yerine getirdiği görülmektedir.<sup>54</sup> Weber, rasyonelleşmenin etkisiyle büyü bozulmuş dünyada dinin yok olamayacağını, eski gücünü muhafaza edemeyip kendine alanına çekileceğini iddia etmiştir.<sup>55</sup> Kutsalın çözülme sürecine girmesiyle oluşan boşluğu doldurmak amacıyla yeni kült ve benzeri paralel dini oluşumlarla ortaya çıkmıştır.<sup>56</sup> Birincil ilişkilerin zayıflayıp bürokrasinin egemen olduğu modern dünyada bireyler zaman mevhumun yaratmış olduğu tekdüzelikten kurtulmak ve hoşça vakit geçirmek için tercihlerini eğlenceden yana kullanmaktadır. Bu noktada futbol hem hoşça vakit geçirmek hem de izleyicilerin seyir zevkine hitap etmesi sebebiyle popüler kültürün vazgeçilmez bir ögesi haline gelmiştir. Futbolun bugün kamuoyunu meşgul eden ekonomi, siyaset gibi en önemli toplumsal sorunlardan daha fazla gündeme gelmesinin altında yatan en önemli etmen kişiyi rahatlatma deşarj verme imkânı sunmasıdır. Bu yönüyle futbol, günümüzün popüler "seküler ayin"lerinden birisi olarak kabul edilmektedir.<sup>57</sup>

Günümüz dünyasında, kültür endüstrisinin işlevinin din-dışı kutsallıklar üretmek olduğu ve bunu yaparken de spordan sinemaya, televizyondan sanal dünyaya kadar her türlü popüler kültür olgusundan faydalandığı gözlenmektedir. Çağımız toplumlarında en yaygın spor dallarından birisi olan futbolda bazı futbolcuların futbolun ilahı olduğu kabul edilmektedir. Herhangi bir dinsel yönünün ön plana çıkarılmamasına rağmen laik kutsallığın "azizleri" olarak kabul edilen bu oyuncuların ölmeden önce tapınma konusu yapıldığı da bilinmektedir. Futbolun bugün spor dalları içerisinde en yaygın oynanan oyun olmasının altında yatan sebep her yaş grubu ve gelir düzeyine hitap etmesi, sıradan bir toprak sahada oynandığı gibi en modern sahada da yaygın bir şekilde

---

<sup>48</sup> Thomas Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion of Modern Society* (London: Macmillan, 1967), 77-86.

<sup>49</sup> Ünal Şentürk, "Popüler Bir Kültür Örneği Olarak Futbol". Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 31/1 (2007), 25-41.

<sup>50</sup> Thomas Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. çev. A. Coşkun ve F. Aydın ve O. Coşkun (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016),98.

<sup>51</sup> Luckmann, *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*, 105-106.

<sup>52</sup> Luckmann, *The Invisible Religion: The Problem of Religion of Modern Society*. 78.

<sup>53</sup> Repstad vd, *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*, 117.

<sup>54</sup> Mustafa Tekin, "Din Dışından Kutsala Futbol". *Ümran Dergisi*, 94 (2002), 102.

<sup>55</sup> Ralph Schroeder, *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. çev. M. Küçük.(Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1996), 53.

<sup>56</sup> Tekin, "Din Dışından Kutsala Futbol", 102.

<sup>57</sup> Şentürk, "Popüler Bir Kültür Örneği Olarak Futbol", 35.

oyunabilmesidir. Futbolun bu kadar farklı katmandan insanı bir araya getirebilmesi, gündemin birinci sırasında yer alması onun bu büyüleyici etkisiyle açıklanabilir.<sup>58</sup>

Futbolun aynı zamanda kahramanlık kültüründen beslendiği görülmektedir. Televizyonun karşınındaki bir futbol izleyicisi tıpkı medya tüketicisi gibi hipergerçeklik içinde yaşamaktadır. Futbolun seyirlik bir oyun haline gelmesiyle futbol tüketicisi edilgen bir konuma gelmektedir. Bu yönüyle futbolun bir külte dönüşme ihtimalinden söz etmek mümkündür. Nasıl ki pagan etkinlikleri kahramanlara tapınma ve bu kahramanların etrafında şekillenen mitlerden doğuyorsa futbolun kült haline gelmesi de aynı şekilde futbolcularının yeşil sahalardaki üstün meziyetlerinden doğmaktadır. Bugün Maradona, Pele, Hagi gibi ünlü futbolculara atfedilen ilahlık yakıştırılmaları futbolun kült yönünü gösteren ifadelerdir. Nasıl ki Antik çağlarda yeraltında bulunan yeraltı canavarlarını yenerek yerüstünde kaosu engelleyen kahramanları konu alan mitler bulunuyorsa yerin üstünde de medyanın ürettiği “ilah” futbolcular bulunmaktadır. Aralarındaki tek fark ise bu futbolcuların gökler ulaşamaz bir yerde değil de yaşadığımız Dünya’da olmasıdır.<sup>59</sup>

Weber (2011) *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhunu* adlı eserinde Avrupa’da artan refah düzeyinin ardında Protestan ahlakın çalışma etiğinin yattığını iddia etmiştir.<sup>60</sup> Chiaretti Weber’e atıfta bulunarak futboldaki başarının ardındaki itici gücün inanç olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte başlangıçta seyir zevkine hitap eden futbolun etkileyici gücünün büyü bozumuna uğrayarak zamanla skor endeksli bir oyun türüne evrildiğinin de altını çizmiştir. Gerçek olan bir şey var ki dini sermaye futbol endüstrisinde eskisinden daha fazla görünür olmuştur. Brezilya’daki *Palmeiras* takımının sponsoru Pirelli iken *Sau Paulo*, *Atletico de Socoroba* dışındaki üç futbol kulübünün sponsoru ise Revend Moon adlı dini bir gruptur. Rio da Jaeniro şehrini temsil eden Universal kulübünün ardında ise Evrensel Kilisesi bulunmaktadır.<sup>61</sup>

Futbola duyulan sevgi ve bağlılık bazen öyle bir hal alıyor ki bu spor dalı bir din gibi algılanabilmektedir. Bu konuda Almanya’nın Bochum üniversitesinde din ve futbol arasındaki yakın ilişkiyi inceleyen Mattias Sellman’ın tespitleri önem arz etmektedir. Sellman’a göre futbol ile Hıristiyanlıktaki kutsal semboller arasında benzerlikler bulunmaktadır. O’na göre Hıristiyanlığın sembollerinden olan “kutsal kâse”<sup>62</sup> ile kupanın; “azizlerle” yetenekli futbolcuların; “tapınak” ile oyunların oynandığı stadyumların işlev bakımından benzerlikleri bulunmaktadır. Sellmann, futbolun gerçekte başarıya olan inanca dayanan bir spor türü olduğunu ve kilisenin de bu durumdan birtakım dersler çıkarması gerektiğini savunmaktadır. Sellmann’a göre futbol toplumdaki değer dönüşümünü yansıtmaktadır. Kutsal içinde derin saygı ve korku halini barındıran bir kavramdır. Bu sebepten ötürü insanlar kutsal kabul ettikleri değerler uğruna kendilerini feda etme noktasında asla tereddüt göstermemektedir. Bu yönüyle kutsal ile futbol arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Sellmann, bu konuda fanatik bir futbol taraftarının cenaze merasimini örnek göstermektedir. Söz konusu taraftarın kabrine futbol kramponlarının konması, mezarının yönünün stadyuma doğru dönük olmasını istemesi, taraftar grubunun mateme eşlik etmesi gibi ritüeller farklı bir anlam ifade etmektedir. Sellman tüm bu olanları insanın yüreği neye bağlıysa onun için Tanrı da odur sözleriyle özetlemektedir. O’na göre bütün bunlar futbolun bazıları için basit bir oyunundan öte çok anlam ifade ettiğini gösteren delillerdir<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Kaplan, “Bir Futbol Arkeolojisi ve Felsefesi: Neo-Pagan Popüler Kültür Olarak Futbol.”,299.

<sup>59</sup> Dilaver Demirağ, “Futbolun Büyü’sü Ya Da Top Bir Dünya (mı) dır”, 86-87.

<sup>60</sup> Max Weber, *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhunu* çev. E. Aktan.(Ankara: Alter Yayıncılık, 2011), 45.

<sup>61</sup> Dainela Chiaretti, “Tanrı Yuvarlaktır”. *Futbolistas Futbol ve Latin Amerika*. ed. D.Azzellini ve S. Thimmel(İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008), 177-187.

<sup>62</sup> Kutsal Kase: Hıristiyanlıkta Evharistiya ayini icra edileceği esnada İsa Mesih’in çarpmıha gerilirken akıtılan kanını simgeleyen şarabın korunduğu ve iman edenlere ayin esnasında ikram edilen kaptır. Bkz. Kemal Polat“Kutsal Nesnelere İle İlgili Halk İnanışları”. *Halk İnanışları*. ed. D.Arık ve A. H. Eroğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2020), 111.

<sup>63</sup> dw.com, “Futbol bir Din mi” (Erişim 02/02/2022).

Günümüzde futbolun “kutsalın” hatta “laik bir tanrısallığın” tezahürü olduğuna dair birtakım fenomenolojik olaylar yaşanmıştır. Bu konuda en ilginç örneklerden bir tanesi Liverpool taraftarları arasında öldüklerinde küllerinin Anfield Stadyumu’na serpilmesini isteyenlerin bulunmasıdır. Böyle bir geleneğin icra edilmesi taraftarların zihin dünyasında stadyumları “Mabed/tapınak”, futbolu da “kutsal” bir etkinlik olarak anlamlandırmalarının bir sonucudur.<sup>64</sup> Aynı şekilde İngiltere’de yaşanan Hillsborough faciasından<sup>65</sup> sonra taraftarların stadyumda ölenler için anma etkinliklerinin tertip edilmesi ve benzer olayların bir daha yaşanmaması için kurban adanması futbol oyununun kutsallığını gösteren bir başka örnektir.<sup>66</sup>

İngilizlerin yaşam tarzı ve futbol arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı araştırmacılar, futbolun İngilizlerin bir zamanlar Hıristiyanlıkla özdeşleşen yaşam biçimlerine ve davranış örüntülerine yaptığı tesiri şu sözlerle ifade etmektedirler: İnsanların çoğu futbol uğruna kiliselerini terk etmektedir. Futbolun yeni bir din olarak adlandırıldığı bu sistemde oyuncular “Tanrı”; tribünler ise “kiliselerde oturan sıralar” olarak kabul edilmektedir. Bu yazarlara göre dini bayramlar ve spor etkinlikleri arasındaki benzerlikler bulunmaktadır. Futbol sezonun başladığı eylül ayı Noel’dir. Futbol müsabakaların başlaması uzun bir bekleyişin ardından adeta yeni doğumun müjdesi gibidir. Sezonun kapanması, hüznün ve sevincin karışımı olan Paskalyanın ardından gelen uzun Lenten<sup>67</sup> yaz dönemini ifade etmektedir. Bir bireyin futbol taraftarı olması için belirli bir inanca bağlı olma zorunluluğu bulunmamaktadır. Zira bu kişisel bir tercihtir. Stadyumların içinde aynı dini kurumlarda olduğu gibi maç öncesi ritüellerden şans getirdiğine inanılan taraftar atkılarına kadar birçok objeyi görmek mümkündür. Futbolun kendine özgü ayinleri bulunmaktadır. Mağlup takımın gözden düşmüş oyuncularının kameralar karşısında pişmanlıklarını itiraf ederek kendi performans düşüşlerini temizlemek amacıyla arınma banyosu yaptıkları bilinmektedir.<sup>68</sup> Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, modern dönemde stadyumlar, insanların pazar ayinleri için bir araya geldiği dini kurumların toplama işlevini seküler manada mekânsal olarak yerine getirdiklerini söylemek mümkün görünmektedir.<sup>69</sup>

Özellikle Post-modern dönemde hakikatlerin göreceli hale gelmesi zihniyet dönüşümünü de beraberinde getirmiştir. Dini tercihin kader değil de bireysel bir mesele olduğu algısı,<sup>70</sup> sosyal yaşamda seküler kutsallıklar denilen olguların ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Artık dini duyguların ifade ediliş biçimleri, insanların arzu ve isteklerine göre düzenlenebildiği için dünyevi bir olguya kutsallık yüklenerek dinî bir içerik kazandırılabilirdiği gibi herhangi bir kutsal olgu da zamanla kendisine atfedilen yüklemeleri kaybederek dünyevi ya da içi boşaltılmış sembolik bir kavrama dönüşebilmektedir.<sup>71</sup>

## Sonuç

<sup>64</sup> Necmi Erdoğan, “Popüler Futbol Kültürü ve Milliyetçilik”. Birikim Aylık Sosyalist Dergisi, 49 (1993), 28.

<sup>65</sup> Hillsborough faciası: 15 Nisan 1989’da Sheffield’deki Hillsborough Stadyumu’nda Liverpool-Nottingham Forest takımları arasında oynanan FA Cup yarı final maçı için stada girmek isteyen taraftarlar stadın giriş kapısına hücum etmiş, çıkan izdiham sonunda 96 kişi yaşamını yitirmiş, 766 kişi de yaralanmıştı (Donuk ve Şenduran,2020:124-126;Taylor,2020:57-72).

<sup>66</sup> Ian Taylor, “Hillsborough 15 Nisan 1989 Gelenek ile Modernleşme Arasında İngiliz Futbolu”. *Futbol ve Kültürü Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler*. drl. R. Horak, W. Reiter, T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, (2020), 57-72.

<sup>67</sup> Lent: Hıristiyanlıkta Easter (Paskalya) kutlamaları öncesinde tutulan kırk günlük oruca verilen addır. Bkz. Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 303.

<sup>68</sup> bbc, “Futbol ve Din”, (Erişim 03/02/2022).

<sup>69</sup> Ayala Ubidia Santiago, *“Del fútbol las patadas mediáticas”* Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, (Ekuador: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), 23.

<sup>70</sup> Grace Davie, *Modern Avrupa’da Din*. çev. A. Demirci( İstanbul: Küre Yayınları, 2005), 48.

<sup>71</sup> Mustafa Aydın, “Modernleşme Bağlamında Din ve Sekülerleşme.” *Din ve Toplum*, ed. Y. Aktay, (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 189.

Zihinsel ve kültürel anlamda değerlendirildiğinde kutsalın tezahür biçiminin sadece bireylerin dini yaşamlarında değil insani girişim olduğu her yerde karşımıza çıktığı görülmektedir. Kutsala dair algı ve beklentiler herkes için aynı olamaya bilmektedir. Modern dönemde toplumların sosyo-kültürel yapısındaki değişime paralel olarak kutsalın tezahür ediliş ve algılanış biçimde değişimler gözlenebilmektedir.

Günümüz dünyasında her ne kadar aşkın ve metafizik bir varlığa göndermede bulunmasa da yaratıcı ve öğretici özellikleri sebebiyle birey ve toplumların anlam dünyasının inşasına katkı sağlayan düşünce sistemi, yaşam felsefesi kutsal olarak kabul edilmiştir. İnsani bir girişim olması hasebiyle her ne kadar aşkın ve metafizik bir varlığa göndermede bulunmasa da yaratıcı ve öğretici özellikleri sebebiyle futbol, bireylerin düşünce ve davranışları belirleme noktasında etkin bir konumda bulunmaktadır. Oyun özellikle de futbol, insanın varoluşunu anlamlandırmaya yarayan içinde belirli sembolik unsurları barındıran bir eylem türüdür. Birçok ülke için futbol sadece bir oyun türü değildir. Arjantin'in de içinde olduğu Latin Amerika ülkelerinde adeta bir varoluş biçimi, bireysel aidiyeti besleyen ve kolektif kimlik bilincinin oluşmasında etkili bir faktördür.

Konuyla ilgili çalışmalardan elde edilen teorik ve pratik veriler, giderek küreselleşen dünyada, pek çok alanın birbirine yaklaştığı gibi, din ve spor gibi iki farklı alanın da bir birine yaklaştığını göstermektedir. Aslında zıt ve birbirlerini dışlayan iki farklı dünya görüşünün hâkim olduğu spor ve din alanları metafizik ve fiziki alanları birbirine yaklaştırmış görünmektedir. Şüphesiz bunda toplumsal değişme dönüşümlerin etkisi oldukça fazladır. Futbolcular yetenekleri sayesinde kutsal bir hüviyete bürünen önemli dini-toplumsal bir fenomen haline gelmişlerdir. Tüm bu olanlar taraftarların gözünde futbolcuları haksızlık karşısında susmayan, ezilmiş kesimin yanında yer alan bir iyilik timsali gibi göstermiş, adeta masum bir aziz konumuna yükseltmiştir.

Futbolu hayatlarının önemli bir noktasına yerleştiren taraftar için kötü biten her maçta futbolcular dışında bir sorumlu bulunurken kazanılan maçlarda takım efsaneleştirilir. Yorumcuların ve yöneticilerin söylemleri mitsel hikâyelere dönüştürülür. Yenilince tutulan yas, yenince kutlama etkinlikleri, dua edip adak kesilmesi modern şehir insanının kutsallaştırma eylemleri olarak görülebilir.

Futbola duyulan sevgi ve bağlılığın, kitleleri peşinden sürükleyen bu spor dalının bir din gibi algılanabilmesine neden olduğu görülmektedir. Hıristiyanlık sembollerinden olan kutsal kâse ile kupanın; azizlerle yetenekli futbolcuların; mabet ile oyunların oynandığı stadyumların işlev bakımından benzerlikler barındırdığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle kutsal ile futbol arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu konuda fanatik futbol taraftarlarının cenaze merasimleri iyi bir örnek olabilecek niteliklere sahiptir. Söz konusu taraftarların kabirlerine futbol kramponlarının konması, mezarının yönünün stadyuma doğru dönük olmasının istenmesi, taraftar grubunun mateme eşlik etmesi gibi ritüeller, futbolun bazıları için basit bir oyunundan öte çok daha derin anlamlar ifade ettiğini gösteren uygulamalardır.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Firat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Firat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>

<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> AA (%50), SEK (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> AA (%50), SEK (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> AA (%50), SEK (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> AA (%50), SEK (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> AA (%50), SEK (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Ali Albayrak – Salih Emre Karayel

### Kaynakça | References

- Apaydın, Ahmet, *Futbola Giriş*. Bursa: Akmat Akınoğlu Matbaacılık, 2000.
- Aydın, Mustafa. "Modernleşme Bağlamında Din ve Sekülerleşme", *Din ve Toplum*, ed. Y. Aktay, 142-169. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Azzellini, Dario ve Thimmel, Stefan. "Futbolistas: Futbol ve Latin Amerika Umutlar, Kahramanlar, Siyaset ve Ticaret". *Futbol ve Latin Amerika Futbolistas*. ed. D. Azzellini ve S. Thimmel. 9-27. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.
- Bies, Jean. "Şamanizm ve Edebiyat". çev. H. Köser. *Din ve Fenomenoloji*. ed. Constantin Tacou. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Bilir, Hüsnü. "Sporun Toplumsal İşlevi: Sosyolojik Bir Yaklaşım". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 12/4 (2020), 27-36.
- Boniface, Pascal. *Futbol ve Küreselleşme*. çev. İ. Yerguz. İstanbul: NTV Yayınları, 2007.
- Bora, Tanıl Ve Erdoğan, Necmi. "Dur Tarih Vur Türkiye Türk Futbolunun Milli Spor Olarak Futbol". *Futbol ve Kültürü Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler*. drl. R. Horak, W. Reiter, T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Bostancıoğlu, Adnan. "Taraftar ve Solcu Olmak Dün ve Bugün". *Futbol ve Kültürü Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler*. drl. R. Horak, W. Reiter, T. Bora (). İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Büyükbaykal, Güven & Kaya, Meltem. "Tüketim Toplumu Bağlamında Futbolun Endüstrileşmesi: 3 Büyük Takım Taraftarları Üzerinden İnceleme". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (UKSAD), 5/2 (2019), 683-703.
- Bozköylü, Eda . *Dünyada ve Türkiye'de Futbolun Değişim Süreci, 2002-2005 Verileriyle Türkiye'de Oyuncu Performansı Üzerine Ekonometrik Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Chiaretti, Dainela. "Tanrı Yuvarlaktır". *Futbolistas Futbol ve Latin Amerika*. ed. D.Azzellini ve S. Thimmel. 177-187. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2008.
- Cox, James L. *Kutsalı İfade Etmek Din Fenomenolojisine Giriş*. çev. F. Aydın. Ankara: Eski Yeni Yayınları, 2018.
- Davie, Grace. *Modern Avrupa'da Din*. çev. A. Demirci. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.
- Demirağ, Dilaver. "Futbolun Büyü'sü Ya Da Top Bir Dünya (mı) dır ". *Ümran Dergisi*, 94 (2002)82-88.
- Demirci, Kürşat. "Kutsiyet". *TDV. İslam Ansiklopedisi*. XXVI, 495-496. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2002.

- Donuk, Bilge ve Şenduran, Fatih. *Futbolun Anatomisi*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Edles, Desfor Laur. *Uygulamalı Kültür Sosyolojisi*. çev. C. Atay. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. çev. M. Ali Kılıçbay. İstanbul: Alfa Yayınevi, 1991.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. çev. L. Aslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- Eliade, Mircea. *Mitler, Rüyalar ve Gizemler*. çev. C. Soydemir. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Erdoğan, Necmi. "Popüler Futbol Kültürü ve Milliyetçilik". *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi*, 49 (1993), 26-34.
- Erdoğan, İrfan. "Futbol ve Futbolu İnceleme Üzerine". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, 26/2 (2008) 1-58.
- Erkal, Mustafa. *Sosyolojik Açından Spor*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 1981.
- Furseth, Inger ve Repstad, Pal. *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar*. çev. İ. Çapçioğlu – H. Aydınalp. Ankara: Birleşik Yayınevi, 2013.
- Galeano, Eduardo. *Gölgede ve Güneşte Futbol*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Galeano, Eduardo. *Cerrado por fútbol*. Siglo XXI España: Editores Mexico, 2017.
- Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice Hall Inc. 1967.
- Güç, Ahmet. "Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı", Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları I Sempozyum: 6-9 Kasım 1996. (1998),337-353.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*, İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- Harvey, David. *The Postmodern Condition: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge Mass.: Basil Blackwell, 1989.
- Heinila, Kalevi. "Football at the crossroads. *International Review of Sport Sociology*". 4/1 (1969), 5-30.
- Kaplan, Yusuf. "Futbol Pratiğinin Teorisi: Putbol Paganizmi". *Ünran Dergisi*, 94 (2002)51-60.
- Kaplan Yusuf. "Bir Futbol Arkeolojisi ve Felsefesi: Neo-Pagan Popüler Kültür Olarak Futbol." *Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim* (Özel Sayı),57 (2004), 295-300.
- Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion of Modern Society*. London: Macmillan, 1967.
- Luckmann, Thomas. *Görünmeyen Din: Modern Toplumda Din Sorunu*. çev. A. Coşkun ve F. Aydın ve O. Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Marx, Karl. *Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisi*. çev. K. Somer. Ankara: Sol Yayınları, 2009.
- Okur, Mahmut. *Özdeşleşme ve Bağlılık Çerçevesinde Futbol Taraftarlığı: Bozbaykuşlar Örneği*. İstanbul: Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Pilpil Yöney, Gülşah. *Kitlelerin Afyonu Futbolun Latin Amerika Edebiyatındaki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Polat, Kemal "Kutsal Nesnelere İlgili Halk İnanışları". *Halk İnanışları*. ed. D.Arık ve A. H. Eroğlu 102-134. Ankara: Grafiker Yayınları, 2020.
- Santiago, Ayala Ubidia. "Del fútbol y las patadas mediáticas" Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ekvador: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Schroeder, Ralph. *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*. çev. M. Küçük. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 1996.
- Stemmler, Theo. *Futbolun Kısa Tarihi*. çev. N. Aça. Ankara: Dost Kitapevi, 2000.
- Şentürk, Ünal. "Popüler Bir Kültür Örneği Olarak Futbol". *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 31/1 (2007), 25-41.
- Şentürk, Recep. *Yeni Din Sosyolojileri Batı'da 1960 Sonrası Arayışlar*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Talimciler, Ahmet "Futbol Değil İş: Endüstriyel Futbol ". *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 26 (2008), 89-114.

- Taylor, Ian. "Hillsborough 15 Nisan 1989 Gelenek ile Modernleşme Arasında İngiliz Futbolu". *Futbol ve Kültürü Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler*. drl. R. Horak, W. Reiter, T. Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2020.
- Tekin, Mustafa. "Din Dışından Kutsala Futbol". *Ümran Dergisi*, 94 (2002), 99-104.
- Ünal, Ali Niyazi. *Futbolda Eğitim ve Öğretim*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2004.
- Weber, Max. *Protestan Ahlak ve Kapitalizmin Ruhu* çev. Emir Aktan. Ankara: Alter Yayıncılık, 2011.
- Yapıcı, Asım. "Allah ve Kutsal Kavramlarının Çağrıştırdıkları Anlamalara Sosyo-Psikolojik Bir Bakış: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2/7 (2004), 169-206 .
- Yıldırım, Münir. "Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman Kavramı". *Dini Araştırmalar*, 10/28 (2007), 59-82.
- " Dünya kupası ilk ne zaman düzenlendi " ( <https://www.milliyet.com.tr/gundem/dunya-kupasi-2018-googleda-dunya-kupasi-ilk-ne-zaman-duzenlendi-2688233> . Erişim 17/12/2021.
- "Futbol bir Din mi" <https://www.dw.com/tr/futbol-da-bir-din-mi/a-5739090>. Erişim 02/02/2022.
- "Futbol ve Din" <http://news.bbc.co.uk/2/hi/3828767.stm>. Erişim 03/02/2022.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 91-106

**Modern Cezayir Romanında Kur'anî Metinlerarasılığın Estetiği Allâve Kûseh'inin Rih'u Yûsuf  
(Yûsuf'un Kokusu) Adlı Romanı Örneği**

جمالية التناص القرآني في الرواية الجزائرية المعاصرة رواية ریح يوسف لعلاوة كوسة نموذجاً

The Aesthetics of Quranic Intertextuality in the Contemporary Algerian Novel Rih Youssef's Novel  
of Allaoua Koussa A Model

**Mahmud KADDUM**

Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık (Arapça) Anabilim Dalı  
Assoc. Dr., Bartın University, Faculty of Literature, Department of Translation Studies / Arabic, Bartın/Türkiye  
mkaddum@bartin.edu.tr ORCID: 0000-0002-9636-4903

**Ferdjani OUAHIDA**

Doktora Öğrencisi, Şehit Hama Lakhdar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
PhD Candidate, University of Martyr Hama Lakhdar, Faculty of Arts, Department of Arabic Language and Arts,  
Algeria

ferdjaniouhida5@gmail.com ORCID: 0000-003-3332-6990

**Ferdjani MOURAD**

Doktora Öğrencisi, Şehit Hama Lakhdar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
PhD Candidate, University of Martyr Hama Lakhdar, Faculty of Arts, Department of Arabic Language and Arts,  
Algeria

ferdjanimourad@gmail.com ORCID: 0000-0002-1507-8615

## **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

## **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## **Atıf / Cite as**

Kaddum, Mahmud vd. "Modern Cezayir Romanında Kur'anî Metinlerarasılığın Estetiği Allâve Kûseh'inin Rih'u Yûsuf (Yûsuf'un Kokusu) Adlı Romanı Örneği". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 91-106.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1160074

## **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

## **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mahmud Kaddum – Ferdjani Ouahida – Ferdjani Mourad).

## **Yayıncı / Published by / Lisans Bilgisi / License Information**

Firat Üniversitesi/ Firat University

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## The Aesthetics of Quranic Intertextuality in the Contemporary Algerian Novel Rih Youssef's Novel of Allaoua Koussa A Model

**Abstract:** Intertextuality is one of the tools of contemporary literary expression that modern critical studies have turned to. Literary scholars have taken care of it in various literary arts and celebrated it as a kind of intersection of texts that gives the text richness and contributes to distancing it from the limits of directness and rhetoric. From this point of view, this study aims to reveal the extent to which Qur'anic intertextuality contributes to the granting of aesthetics to contemporary Algerian novelist discourse *Rih Youssef*, aesthetic and functional. The study relied on the descriptive analytical method to present the nature of intertextuality in general and the manifestations of Qur'anic intertextuality, especially in this narrative text, to conclude that the narration follows the approach of the story of Joseph, peace be upon him. The use of this linguistic technique is only a reflection of the saturation of the writer's spirit with the story's meanings and its psychological, social, intellectual, and artistic values, which made him a lot of quoting and including from the Qur'anic text vocabulary, structures, and stories.

**Keywords:** Arabic Language and Eloquence, Intertextuality, The Quran, Verse, The Story, Rih Youssef.

### Modern Cezayir Romanında Kur'anî Metinlerarasılığın Estetiği Allâve Kûseh'inin Rih'u Yûsuf (Yûsuf'un Kokusu) Adlı Romanı Örneği

**Öz:** Metinlerarasılık olgusu, modern eleştirel araştırmaların yöneldiği çağdaş edebi anlatım araçlarından biridir. Edebiyatçılar bu olguyu, çeşitli edebi sanatlarda ele almış, metne zenginlik veren ve retorik sınırlarından uzaklaştırmaya katkıda bulunan bir tür metin kesişimi olarak kabul etmişlerdir. Bu noktadan hareketle çalışmamız, Kur'an metinlerarasılığının modern Cezayirli romancının sözlerine ne ölçüde estetik kattığını keşfetmeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda Allâve Kûseh'inin *Rihu Yusuf* (Yûsuf'un kokusu) adlı romanını örnek olarak ele almaktadır. Bahsi geçen bu romanda, yazarın estetik ve işlevsel sorunları dayandırdığı Kur'an-ı kerimin kelimeleri, manaları ve kıssaları gibi birçok konular görünmektedir. Çalışmamız, genel olarak metinlerarasılığın mahiyetini göstermek için betimleyici ve analitik yöntemini kullanmış, özel olarak ise bu hikâyeye metninde, Hz. Yûsuf (a.s) kıssasının seyrinde ilerlediği sonucuna gidilmesi adına Kuran metinlerarasılığının tezahürlerini ortaya koymak için aynı yöntemle dayanmıştır. Bu dilsel tekniğinin kullanılması, yazarın ruhu bu hikâyenin anlamlarıyla ve onu Kur'an-ı kerimin kelimeleri, yapıları ve hikâyelerinden oluşan birçok alıntı yapmasına götüren psikolojik, sosyal, düşünsel ve sanatsal değerleriyle doygunluk kazandığının bir yansımasıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Metinlerarasılık, Kur'an, Ayet, Hikâye; Rihu Yûsuf

**Extended Summary:** One of the features of contemporary fiction writing is breaking the barriers and boundaries set up between literary genres, and between texts and discourses, and we do not exaggerate if we say that it is the vast space for the convergence of many cultural trends and textual interactions, in order to build a new creative template, which can only be achieved by the various readings of the creator and the recipient, Alike, the intertextuality mechanism, which is one of the new literary criticism theories, becomes apparent. Therefore, we decided that the focus of this study should be to search for the meaning of this term, linguistically and idiomatically, and to express the beauty of the Qur'anic intertextuality in the novel "Rih Yusuf" by Allaoua Koussa, which is - It is correct to say that it does not lack an element of its elements of celebration with the spectra of the Qur'anic text, stemming from the saturation and influence of the writer with the stories of the Holy Qur'an, and his deep understanding of the verses that he clothed for his open-minded text. To embody the Qur'anic intertextuality, and to achieve the aesthetic in its narrative text "Rih Yusuf? This study aims to reveal the extent to which the Qur'anic intertextuality contributes to giving aesthetics to the

contemporary Algerian novelist discourse, which has become characterized by mercury, in comparison to its attachment and interaction with Qur'anic indicative text fragments, which appear in its vastness and fuse in its crucible, which is embodied in the novel "Rih Youssef" by Allaoua Koussa, whose owner deliberately raised aesthetic and functional problems; Such as quoting and embedding from the Qur'anic text vocabulary, structures and stories, taking this questioning the descriptive-analytical approach as a ride to present the nature of intertextuality in general, and the manifestations of Qur'anic intertextuality in particular in this narrative text, to conclude that the novel's progression is on the approach of the story of Joseph - peace be upon him - and the employment of this linguistic technique, what is It is only a reflection of the saturation of the writer's soul with the meanings of this story, and its psychological, social, intellectual and artistic values. Intertextuality is one of the critical terms, which has sparked a lot of controversy and debate in the West and the Arabs, and the reason is due to the diversity of critical schools such as formalism, structuralism and others, which gave it a rich linguistic, semantic and artistic load, which formed a source of departure towards the deep roots in the construction of the text, and its presence in the mind of the reader, so We proceed in this research paper to include the linguistic and idiomatic meaning of it. Accordingly, "the Qur'anic intertextuality flows through the folds of the narration and its folds like spring water, time after time, and it flows behind her sister. It flows cold without stopping. It quenches the thirst of the recipient behind every fatty meal that he eats, sympathetic or repulsive, angry or masculine, and it in turn enriches the narration, and compliments the soul. You get high". On this basis, it can be said that the Qur'anic intertextuality is intended to invoke or evoke the writer some verses and Qur'anic stories by hinting or declaring according to the function of his literary discourse, in order to enhance his intellectual and artistic vision, which will inevitably affect the conscience of the Arab Muslim recipient, and create bridges of communication between them, and that is why this Holy Book Of prestige in the memory of the Islamic nation, and this is what we found with the contemporary Algerian narrators, who drew from this reservoir of knowledge, like all writers, to explode their creative energies, and add a miraculous literary touch to their narrative texts. Among them is the addition of Allaoua Koussa in the text of the novelist "Rih Yusuf". The search reached the following results: The novelist in his novel "The Wind of Youssef" brought up many verses, stories, and Quranic characters that cannot be passed unnoticed, because of the concepts, values and expressions they contain of heavy weight artistically, intellectually and linguistically. Exploding his latent creative energies, in a new colorable dress; that is, interpretation, alteration and camouflage, with texts absent and always present in the consciousness or unconsciousness of the Arab Muslim writer and recipient- The writer based his narration on the approach of the story of Prophet Yusuf, peace be upon him. He focused on the significance of absence and estrangement from loved ones, and the consequent spiritual and psychological setbacks imposed by the current reality on the Algerian intellectual. We found the novelist usually resorts to repeating the same verse in more than one place, and this consistency represents the cornerstone of the Qur'anic intertextuality of the zucchini allowance.

### جمالية التناص القرآني في الرواية الجزائرية المعاصرة رواية ریح يوسف لعلاوة كوسة نموذجاً

**ملخص:** التناص هو أحد أدوات التعبير الأدبي المعاصر التي اتجهت إليها الدراسات النقدية الحديثة. وقد اهتم به علماء الأدب في مختلف الفنون الأدبية واحتفلوا به كنوع من تقاطع النصوص الذي يضيف على النص ثراءً ويساهم في إبعاده عن حدود الصراحة والبلاغة. ومن هذا المنطلق، تروم هذه الدراسة إلى الكشف عن مدى إسهام التناص القرآني في منح الجمالية للخطاب الروائي الجزائري المعاصر، وتتخذ من رواية "ريح يوسف" لعلاوة كوسة نموذجاً على ذلك. وقد اعتمدت الدراسة

على المنهج الوصفي التحليلي لعرض ماهية التناص عموماً، وتجليات التناص القرآني خصوصاً في هذا المتن الحكائي، لتخلص إلى أن سير الرواية على نهج قصة يوسف . عليه السلام. وتوظيف هذه التقنية اللغوية، ما هو إلا انعكاس لتشبع روح الأديب بمعاني هذه القصة، وقيمها النفسية والاجتماعية والفكرية والفنية، مما جعله يُكثر من الاقتباس والتضمين من النص القرآني مفرداتٍ وتراكيبٍ وقصصاً.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، التناص، القرآن، الآية، القصة، ربح يوسف.

### مقدمة:

من مميزات الكتابة الروائية المعاصرة، كسر الحواجز والتخوم الموضوعية بين الأجناس الأدبية، وبين النصوص والخطابات، ولا نغالي إن قلنا إنها الفضاء الشاسع لتلاقح العديد من المشارب الثقافية والتفاعلات النصية، من أجل بناء قالب إبداعي جديد لا يتأتى إلا بفعل القراءات المتنوعة للمبدع والمتلقي، على حد سواء، فتترأى بذلك آلية التناص، التي تعد من نظريات النقد الأدبي الجديدة، لذا ارتأينا أن يقوم محور هذه الدراسة على البحث عن كنه هذا المصطلح لغة واصطلاحاً، والإعراب عن جمالية التناص القرآني في رواية "ربح يوسف" لعلاوة كوسة، التي إن صح القول . أنه لا يخلو عنصر من عناصرها من الاحتفاء مع أطراف النص القرآني، النابع من تشبع وتأثر الأديب بقصص القرآن الكريم، وفهمه العميق لآياته التي ألبسها لنصه المنفتح الآفاق، وللخوض في كل هذا سنحاول الإجابة عن الإشكالية الآتية: ما الآليات التي وظفها علاوة كوسة لتجسيد التناص القرآني، وتحقيق الجمالية في متنه السردية "ربح يوسف"؟

### 1. مفهوم التناص:

يعد التناص من المصطلحات النقدية، التي أثارت الكثير من الجدل والنقاش عند الغرب والعرب، ويرجع السبب إلى تنوع المدارس النقدية كالشكلائية والبنوية وغيرها، التي أكسبته حمولة لغوية ودلالية وفنية ثرة، شكلت منبعاً للانطلاق صوب الجذور الغائرة في بناء النص، وحضوره في ذهن القارئ، لذا نشرع في هذا البحث إلى إيراد المعنى اللغوي والاصطلاحي له.

فقول إن تعريف التناص يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنص من خلال الاشتقاق اللغوي، لذا يجدر بنا أن نعرض على مفهوم النص أولاً في المعاجم العربية التراثية والحديثة، التي وردت في مادة "نصص" وبمعان متعددة، فالنص في لسان العرب جاء بمعنى الرفع والظهور والبروز: "النَّصُّ: رَفَعَكَ الشَّيْءُ، نَصَّ الحَدِيثَ يَنْصُهُ نَصًّا: رَفَعَهُ وَكُلَّ مَا أَظْهَرَ فَقَدْ نَصَّ"<sup>1</sup>. وفي جمهرة اللغة لابن دريد (ت 321هـ) يدل على الإظهار فيقول: "نَصَّصْتُ الحَدِيثَ أَنْصُهُ نَصًّا إِذَا أَظْهَرْتُهُ وَنَصَّصْتُ الحَدِيثَ إِذَا عَزَوْتُهُ إِلَى مُحَدِّثِكَ به"<sup>2</sup>. وبمعنى الترتيب والتنظيم في القاموس المحيط: "وَنَصَّ المِتَاعَ: جَعَلَ بَعْضُهُ فَوْقَ بَعْضٍ"<sup>3</sup>. وجاءت أيضاً بمعنى الإيضاح والانتظام وغاية الشيء ومنتهاه<sup>4</sup>.

وعلى هذا الأساس نقول إن النص كلام منظم ومنسق يُظهِرُ المُولِّفُ من خلاله أفكاره وآراءه.

والتناص ترجمة للمصطلح الفرنسي (Intertexte) فهذه الكلمة مكونة من (inter) وتعني: التبادل و (texte) تعني النص وأصلها مشتق من الفعل اللاتيني (texture)، ويعني (النسيج) أو (الحبك)، وبذلك يصبح معنى

1 جمال الدين بن منظور، لسان العرب، (بيروت، دار صادر)، 117/9.  
2 ابن دريد، جمهرة اللغة، (القاهرة، مؤسسة الحلبي، 1932)، 103/1.  
3 الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2005)، 632.  
4 نحلة فيصل الأحمد، التناصية النظرية والمنهج، (السعودية، منشورات كتاب الرياض، 2003)، 23.

(intertexte) التبادل النصي، وقد ترجم إلى العربية، بالتناسل الذي يعني تعالق النصوص بعضها ببعض<sup>5</sup>، نتيجة وجود وشائج وصلات فيما بينها، فدلالة النص في الثقافة الغربية تحيل إذن إلى كلمة النسيج، التي يعود منشؤها إلى الميدان الصناعي المادي المعروف عن الحضارة الغربية، يقول ريكور: "نطلق كلمة النص على كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة، وهذا التثبيت أمر مؤسس للنص ومقوم له"<sup>6</sup>.

وفي الاصطلاح: إن التناسل (l'intertextualité) من المصطلحات الأجنبية النقدية الحديثة، التي استقطبت اهتمام عدد غير قليل من النقاد الغرب والعرب، وكذا الكتاب والأدباء كل حسب تصوره، وترجع بواكير ظهوره إلى الناقد السوفييتي ميخائيل باختين Mikhail Bakhtine (ت.1985م) مع أنه لم يصرح بهذا المصطلح، واكتفى بالتحدث عن المبدأ الحوارية أو الصوت المتعدد أو تداخل السياقات التي حللها في كتابه "فلسفة اللغة" وكتابات عن الروائي دوستوفسكي Fyodor Dostoyevski (ت.1881م)<sup>7</sup>، ففكرة الحوارية (dialogisme) المتجسدة عند باختين أسهمت في بلورة مصطلح التناسل عند تلميذته الناقدة الفرنسية ذات الأصل البلغاري جوليا كريستيفا J.Kristiva في ستينيات القرن العشرين، التي عرّفت التناسل بقولها: "إن كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات، وكل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى"<sup>8</sup>.

وقد أشارت جوليا كريستيفا في كتابها (علم النص) إلى أن فكرة تداخل النصوص سبقها إليها العالم السويسري دو سوسير F. Desussure (ت.1913م) في دراسة له حيث يقول: "إن سطح النص مكوكب تبيته وتحركه نصوص أخرى، حتى ولو كانت مجرد كلمة"<sup>9</sup>. وبعد جوليا كريستيفا توالت الدراسات وتوسعت لتبين مصطلح التناسل وفاعليته في تشكيل بنية النص، والتي لا تخرج عن عملية التفاعل النصي في نص وبعينه، حيث نجد الناقد رولان بارت R. Barthes (ت.1980م) يقدم مفهومًا للتناسل في كتابه "دلالة النص" فيقول: "إنه لا يوجد نص ينسج أساليبه من ذاته لأن النص المتداخل، أو ما يصطلح على تسميته بالتناسل يعني استحالة الحياة خارج النص اللامتناهي"<sup>10</sup>.

ولعل آخر ما هو متداول في هذا المجال ما أورده الناقد الفرنسي جيرار جينيت G. genette (ت.2018م) في كتابه "معمار النص" إلى القول بـ"المتعاليات النصية" (transtextualite) التي رصدتها في خمسة أنماط، هي: معمارية النص، والتناسل، والميتانصية، والمناسل، والنص اللاحق<sup>11</sup>.

إذن التناسل من لدن المنظرين الغربيين، أفق جمالي مفتوح على مصراعيه ينبع من تخمر الأفكار في ذاكرة المبدع أو في اللاشعور، فيولد نصًا مركبًا من مضامين وأبعاد معرفية متنوعة ثقافية أو دينية أو تاريخية أو أسطورية... .

5 هانس جورج روبريشت، *تداخل النصوص*، ترجمة: الطاهر الشيخاوي، ورجاء بن سلامة، (مجلة الحياة التونسية، العدد 50، 1988)، 53. عبد السلام المسدي، *قاموس اللسانيات*، (تونس، الدار العربية للكتاب)، 162.

6 ريكور بول، *النص والتأويل*، ترجمة: منصف عبد الحق، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلة العرب والفكر العالم، المجلد 2، 1988)، 38.

7 نعيم عموري، *التناسل في أشعار أديب كمال الدين*، (مجلة دراسات الكوفة، العدد 40، 2017)، 208؛ Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Bati Afrika Arap Şiirlerinin Edebi Metinlerarasılık Bağlamında İncelenmesi". *Uluslararası Akademik Birikim Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 193-218.

8 عبد الله الغدامي، *ثقافة الأسئلة*، (جدة، النادي الأدبي، مقالات في النقد والنظرية، 1992)، 326؛ Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Bati Afrika Arap Şiirlerinde Kullanılan İktibâs ve Telmih Sanatlarını Dinî Metinlerarasılık Bağlamında Okumak". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 / 1 (Haziran 2022): 53-78.

9 سلطان منير، *التضمين والتناسل*، (الاسكندرية، دار المعارف، 2003)، 48.

10 رولان بارت، *لذة النص*، ترجمة: فؤاد صفار الحسين سبجان (المغرب، الدار البيضاء، دار طوبقال للنشر والتوزيع، ط1، 1988)، 40.

11 سعيد يقطين، *انفتاح النص الروائي*، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1989)، 46.

وفي المقابل لم ينأ النقاد العرب عن سابقهم من الغرب في الاهتمام بتقنية التناص فيها هو عبد المالك مرتاض يرى بأن "التناص ليس إلا حدوث علاقة تفاعلية بين نص سابق ونص حاضر لإنتاج نص لاحق، وهو ليس إلا تضمين بغير تنصيص حسب مقولة بارت<sup>12</sup>، فالتناص عنده مسألة حتمية يطعم فيها أي نص أدبي.

ونجد أيضا محمد مفتاح في كتابه (تحليل الخطاب الشعري / استراتيجية التناص) يرصد جملة من التعريفات استخلصها من مفاهيم (كريستيفا، جينيت...) باعتبار أن التناص ما زال يفتقد إلى تعريف شامل مانع نورد بعضها كما يأتي:

1- إنه فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت بتقنيات مختلفة.

2- نصوص يمتصها المبدع، ويجعلها من عند ذاته، ويصيرها منسجمة مع فضاء بنائه ومع قصائده.

3- تحويل النصوص بتمطيطها أو تكثيفها بقصد مناقضة خصائصها ودلالاتها أو بهدف تعضيدها.

وتأسيسا على ما تقدم فالتناص هو تعالق -الدخول في علاقة- نصوص سابقة مع نص جديد بكيفيات مختلفة<sup>13</sup>.

في حين عمد الناقد سعيد يقطين إلى استعمال مصطلح "التعامل النصي" بدل مصطلح التناص، الذي يرى بأنه "يتعلق بالصلات التي تربط نصا بآخر، وبالعلاقات أو التفاعلات الحاصلة بين النصوص مباشرة عن قصد أو غير قصد"<sup>14</sup>، فالتناص عنده يكون بوعي أم بغير وعي من طرف منتج النص.

وصفوة القول يشكل التناص دورا فعالا لاستبطان النصوص وإبراز ما مدى تعالقاها مع غيرها، والذي يكشف بدوره عن الخلفية الثقافية للمبدع والمتلقي في آن واحد، فهو ظاهرة لا مناص منها إما داخليا أو خارجيا (إشاريا أو اقتباسيا) (لفظيا أو مضمونيا).

## 2. ملامح التناص القرآني في ريح يوسف لعلاوة كوسة

يمكن أن نستحضر في هذا المقام توطئة لدراسة التناص في الرواية مع القرآن الكريم، لكونه المصدر الإلهامي الثري، والمعين الذي لا ينضب، لتفرّده بالقداسة والإعجاز البياني الذي يسحر ألباب مستمعيه، لذا يتطلع النص الروائي عامة والجزائري خاصة، إلى أن ينهل من هذا المنبع الفيض للتمو بأبعاده اللغوية والفكرية والجمالية، وعلاوة على الرقي بأسلوب العمل الإبداعي، بيان المقاصد المرجعية الدينية والسياسية والنفسية... لأنه "يعبر بالصورة الحسيّة المتخيلة عن المعنى الذهني والحالة النفسية والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية، أما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة في الحياة"<sup>15</sup>.

12 أحمد ناهم، التناص في شعر الرواد، (بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2004)، 40.

13 محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري، (المغرب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992)، 121.

14 سعيد يقطين، الرواية والتراث السردي، (القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006)، 17.

15 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، (بيروت، دار الشروق، 1991)، 6.

وعليه يتدفق "التناص القرآني من بين طبقات السرد وثناياه كماء النبع، مرة تلو الأخرى، ودفقه وراء أختها، ينساب باردا دون توقف يروي عطش المتلقي خلف كل وجبة دسمة يتناولها متعاطفا أو نافرا، غاضبا أو متأسنا وهي بدورها تثرى السرد، وتطري النفس. بل تطربها فتنتشي"<sup>16</sup>.

فالتعبير القرآني في العمل الأدبي كما يقول سيد قطب: "يضع ألفة بين الغرض الديني والغرض الفني فيما يعرضه من الصور والمشاهد، حيث يجعل الجمال الفني أداة مقصودة للتأثير الوجداني فيخاطب حاسة الوجدان الدينية بلغة الجمال الفنية، والفن والدين توأم في أعماق النفس وقرارات الحس"<sup>17</sup>.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن التناص القرآني يقصد به استدعاء أو استحضار الكاتب بعض الآيات والقصص القرآنية بالتلميح أو التصريح حسب وظيفة خطابه الأدبي، بغرض تعزيز رؤيته الفكرية والفنية التي ستؤثر حتما في وجدان المتلقي العربي المسلم، وتخلق جسور تواصل بينهما، وذلك لما لهذا الكتاب المقدس من هبة في ذاكرة الأمة الإسلامية، وهذا ما ألفتناه عند الرواة الجزائريين المعاصرين، الذين استقوا من هذا الخزان المعربي شأنهم شأن الأدباء جميعهم لتفجير طاقاتهم الإبداعية، وإضافة لمسة أدبية إعجازية على نصوصهم السردية، ومن هؤلاء علاوة كوسة في متنه الروائي "ريح يوسف" بدءاً من العنوان الذي أسس على استراتيجية المجاورة للبنية الأصلية للنص، فهذا النوع من التقديم والتنويه اشتغل عليه كل من خاض غمار التجريب في أسلوبه، وكذا يدل على الحضور القوي للمرجعية الدينية لدى الكاتب. لذا فسمة التناص القرآني طافحة داخل نصوصه وعلى مستويين، مستوى الآية القرآنية، ومستوى القصة والشخصيات القرآنية.

## 1.2. تناص الآية القرآنية (اللفظ والمعنى):

نجد الأديب علاوة كوسة يجاري مفردات وتراكيب الآيات القرآنية في السياج اللغوي لروايته، حتى صارت كتلة واحدة منسجمة مع بعضها البعض تنبني على الجمالية النابعة من التقاطع والتفاعل الداخلي أو الخارجي مع المتن القرآني، الذي يمارس على القارئ نوعا من الهيمنة الروحية مع ما هو في وجالي، فقد استوقفنا العديد من المسارد التي توحى بالإدراك الواعي والتأثر الرهيب بالآيات القرآنية ومنها:

"فجاء من أقصى المداشر يسعى.. إلى وطن.. تراب يوارب سرّ الجراح والمآسي إلى حين.. إلى صبح... أليس الصبح بقریب...؟"<sup>18</sup>، هذه العبارة تحيل إلى التناص الإشاري من حيث اللفظ، مع إضفاء بعض التغيير على الآية القرآنية الآتية: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس 20/36]، معنى هذه الآية كما جاء في "تفسير القرآن الكريم" لـ "ابن كثير القرشي" أن "أهل القرية هموا بقتل رسلهم فجاءهم رجل من أقصى المدينة يسعى؛ أي لينصرهم من قومه"<sup>19</sup>. والكاتب أسقط هذه الآية الكريمة على شخصية يوسف بطل روايته، الذي أتى من مكان بعيد لأجل بناء مستقبله، الذي يراوده منذ نعومة أظافره في أن يصبح كاتباً عالمياً له صيت، ويكمن التقاطع في أن هاتين الشخصيتين قدما من مقام قصي جدا لتحقيق مرادهما، فحبيب النجار الذي أشار إليه رب العزة كان همّه دعوة قومه إلى الإيمان بالرسالة الثلاثة، وبضرورة نصرتهم فغاياته أخروية، أما يوسف فغاياته كانت دنيوية. إذن معنى أو مدلول الشاهدين

16 وثام رشيد، تقنيات السرد في الخطاب الروائي العربي في فلسطين (1994-2006م)، (الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير، 1431هـ-2010م)، 371.

17 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، 117-118.

18 علاوة كوسة، ريح يوسف، (الجزائر، قسنطينة، منشورات فاصلة، ط1، 2015)، 12.

19 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (الرياض، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1997)، 570/6.

مختلف تماما، ويمكن أن نسمي هذا بالتناص العكسي بين النص الحاضر (الرواية) والنص الغائب (القرآن). واللافت للانتباه أيضا أن الكاتب وظف في المنقول السردى عينه آية قرآنية من سورة هود وهي كالآتي قال تعالى: "أليس الصبح بقريب" الآية 81، في تناص مباشر، ولعل إسقاط الراوي هذه الآية الكريمة على شخصية يوسف يومئذ إلى أنه قد حان الوقت الذي يجب أن يظهر فيه يوسف بجلته البهية التي كافح من أجلها، فكأنه يقول هاهو الصبح آت لكي تواجه الأحباب والأصدقاء بكل ثقة وكبرياء، أو أن الكاتب يقصد أن حالة الكتابة التي ألمت بيوسف والتي بالنسبة لهذه الشخصية كالظلام الحالك الذي يتوق صاحبه إلى بزوغ الصبح بفارغ الصبر، فهما طال الليل فلا بد للفجر أن ينجلي.

كما تجدر الإشارة إلى أن الآية 20 من سورة ياسين قد استحضرت في مقاطع سردية أخرى تجددك تقف عندها بدون أن تشعر، مع اختلاف المغزى.

ويزداد تناص علاوة كوسة مع الخطاب القرآني كلما وقعت حادثة، ليكسبها الشرعية والمصدقية، وهو ما لمسناه في قوله: "يحس أن روحه بلغت التراقي، يصيح، يستنجد، يصرخ، يبكي...<sup>20</sup>، أيضا: "وقد بلغت روحه التراقي...<sup>21</sup>، فالتقاطع جلّي مع كلام رب العزة: ﴿كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ﴾ [القيامة 26/75]. والتراقي هي "حالة الاحتضار وما عنده من أهوال... أي معناه إذا انتزعت روحك من جسدك وبلغت تراقيك، والتراقي جمع ترقوة وهي العظام التي بين ثغرة النحر والعاتق"<sup>22</sup>، إن إدراج هذه الآية في حالتين مختلفتين كان منسجما مع المشهد الروائي الذي صورناه لنا، مرة وصف يوسف وهو في المنام الذي هز كيانه، وجعل منه كالجثة الهامدة التي لا يحس من حولها بما تكابده، وحتى بعد فزعه من هذا الكابوس المريب الذي قصّ مضجعه، نراه يخاف من تفسيره وتأويله؛ لأن حياة يوسف في بلد الغربة تشبه الدهليز الحالك، الذي يبحث صاحبه دوما عن بصيص النور والأمن الذي شبهه "بصحيفة صفراء فاقع لونها، تستره حمس في قلبه الناظر"<sup>23</sup>، والتي بدورها تتناص تناسبا مباشرا داخلها مع النص الغائب (القرآن الكريم)، مع الإخضاع لبعض التعديل في قوله تعالى: ﴿بَقْرَةً صَفْرَاءَ فَاقِعَ لَوْنَهَا تَسْرُّ النَّاطِرِينَ﴾ [البقرة 2/69]. جاء في تفسير هذه الآية أن لون البقرة وحسنها يريحان النفس، وعليه نرجع اقتباس الكاتب لهذه الآية ما هو إلا إشارة إلى الأمل والانشراح والسعادة والأمان الذي يبحث عنه يوسف في بلد الغربة.

أما عن الزاوية الأخرى التي استحضر فيها كلمة التراقي، وصفه للحالة الحرجة جدا التي ألمت بصديقه "رمزي"، الذي كان يحتضر في مستشفى باريس بعد إصابته الخطيرة في مباراة كأس الجمهورية، فلولا فضل الله ورحمته ودعاء كل محبيه لكان في عداد الموتى.

ويواصل الروائي اقتباسه من الآيات والألفاظ القرآنية لخدمة نصه الذي يقول فيه على لسان يوسف: "يا وطني.. يا وطني، تأويل رؤياي، تأويل رؤياي"<sup>24</sup>، وأيضا: "أنا يوسف... وهذا تأويل رؤياي"<sup>25</sup>، والمتبصر هنا يلحظ التناص القرآني الإشاري من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾ [يوسف، 12/100]. فيوسف عليه السلام، بعد الحن التي امتحن بها من الله، يُجمع شمله مع أبويه وإخوته، ويذكر والده يعقوب بصدق رؤياه، التي قصصها

20 علاوة كوسة، ربح يوسف، 15.

21 علاوة كوسة، ربح يوسف، 177.

22 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (الرياض، دار طبية للنشر والتوزيع، ط1، 1997)، 281/6.

23 علاوة كوسة، ربح يوسف، 16.

24 علاوة كوسة، ربح يوسف، 13.

25 علاوة كوسة، ربح يوسف، 207.



عليه في الصغر عندما رأى إحدى عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدين، وأمره حينها بكتماها؛ لأنها لم تكن أضغاث أحلام، وتماشيا مع ما تم ذكره، نجد الشخصية المحورية للرواية، التي تحمل الاسم نفسه تكرر هذه العبارة في الجزء الموسوم بـ "رؤيا..."؛ أي في المحطات الأولى لها، مناديا فيها وطنه؛ وكأنه يومئ إلى أن هذا الوطن العزيز، هو الذي زج به داخل أسوار هذا البُعاد، والذي يراه وفي الوقت نفسه السبيل الأنجع لتحقيق طموحاته، وهو ما لاحظناه عند إسدال الستار في المشهد الختامي للرواية، برجوعه إلى مراعٍ الصبا ليحتفى به أديبا عالميا مشهورا، واصفا لحظة صعوده على منصة التكريم، التي امتزجت عندها دموع الفرح والحزن، وشهق فيها شهقته الأخيرة، مميّطا على إثرها اللثام عن اسمه المستعار، إذن فالتشابه هنا واضح بين الشخصيتين، فكلاهما تنبأ بمصيره ومستقبله وحصل لهما ذلك.

ويحضر -أيضا- في الرواية التناسل الخارجي المباشر مع القرآن الكريم، دون تحريف أو تمويه في معرض حديثه وعلى لسان سمية المعشوقة: "وإني لأجد ريح يوسف، لكن أمسها... وذاكرتها وحرمة زوجها تحالفت لتحرمها حق الصراخ..."<sup>26</sup>، إن الاستدعاء هنا جاء حرفيا من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَنْ تُفَنِّدُون﴾ [يوسف 94/12]. فالاستهلال هنا متشابه، لكن العلاقة متباينة تماما. ومن التناسلات القرآنية كذلك، في قول السارد: "خرجنا في جولة سياحية معا، وقلوبنا شتى"<sup>27</sup>، فالاستحضار لفظي يتخلله بعض التعديل الذي يفرضه السياق اللغوي مع كلام ربنا عز وجل: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر 59/14]. هذه الآية تصف ظاهر اليهود عند الاجتماع لقتال المسلمين، ولكن حقيقة سراياهم متباغضين ومتفرقين ومشتتين، فالأديب على لسان أمينة الأستاذة الجامعية، أسقط هذا المشهد على حالها وحال أصدقاء يوسف، رشدي وقيس ونبيل وزهرة، بعد اختتام أشغال اليوم الأول من المنتقى، فالمتراخي للعيان أنهم مستمتعون بالرحلة، لكن الواقع أن كل واحد منهم يعيش في برجه الخاص، يستحضر ذكرياته السعيدة والأليمة التي تربطه بتلك الأماكن.

ونلفي كذلك الروائي يدرج الخطاب القرآني من سورة يس قال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يس 36/40]، مع قوله: "أهلا وسهلا بكما معا.. الشمس والقمر معا.. وما ظنك؟ الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ما دام في القلب متسع للمحبة"<sup>28</sup>، فالكاتب لجأ إلى اقتباس المعنى الضدي من تفسير الآية، على لسان نبيل الذي شبه صاحبيه رشدي وقيس بالشمس والقمر لمكانتهما الجليلة في قلبه، رغم أن الآية تعني أن لكل منهما الشمس والقمر. سلطنا فلا الشمس تستطيع إدراك القمر، فيذهب ضوءها بضوئه، وتصبح الأوقات كلها نهارا، والعكس صحيح، إلا أن هذين الرفيقين خالفا الظاهرة الكونية بالتقائهما كنفس واحدة وهذا هو أصل البشر مصداقا لقوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء 1/4].

واستنادا إلى ما سبق تجدر الإشارة إلى أن إفادة علاوة كوسة من الآيات القرآنية مفردات وتراكيب لم يكن لغاية جمالية فقط، وإنما لحاجة تعبيرية دلالية.

## 2.2. تناسل القصة القرآنية:

26 علاوة كوسة، ريح يوسف، 196.

27 علاوة كوسة، ريح يوسف، 113.

28 علاوة كوسة، ريح يوسف، 69.

استدعى علاوة كوسة في خطابه الروائي العديد من القصص القرآنية التي طوعها بما يتماشى ومقصدته اللغوية والدلالية ومتطلبات الموقف، محاولاً إسقاط تجارب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والصالحين عليه. فجاء نضه مشحوناً بالدلالات الفنية الإيحائية المؤطرة بأطر التبجيل من النص القرآني، بالتلميح دون التصريح، ومن هذه القصص:

### 1.2.2. قصة يوسف عليه السلام:

من خلال القراءة الأولى لبوابة الرواية -العنوان- الموسومة بـ"ريح يوسف" يستدعي المتلقي تلقائياً في ذهنه، أحسن القصص التي ذكرت في القرآن الكريم، وأفرد لها سورة خاصة بها، ألا وهي قصة سيدنا يوسف عليه السلام، ذلك الغلام الذي رمى في غياهب الحب، وذلك الغريب الذي فارق أهله وعائلته بدون ذنب، سوى أنه كان بين إخوة مصابين بعقد نفسية متراكمة أطلقت شرارتها عليه، فهذه القصة القرآنية تحيلنا مباشرة إلى دلالات الفراق والاعتراب، كما تحمل في كنفها الكثير من العبر والمعاني النبيلة للمهموم والمظلوم، فمنها تعلمنا أن السجين سيخرج، والمريض سيشفى، والغائب سيعود، والحزين سيفرح، والكرب سيزول، وأن ابتلاء المؤمن كله خير، فمع الله لا يخيب رجاء، وعليه نجد القارئ لفاتحة الخطاب الروائي، يثار فيه سؤال لا مناص منه: من يوسف؟ ومن هم إخوته؟ وما الذي يرمي إليه الكاتب من تناصه حتى في العناوين الفرعية لفصول روايته المعنونة كالأتي، رؤيا، وأحد عشر كوكبا، وحديث الشمس والقمر، وأخيراً حديث الراوي، فكأنني به يعيد لنا سرد أحداث قصة النبي الكريم يوسف عليه مرتبة ترتيباً منطقياً، ولتوضيح ذلك نلمس اقتباسات لا حصر لها من الآيات لسورة يوسف نورد منها:

"أنا يوسف.. يا إخوتي" 29، "تالله لأنت يوسف" 30، "سبع عجاف" 31، "السبع الشداد" 32، "يوسف أيها الصديق أينك؟!!!" 33.

فالتناص القرآني بأنواعه من هذه القصة واضح وضوح الشمس، أما عن التقاطع بين هاتين القصتين فيتمثل في أن كليهما بدأ بحلم تعقبه ابتلاء بفتن ألفت بهما في براثن الغربة، التي استوى عودهما فيها، لتختتم بتحقيق رؤيتهما، يوسف عليه السلام، يصبح عزيز مصر ونبياً كريماً، يجتمع شمله مجدداً مع والديه وإخوته، بعد ما شبت نيران الحقد والغيرة بينهم، فيقابلهم هو بالعفو والإحسان، الذي هو أعلى مراتب الإيمان في العقيدة الإسلامية، وكذا بطل الرواية الذي يحمل نفس الاسم يصير أديباً مرموقاً يرجع إلى ربوع وطنه معزراً مكرماً، بإقامة حفل على شرف إنجازاته وعودته، في عاصمة الثقافة العربية قسنطينة عام 2015م.

والجدير بالذكر أن هذه القصة أسهمت في تقريب الصورة إلى ذهن المتلقي، وشحنتها بدلالات موحية وعميقة قريبة إلى طبيعته العقائدية.

### 2.2.2. قصة نوح عليه السلام:

- 
- 29 علاوة كوسة، ریح يوسف، 182.
  - 30 علاوة كوسة، ریح يوسف، 161.
  - 31 علاوة كوسة، ریح يوسف، 46.
  - 32 علاوة كوسة، ریح يوسف، 84.
  - 33 علاوة كوسة، ریح يوسف، 76.

استلهم الروائي من القرآن قصة نوح -عليه السلام- مع قومه، مستحضرا منظر اليوم الرهيب الذي حلّ بهم -  
الطوفان- وفيه سارع نوح بفتح سفينته ليركب فيها من كل زوجين اثنين من الحيوانات والحوش، مع نفر قليل من المؤمنين،  
وللأسف لم تكن منهم لا زوجته ولا ابنه، هذا الأخير الذي كان يضمركفره ويدي الإيمان أمام أبيه، وعليه فقد كان نوح  
عليه السلام الوحيد الفريد في هذه السفينة من دون أهل، والمقطع التالي يبين ذلك الاقتباس المبطن:

"لكنني لما ركبت سفينتي

وحدي..

وكانوا كلهم مثني

ذكرت أحبتي..

تضاحكت الجراح بدمعي"<sup>34</sup>.

فهذا النص محاولة لامتنصاح معاني القرآن في سرد قصة النبي نوح عليه السلام، مستمداً بنيتته التركيبية من الآيات  
الكريمة من سورة هود قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا اجْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن  
سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ ۗ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ﴾ [هود 40/11].

﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [هود 45/11].

فهذا الاستخدام الفني والدلالي يوحى بالتقارب بين الموقفين، موقف قوم نوح من دعوة نبيه عليه الصلاة والسلام،  
بإظهار الجحود لله وتكذيب رسالته، وبين موقف الروائي ذاته، وشخصيته المحورية التي وظفها للتمثيل، وذلك في رفض واقعها  
البائس، وفق رؤية جمالية، تؤلف بين الغرض الديني والغرض الفني في سياق محكم ومتوازن يسيطر على وجدان المتلقي، الذي  
يحمل مخزوننا دينياً يجعله يتفاعل مع هذه المقاطع، والنابع من تعظيمه لهذا الكتاب المقدس.

### 3.2.2. قصة مريم البتول مع ابنها عيسى عليهما السلام:

في ثنايا هذا الخطاب الروائي -أيضاً- تنصهر قصة مريم وابنها عيسى عليهما السلام في بوتقته، باستحضار لحظات  
مخاضها وما بعد ولادتها، وما لحقتها من عتاب ولوم وقذف، جعل ربّ العزة يقلب موازين الكون من أجل تبرئتها من فوق  
سبع سماوات، بإنطاق ابنها وهو في المهد، فهذا المشهد المؤثر استثمره علاوة كوسة لخدمة نصه وهو ما نجده بالفعل في قوله:

"لكنها النخلات حين تمايلت

وتوجعت...

كانت عراجين الأسي قدّ المقام..

وحبيبي

إذ تستظل بجذعها

34 علاوة كوسة، ربح يوسف، 50.

ظلت تصوم عن الكلام..

والميم في مهد الذي قد أنطقوه بمهده... /ولدي تكلم... " 35.

فالرسم الجميل لهذه الواقعة في نصه جاء لتفعيل الأحداث وتكثيف الدلالات من خلال التناص الداخلي المموه كثيرا عن الخطاب القرآني في قوله تعالى: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مِّنْ نَّسِيًّا﴾ مريم الآية 24، ﴿فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا ۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ مريم الآية 26، ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ ۖ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾ [مريم 29/19]. إن هذا التصوير الفني الرائع الذي أبرز ما يكتنف شخصية مريم عليها السلام، من انفعالات ومشاعر متضاربة حافلة بالصراع الدرامي الداخلي والخارجي، يثيره الروائي من خلال سلوك الشخصية الرئيسية، وموقفها المعادي للأشياء، كلحظة وجوده في هذا الكون الذي رآه عبثا حتى أمه البريئة، التي سبب لها تبعات هي في غنى عنها كالغربة عن الأهل والخلان.

#### 4.2.2. قصة يونس عليه السلام:

جاء النص الروائي ريح يوسف لعلاوة كوسة متواشجا ومتماهيا مع النسيج القرآني لقصة يونس عليه السلام، حين التقمه الحوت، هذا النبي الكريم الذي وجد نفسه بعد تلك الحادثة في ثلاث ظلمات: ظلمة بطن الحوت، وظلمة البحر، وظلمة الليل، ولما صار إلى هذه الحال ظن أنه قد مات، فقام بتحريك يديه وقدميه فتحركتا، وعندها سجد لله شاكرا؛ لأنه لم يُصَبَّ بأي مكروه، وقد روي أنه لبث في بطن الحوت حيناً من الدهر، وفي هذا السياق يقول السارد:

"أو اقنع الحوت المسافر في الظلام بجثتي

إني على قيد الحياة!!!

ما بين أعماق... وآفاق.. " 36.

فهذا المقطع مستمد من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ \* إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ \* فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ \* فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ \* فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ \* لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ [الصفافات 139-144].

إن التقاطع بين الموقفين للروائي والنبي يونس -عليه السلام- يتمثل في أن كليهما خرجا من موطنه ساخطا على قومه؛ فسيدنا يونس عليه السلام ترك قومه عندما تبادوا في الكفر، أما بطل الرواية يوسف فقد حمل متاعه وغادر وطنه؛ لأنه لم يوفر له الأمن والاستقرار ورغد العيش.

ونافذة القول، لم ينقل الأديب المواقف والمشاهد القصصية بطريقة إخبارية جامدة، بل صورت تجربته الروائية بأسلوب متكامل بين الإخبار والإحساس المصاحب لذلك الحدث.

#### 5.2.2. قصة النبي محمد صلى الله عليه وسلم:

35 علاوة كوسة، ريح يوسف، 52-53.

36 علاوة كوسة، ريح يوسف، 56.

بواصل علاوة كوسة توظيف القصص والشخصيات القرآنية في متنه السردي كقصة النبي المصطفى - صلى الله عليه وسلم- التي استحضرت منها جلّ المحطات العظيمة والأساسية من عمره، بدءاً بمحادثة شق الصدر في صغره، مروراً بمرحلة نزول الوحي، وما اعتراه فيها من تغيرات فيسيولوجية ونفسية، وصولاً إلى الهجرة والمكوث في الغار، وهذا الانسجام في تسلسل الأحداث إن دلّ على شيء فإنما يدل على التأثير العميق بهذه المعجزات الخالدة، التي أثبتتها في عباراته الآتية: "شق صدري"<sup>37</sup>، "لو أن سمراي تذرني"<sup>38</sup>، "أسفي على من قد أساء إلى الحمام"<sup>39</sup>. فهذه الصيغ والتراكيب ما هي إلا استدعاء للنصوص القرآنية الآتية: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر 2/74] وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيًا إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة 9/40]، وحتى وإن لم يصرح الروائي تصريحاً مباشراً بتناصه مع قصة النبي عليه الصلاة والسلام، إلا أنه استعمل ما يرمز إليها كالحمام، مرضعتي، الغمام، العناكب، كتفي... وكلها مفردات تشير إلى الغربة التي لازمت الروائي منذ مراحب الطفولة إلى غاية مرحلة الكهولة، هذه الأخيرة التي عايش فيها الاغتراب المكاني، وما يترتب عليه من ألوان أخرى للاستلاب شغلت حيزاً كبيراً من سطح الخطاب الروائي، ولعلّ الداعي من وراء توظيف هذه القصّة النبوية هو التقاء مشاعر حبّ الوطن الذي يعدّ من الإيمان عند المصطفى صلى الله عليه وسلم، والكاتب، فكما كانت مكة من أحبّ البقاع إلى قلب النبي صلى الله عليه وسلم، كذلك كانت الجزائر من أحبّ البلدان في وجدان علاوة كوسة.

#### الخاتمة:

في نهاية المطاف يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- استحضرت الروائي في روايته -ريح يوسف- العديد من الآيات والقصص والشخصيات القرآنية التي لا يمكن المرور عليها مرور الكرام؛ وذلك لما تحويه من مفاهيم وقيم وعبر ذات وزن ثقيل فنياً وفكرياً ولغوياً، وهذا التعالق يدل على تشرب روح الأديب بالثقافة الدينية القرآنية التي أسهمت في تفجير طاقاته الإبداعية الكامنة، في ثوب جديد قابل للتلون؛ أي التأويل والتحوير والتمويه، مع نصوص غائبة وحاضرة دائماً في وعي أو لاوعي الأديب والمتلقي العربي المسلم.
- بنى الأديب روايته على نهج قصة النبي يوسف عليه السلام. وركز على دلالة الغياب والغربة عن الأحباب، وما ينجر عنها من انكسارات روحية ونفسية فرضها الواقع الراهن على المثقف الجزائري.
- ألفينا الروائي عادة ما يلجأ إلى تكرار الآية الواحدة في أكثر من موضع، وهذا الاطراد يمثل حجر الأساس في التناص القرآني لعلاوة كوسة.
- لم ينقل الأديب المواقف والمشاهد القصصية بطريقة إخبارية جامدة، بل صورت تجرّبه الروائية بأسلوب متكامل بين الإخبار والإحساس المصاحب لذلك الحدث.
- إن تنوع التناص القرآني والإكثار منه في هذه الرواية زاد من جمال متنها السردي، وأكسب نسيجها متانة وقوة.

37 علاوة كوسة، ریح یوسف، 48.

38 علاوة كوسة، ریح یوسف، 49.

39 علاوة كوسة، ریح یوسف، 58.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi / <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> MK (%34), FO (%33), FM (%33) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> MK (%34), FO (%33), FM (%33) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> MK (%34), FO (%33), FM (%33) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> MK (%34), FO (%33), FM (%33) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> MK (%34), FO (%33), FM (%33)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Mahmud Kaddum - Ferdjani Ouahida - Ferdjani Mourad

## المصادر والمراجع:

- الأحمد، هَمَلَة فَيْصَل. التَّنَاصِيَة النَّظَرِيَّة وَالْمَنْهَج. السَّعُودِيَّة: مَنَشُورَات كِتَابِ الرِّيَاض، 2003.
- بَارْت، زُولَان. كَلْدَةُ النَّصِّ. تَرْجَمَة: فُؤَادٌ صَفَّار. المَعْرَب: دَار طُونِقَال لِلنَّشْرِ وَالتَّوْزِيْع، ط 1، 1988.
- بُول، رِيكُور. النَّصُّ وَالتَّأْوِيل. تَرْجَمَة: مُنْصِف عِبْد الحَقِّي. القَاهِرَة: الهَيْئَة المِصْرِيَّة العَامَّة لِلكِتَاب، مَجَلَّة العَرَب وَالفِكْر، المِجْلَد 2، 1988.
- ابْنُ دُرَيْد، مُحَمَّدُ بْنُ الحَسَنِ. جَمَهْرَةُ اللُّغَةِ. القَاهِرَة: مُؤَسَّسَةُ الحَلِيْبِي، 1932.
- رَشِيد، وَثَام. تَقْنِيَّاتُ السَّرْدِ فِي الخِطَابِ الرَّوَائِي العَرَبِيِّ فِي فِلِسْطِين (1994-2006م). فِلِسْطِين: الجَامِعَة الإِسْلَامِيَّة بَعْرَة، رِسَالَةٌ مَاجِسْتِير، 1431هـ-2010م.
- عَمُورِي، نَعِيم. التَّنَاصُ فِي أَشْعَارِ أَدِيبِ كَمَالِ الدِّينِ. مَجَلَّة دِرَاسَاتِ الكُوفَةِ، العَدَد 40، 2017.
- العَدَامِي، عِبْدُ اللّهِ. تَقَاةُ الأَسْئَلَةِ. جَدَّة: النَّادِي الأَدَبِي، مَقَالَاتٌ فِي النَّقْدِ وَالتَّنْظِيرِ، 1992.
- العَبْرُوزُ آبَادِي، مُحَمَّدُ بْنُ بَعْقُوب. القَامُوسُ المِجِيط. بَيْرُوت: مُؤَسَّسَةُ الرِّسَالَةِ، 2005.
- قُطْب، سَيِّد. التَّصَوُّيرُ القَلْبِي فِي العُرْآنِ الكَرِيمِ. بَيْرُوت: دَارُ الشُّرُوقِ، 1991.

- كوسه، علاوة. ريح يوسف. الجزائر: فسنطينة، منشورات فاصلة، ط1، 2015.
- ابن كثير. تفسير القرآن العظيم. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط1، 1997.
- المسدي، عبد السلام. قاموس اللسانيات. تونس: الدار العربية للكتاب.
- مفتاح، محمد. تحليل الخطاب الشعري. المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 1992.
- ابن منظور، جمال الدين. لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- مير، سلطان. التضمن والتناص. الإسكندرية: دار المعارف، 2003.
- ميغا، محمد أبو بكر، تحليل القصائد العربية في غرب إفريقيا في سياق التناص الأدبي. المجلة الدولية للتراكم الأكاديمي، المجلد: 4، العدد: 2، 2021.
- ميغا، محمد أبو بكر، قراءة الاقتباسات والفنون المرجعية المستخدمة في القصائد العربية لغرب إفريقيا في سياق التناص الديني. مجلة كلية الإلهيات-جامعة الفرات، المجلد: 27، العدد: 1، 2022.
- ناهم، أحمد. التناص في شعر الرواد. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ط1، 2004.
- هانس، جورج روبريشت. تداهل النصوص. ترجمة: الطاهر الشبحاوي، ورجاء بن سلامة. مجلة الحياة التونسية، العدد 50، 1988.
- يقطين، سعيد. الرواية والتراث السردية. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ط1، 2006.
- يقطين، سعيد. انفتاح النص الروائي. بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989.

#### Kaynakça | References | المصادر والمراجع

- Ahmed, Nehleh Feyesal. *et-Tenâsiyyetü'n-Nazariyye ve'l-Menhec*. Suudi Arabistan: Menşûrâtü Kitâbi'r-Riyâd, 2003.
- Ammûrî, Naîm. "et-Tenâssu fi Eş'âri Edîb Kemâleddîn". *Mecelletü Dirâseti'l-Kûfe* 40 (2017), 205-220.
- Bêrat, Rûlên. *Lezzetü'n-Nas*. çev. Fûêdün Saffêr. Mağrib: Dâru'l-Beyzâ', Dâru Tubgâl li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1988.
- Bol, Rîkûr. *en-Nassu ve't-Te'vil*. çev. Munsif Abdülhak. 2 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed İbn Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâmî, Abdullah. *Segâfetü'l-Es'ile*. Cidde: en-Nâdî'l-Edebî, Mekâlat fi'n-Nakd ve'n-Nazariyye, 1992.
- Hans, Cürç Rubrişt. "Tedâhulu'n-Nusûs". çev. Tâhir eş-Şihâvî. *Veracâü ibn Selâme, Mecelletü'l-Hayâti't-Tûnisiyye* 60-61 (1988), 41-59.
- İbn Düreyd, Muhammed İbnü'l-Hasan. *Cemheratü'l-Lüga*, Kahire: Müessesetü'r-Halebî, 1932.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Riyâd: Dâru Tayyibeti'n-Neşri ve't-Tevzi', 1997.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn. *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâru Sâdır.
- Kûse, Alâve. *Rîhu Yûsuf*. Cezaîr/Kusantîne: Menşûrâtü Fâsîle, 2015.

- Kutb, Seyyid. *et-Tasvîru'l-Fenniyyü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru's-Şurûg, 1991.
- Messedî, Abdüsselâm. *Kâmûsü'l-Lisâniyyat*. Tûnus: Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb.
- Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Batı Afrika Arap Şiirlerinde Kullanılan İktibâs ve Telmih Sanatlarını Dinî Metinlerarasılık Bağlamında Okumak". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 / 1 (Haziran 2022): 53-78.
- Maiga, Mohamadou Aboubacar. "Batı Afrika Arap Şiirlerinin Edebi Metinlerarasılık Bağlamında İncelenmesi". *Uluslararası Akademik Birikim Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 193-218.
- Miftâh, Muhammed. *Tahlîlü'l-Hitâbi's-Şi'riyyi*. Mağrib: ed-Dâru'l-Beydâ', el-Merkezü's-Segâfiyyü'l-Arabî, 1992.
- Münîr, Sultân. *et-Tazmîn ve't-Tenâs*. İskenderiyye: Dâru'l-Meârif, 2003.
- Nâhim, Ahmed. *et-Tenâssu fî Şi'ri'r-Ravvêd*. Bağdâd: Dâru's-Şuûni's-Segâfiyyeti'l-Âmme, 2004.
- Raşîd, Viêm. *Takniyâtü's-Serdi fî'l-Hitâbi'r-Rivâiyyi'l-Arabiyyi fî Filistîn*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yaktîn, Saîd. *er-Rivâyetü ve't-Türâsü's-Serdi*. Kahire: Dâru Ru'ye li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2006.
- Yaktîn, Saîd. *İnfitâhu'n-Nassi'r-Rivâî*. Beyrût: el-Merkezü's-Segâfiyyü'l-Arabî, 1989.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 107-126

## İslam Hukuku Perspektifinden Hâkimlerde Aranan Sağlık Şartı Özelinde Bir İnceleme

An Examination from the Perspective of Islamic Law in the Context of the Health Condition Required of Judges

**Esra GÜLENGÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Asst. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Elazığ/Türkiye

egulengul@firat.edu.tr / ORCID: 0000-0002-2933-6312

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

GüleNGül, Esra. "İslam Hukuku Perspektifinden Hâkimlerde Aranan Sağlık Şartı Özelinde Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 107-126.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1168506

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Esra GüleNGül).

### Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## **An Examination from the Perspective of Islamic Law in the Context of the Health Condition Required of Judges**

**Abstract:** Throughout history, judges have been involved in delivering rights to the owner and ensuring justice. Due to this mission of theirs, special attention has been attributed to the qualifications that the people who serve as judges should have. Likewise, it is noteworthy that in the fiqh (Islamic law) books, which deal with qaḍā (judiciary) and qāḍī (judge) in a separate chapter, there is also an emphasis on health among the qualities that judges should have. Accordingly, the judge must first have full capacity for action in terms of mental health. Depending on mental health, there is a consensus among fuqaha that the mentally disabled, as well as the interdicted persons such as the libertines, cannot be judges because they do not have the decision-making capacity. Secondly, in order to make a legally valid judgment, the judge must be in the perfect creation condition (kâmil al-hilkat) in terms of sight, hearing, and speech. Preferably, although the expectation was in this direction, it was accepted that people who had loss of sight, hearing, and speech to an extent that would not prevent them from making judgements could serve as judges. In determining these criteria, witnessing was placed in the centre as a criterion. The fact that the provisions related to the health condition sought in judges in the book and sunnah were not explicitly mentioned paved the way for the discussion of the subject within the framework of mental deductions rather than as nass (words of God and the prophet).

Our study aims to examine the health condition required in judges in the context of fiqh discussions and to determine the evidence taken as a basis for basing the various opinions mentioned in the sources. While examining the opinions of the fuqaha on the determined subject, phenomenological analysis and historical research methods were used among the qualitative research models. However, tahrir, a traditional method in fiqh, was also applied when necessary.

**Keywords:** Fiqh, Judge, Health, Kemâl (Maturity), Disability.

### **İslam Hukuku Perspektifinden Hâkimlerde Aranan Sağlık Şartı Özelinde Bir İnceleme**

**Öz:** Tarih boyunca hâkimler, hakların sahibine teslim edilmesi ve adaletin sağlanmasında görev almışlardır. Onların bu misyonu sebebiyle, hâkimlik yapacak kişilerin sahip olması gereken niteliklere özel olarak önem verilmiştir. Aynı şekilde kazâ ve kâdîyî ayrı bir bölümde ele alan fıkıh kitaplarında da hâkimlerin sahip olması gereken nitelikler içerisinde sağlığa ayrıca vurgu yapılması dikkat çekmektedir. Buna göre hâkimin öncelikle akıl sağlığı açısından tam fiil ehliyetine sahip olması gerekir. Akıl sağlığına bağlı olarak zihinsel engellilerin yanı sıra sefih gibi kısıtlıların kazâ velayetine sahip olmadıkları için hâkimlik yapamayacakları konusunda fakihlerin ittifakı vardır. İkinci olarak hâkimin hukuken geçerli bir yargılama yapabilmesi için görme, işitme ve konuşma yönünden de kâmilü'l-hilkat yani mükemmel yaratılıştaki olması gerekir. Tercihen beklenti bu yönde olmakla birlikte, yargılamaya mâni olmayacak derecede görme, işitme ve konuşma kaybı olan kişilerin hâkimlik yapabilecekleri kabul edilmiştir. Bu kriterlerin belirlenmesinde kıstas olarak özellikle şahitlik merkeze alınmıştır. Kitab ve sünnette hâkimlerde aranan sağlık şartıyla ilgili hükümlerin açıkça zikredilmeyişi, konunun nasslardan ziyade akli istidlaller çerçevesinde tartışılmasına zemin hazırlamıştır.

Çalışmamız, hâkimlerde aranan sağlık şartını fikhî tartışmalar bağlamında incelemeyi ve kaynaklarda zikredilen muhtelif görüşlerin temellendirilmesinde esas alınan delilleri belirlemeyi gaye edinmektedir. Belirlenen konuyla ilgili fakihlerin görüşleri incelenirken nitel araştırma modelleri arasından daha çok fenomenolojik çözümleme ile tarihsel araştırma yöntemleri uygulanmıştır. Bununla birlikte yeri geldikçe fıkıhta geleneksel bir metot olan tahrice de müracaat edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hâkim, Sağlık, Kemâl, Engelli Olma.

**Extended Summary:** Throughout history, judges have been involved in handing over the rights to the owners and the fulfilment of justice. Due to this mission of theirs, special attention has been attributed to the qualifications that the people who serve as judges should have. Likewise, it is observed that the qualifications sought in judges are explained in detail in the fiqh (Islamic law) books that deal with qaḍā (judiciary) and qāḍī (judge) in a separate chapter. In the determination of these qualities, testimony has been put into the center as a criterion. Because in Islamic law, judges are at the top of the hierarchy and witnesses are placed after them in terms of those who have qaḍā/judicial authority, and of course, the minimum criteria —essential conditions in the term— are determined based on the lower level.

It is noteworthy that among the qualifications sought in judges, there are conditions for health. Accordingly, judges should not have any disability that removes or reduces their full capacity to act in terms of mental health. Depending on mental health and therefore capacity, there is a consensus among fuqaha that the mentally disabled such as majnun (mad), ma'tuh (dementia patient) and muhtallu'l-'akl (amnesia patient) etc., as well as the interdicted persons such as the libertines, cannot be judges. However, it is controversial whether people who become temporarily insane can be judges. In this discussion, which gained importance for the epileptic patients, the fuqaha had a tendency that people who are in a state of insanity, albeit temporarily, cannot be a judge as a rule. We are of the opinion that it would be more appropriate to judge according to the frequency of the state of insanity in order to find the common ground among the case-laws emphasized on the subject. Secondly, judges must be in the perfect creation condition (kāmīl al-ḥilkat) in terms of hearing, sight, and speech. This quality is expressed in fiqh with the concept of salamat al-ḥavās (soundness of the senses). The judges, who have the capacity to act and mental health, obtains judicial authority with salamat al-ḥavās and thus their decisions become valid. In order for the judges to be able to make judgments on the basis of justice and fairness, they must listen to the parties in the case before them, make observations, ask questions or make discoveries when appropriate. For this reason, the majority of Muslim scholars must have accepted the soundness of the sense organs as essential conditions. In other words, people who cannot hear (deaf), cannot see (blind), or cannot speak (mute) are not allowed to become judges, and if they become judges in a way, they must be dismissed, and their judicial decision are invalid due to the obstacles they have. This quality is obligatory (vacip) in Maliki madhhab. Because, in terms of madhhab, the health of the senses is a necessary condition for the execution of the judgeship, and it is also an important reason to be considered in dismissal. Therefore, Maliki regard the decisions of judges who have a disability in any of their senses valid until they are dismissed.

Although these are the discussions about the legal status of healthy senses in terms of the profession of judgeship, according to all fiqh madhhabs, people who are completely disabled from all three of their hearing, sight and speech do not have judicial authority. The effect of total or partial disabilities, which may be in question for each of the qualities of hearing, sight and speaking separately, on the judicial authority is controversial among fuqaha.

In Islamic doctrine, *hearing* is a more important sense than *sight*. Sight depends on the presence of light and movement in an environment. Only sound is sufficient for hearing. While some visually impaired prophets (Ya'qūb and Shu'ayb) are included in the Islamic sources, the fact that a hearing-impaired prophet is not mentioned shows that deafness can never be considered for the position of prophethood. Compared to the prophethood, it was not considered appropriate for a completely

hearing-impaired person to be a judge. Although al-Mawşilî, a Hanafi scholar, said that a deaf person could be a judge, according to the general acceptance of fuqaha, it is not permissible for a completely visually impaired person to be a judge. However, in exceptional cases such as war and martial law, this has been allowed due to necessity and public interest. In addition, narrations have been conveyed that Imam Mâlik b. Anas and some Shafi'i scholars regard it is permissible that blind people can be judges.

When it comes to *speech*, which is necessary for providing their bindingness by the declaration of rights and the implementation of the rules, speaking qualification is sought in judges at a lower level compared to hearing and sight. Because speech is not as effective a quality as hearing and sight for obtaining information. It is actually a quality needed in the verbal transmission of information. Considering the discussions in the literature, it is possible that the disability that is due to congenital deafness and which is not likely to improve is not meant by dumbness.

Judgship is a duty that needs to be strong and healthy by its nature. While making judgments about the qualifications of judges, especially about the health condition, fukaha performed ijtihad based on the evidences of qiyas (especially qiyas al-jali), maslahat-i mursale (public benefit), and sedd-i zerâi (prevention of harm). Because the statements about the subject in the al-Çur'ân and the Sunnah are concise and limited. It is quite inspiring and even innovative for today that there are individual opinions that allow even fully disabled people to be judges in legal debates about the degree of each sensory loss.

Our study aims to examine the health condition sought for judges in the context of jurisprudence discussions and to determine the evidence taken as a basis for basing the various opinions mentioned in the sources. While examining the opinions of the fuqaha on the determined subject, phenomenological analysis and historical research methods were used among the qualitative research models. However, tahric (method of inference), a traditional method in fiqh, was also applied when necessary.

**Keywords:** Fiqh, Judge, Health, Kemâl (Maturity), Disability.

## Giriş

Devletlerin uzun süre devam edebilmeleri için adil bir toplum düzenine ve bu düzenin sağlanması için de düzgün şekilde işleyen bir adliye teşkilatına ihtiyaçları vardır. Adliye teşkilatının merkezinde ise hâkim/kâdî yer alır. Bu sebeple hâkimlik/kadılık, tarih boyunca insanlar için önemli bir meslek ya da vazife olmuştur.<sup>1</sup>

Kur'an-ı Kerim'de peygamberler tarafından icra edildiği ifade edilen hâkimlik,<sup>2</sup> kamusal velayetin bir türü olan kazâ/yargı velayetini üstlenmesi bakımından sorumluluğu ağır bir görevdir. Hz. Peygamber (s.a.s), "من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين / Her kim kazâ/yargı işini üstlenirse, o kişi bıçaksız boğazlanmış (gibi)dir"<sup>3</sup> şeklindeki hadisyle bu sorumluluğa işaret etmiştir. Böylesine ağır bir sorumluluğun oluşturduğu külfete karşılık büyük bir nimetin olacağını göz önünde bulunduran bazı fakihler, hâkimliği ibadetlerin en şerefli olarak nitelendirmişlerdir.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hakimlik mesleğinin tarihi serüveni için bkz. Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hakimlik ve Hakimlerin Nitelikleri*, ed. Mehmet Aykanat vd.. (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016), 5-36.

<sup>2</sup> en-Nisâ' 4/65; el-Enbiyâ' 21/78.

<sup>3</sup> Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî, *el-Câmi'u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Ahkâm", 1 (No. 1325); Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), "Ahkâm", 1 (No. 2308).

<sup>4</sup> Serahsî (ö. 571/1176), hakimlik mesleğinin önemini belirtmek için şöyle demiştir: "Bil ki, hakkıyla yargılamak Allah Teâlâ'ya imandan sonra gelen en güçlü farzdır ve ibadetlerin en şerefliisidir. Çünkü Allah Teâlâ, Âdem (a.s)<sup>4</sup> ve Davud (a.s)<sup>yi</sup> hilafetle anmıştır. Hatemü'l-enbiya olan Hz. Peygamber (s.a.v) de dahil olmak üzere gönderilmiş bütün peygamberler (insanlar arasında) hükmetmekle emrolunmuşlardır.<sup>4</sup> Zira hakkıyla yargılamada adaletin izharı vardır. Adaletle birlikte gökyüzü ve yeryüzü ayakta kalır ve zulüm ortadan kalkar." Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 16/59-60.

Fıkıhta, kişinin kazâ/yargı velayetine sahip olabilmesi için öncelikle kâmil olması gerekir. Çünkü hâkimlik, belirli düzeyde olgunluğu gerektirir. İnsan, iki açıdan kâmil olabilir. Bunlardan birincisi hükmen (hukuki açıdan) kâmil olmak, ikincisi ise halken (yaradılış açısından) kâmil olmaktır. Konumuz itibarıyla bu ayırım, aynı zamanda hâkimlerde aranan sağlık şartıyla doğrudan ilişkilidir. Zira hâkimlerin; ilk olarak aklen sağlıklı olmaları, daha sonrasında ise işitme, görme ve konuşma melekelerinde (duyularında) yargılamaya mâni olmayacak derecede engelli olmamaları gerekir. Dolayısıyla aklen sağlıklı olup duyularında engeli olmayan bir kişi, şer'an kâmil olma yolunda bazı temel şartları sağlamış sayılır.

Meri hukukumuzdaki yasal düzenlemeler bağlamında, hâkimlerde aranan sağlık şartı ile hâkimlik mesleğine atanmaya mâni olan engellerin niteliği, başta hukukçular olmak üzere kamuoyunda tartışılmalıdır.<sup>5</sup> Yapılan tartışmalar kapsamında söz konusu engellilik hallerinin katı kurallara bağlandığı ve çağın beklentileri doğrultusunda iyileştirmeye gidilmediği yönünde birtakım itirazlar bulunmaktadır. Bu itirazlarla birlikte, hâkimlerin sağlıklı olmasıyla ilgili hükümleri ihtiva eden yasa maddesinde değişikliğe gidilmiş ve özellikle bazı engellilere mahsus olumsuz ifadeler madde metninden çıkarılmıştır.<sup>6</sup> Yasada yapılan bu değişikliğe rağmen, hala daha tartışmaya açık olduğu anlaşılan sağlık şartı hakkındaki klasik dönem İslam hukukçularının görüşlerini tespit etmek, geçmişten günümüze kadar gelen kadim bir meselenin Müslümanlar nezdinde nasıl değerlendirildiğini göstermesi açısından faydalı görünmektedir. Zira, konuyla ilgili olarak fıkıh literatürüne geçen fetvalar, hali hazırdaki yasal düzenlemelerden çok farklı değildir. Hatta bazen fakihlerin, içtihatlarında günümüzdekinden daha ılımlı bir tavır sergiledikleri görülmektedir.

Hâkim olmak için gerekli olan *sağlık şartının* temelde zihinsel ve duyusal engelliliğe rücu etmesi sebebiyle, bu çalışma akıl ve duyuların sağlığı üzerinde yoğunlaşacaktır. Ancak, öncesinde hâkimlerin vasıfları genel olarak ifade edilecek ve bu vasıflar içerisinde sağlığa taalluk eden her iki şartın hukuki durumu belirlenecektir. Böylece, fakihlerin konuyla ilgili görüşlerinde hangi saiklerle hareket ettiklerini tespit etmek kolaylaşacaktır. Ayrıca konumuzla ilgili görüşler incelenirken Şafî bir fakih olan Mâverdî'nin (ö. 450/1058) kendine özgü kavram ve sistematikte konuyu ele aldığı ve ardından sonraki dönem Şafîilerle birlikte İbn Kudâme (ö. 620/1223) gibi Hanbeli fakihlerin de onu takip ettikleri görülmektedir. Sahip olduğu bu özel konumu sebebiyle çalışmamızda Mâverdî'nin beyanlarına sıklıkla yer verilecektir.

## 1. Hâkimlerin Vasıfları

İslam hukukçularının, hakimlerin atanmaları ya da mesleklerine devam edebilmeleri için ileri sürdükleri şartlara bakıldığında; asıl gayelerinin Müslüman toplumda mümkün olduğunca en vasıflı kimselerin hakimlik yapmalarını sağlamak olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>7</sup> Zira Kur'an-ı Kerim'de emanetin ehil kimselere teslim edilmesi üzerinde ısrarla durulmuştur.<sup>8</sup> Aynı şekilde Hz. Peygamber (s.a.s), yeterli şart ve niteliklere sahip olmayanların göreve gelme isteklerini geri çevirmiş<sup>9</sup> ve bilgisizce hüküm verenlerin şer'an sorumlu olduklarını belirtmiştir.<sup>10</sup> Ayrıca hâkimlik, aklen ihtiramı

<sup>5</sup> Mehmet Aykanat, "Engellilerin Hakimlik Yapmasına Osmanlı Hukukundan Bir Bakış", *TAAD* 42/11 (Nisan 2020), 149-172. Engellilerin hâkim veya savcı olabilmesiyle ilgili haberler için bkz. Yaşadıkça, "Engellilerin Hakim ve Savcı Olabilmesinin Önü Açıldı" (25 Kasım 2021), <https://www.yasadikca.com/engellilerin-hakim-ve-savci-olabilmesinin-onu-acildi/?cn-reloaded=1>; Hukuki Haber, "Görme Engelli Hâkim Adayının Hukuki Zaferi" (04 Ağustos 2015), <https://www.hukukihaber.net/mesleki-hukuk/gorme-engelli-hkim-adayinin-hukuk-zaferi-h61895.html>

<sup>6</sup> İlgili değişiklikler için 24.02.1983 tarih ve 2802 sayılı Hakimler ve Savcılar Kanunu'nun 8. maddesi g bendi için verilen 1. ve 6. dipnotlara bakılabilir. T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi (TCCB), "Hakimler ve Savcılar Kanunu" (Erişim 29 Ağustos 2022).

<sup>7</sup> Fahrettin Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 110.

<sup>8</sup> en-Nisa 4/58; el-Maide 5/42-50, 95; Sâd 38/26.

<sup>9</sup> Ebû Dâvûd Süleymân es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb 'Arnavut - Muhammed Kâmil Karabelli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Akziye", 2-3.

<sup>10</sup> İbn Mâce, "Ahkâm", 2-3; Ebû Dâvûd, "Akziye", 1-3.

(saygınlığı) gerektiren bir vazifedir.<sup>11</sup> Bu delilleri göz önünde bulunduran fakihler de kişinin, ehil olup olmamasına ya da onun gibi ehil başka kişilerin bulunup bulunmamasına göre kendisine teklif edilen hâkimlik görevini kabul etmesini farzı ayn, farz-ı kifaye, vacib, müstehab, mübah, mekruh ve haram türünden şer'î hükümlere bağlamışlardır.<sup>12</sup>

Fıkıh eserlerinde hâkimin sahip olması gereken vasıflar izah edilirken temelde şahitlik olmak üzere bazen müftî bazen de halife ile karşılaştırma yapıldığı görülmektedir. Hâkimlik ile şahitlik arasında yapılan karşılaştırmada, fakihlerin görüşlerini velayet merkezli yürüttükleri söylenebilir. Çünkü hâkim ile şahidin kazâ/yargı velayetleri vardır. Hâkimin velayeti umumi iken, şahidin velayeti hususidir. Bu açıdan bakıldığında şahidin velayeti alt derecede, hâkiminki ise üst derecededir. Hâkimlerin, velayette üstün olmaları sebebiyle en azından şahitlerde bulunması gereken asgari vasıfları taşımaları gerektiği kabul edilmiştir.<sup>13</sup> Ama bu vasıflar, fakihlerin şahitlik için ileri sürdükleri şartlara göre değişiklik gösterir. Bununla birlikte yargılamada şahitlerin beyanları hâkimler için bağlayıcıdır. Bu açıdan bakıldığında ise şahidin velayeti hâkimin velayetinden daha güçlüdür. Hâkimlik mesleği için şart koşulan vasıfların şahitlik üzerinden belirlenmesindeki gerekçenin, aslında şahitlerin sahip olduğu bu güçlü velayet olduğunu iddia edenler de olmuştur.<sup>14</sup> Ali Haydar Efendi (ö. 1935) de Mecelle şerhinde her iki bakış açısına işaret etmiş ve şahitler ile hâkimlerin taşımaları gereken şartların, zorunlu şekilde birbirlerinden istifade edeceklerini belirtmiştir.<sup>15</sup>

Hâkimlik ile müftülüğün ortak noktası, şeriata göre hüküm vermektir. Hüküm verebilmek temelde ilmî ve icthadî yeterliliği gerektirir. Ancak hâkimin kendi içtihadıyla verdiği hüküm, kamusal yetkinin (umûmî kazâ velayetinin) bir neticesi olarak yaptırım gücüne sahip olup bağlayıcıdır. Buna karşılık müftünün kendi içtihadıyla verdiği hüküm, böyle bir yaptırım gücüne sahip değildir. Dolayısıyla müftünün hüküm verebilmesinin dayanağı, sahip olduğu şer'î bilgi ve yeteneğidir. Halbuki hâkimin hüküm verebilmesinin dayanağı, sadece şer'î bilgi ve yeteneği değil aynı zamanda bulunduğu resmi makamdır. Bu bağlamda Hanefi mezhebi açısından hâkimin hüküm verebilmesinin aslı dayanağının sahip olduğu makam olduğu anlaşılmaktadır. Zira Hanefiler, hâkimlik mesleği için içtihadî yeterliliği zorunlu bir şart olarak görmemiştir.<sup>16</sup> Şafîî başta olmak üzere diğer Sünni mezhepler ise hüküm verebilmenin asli dayanağının bilgi ve yetenek olduğunu kabul etmiş olmaları ki, müftülük için şart olan içtihadî yeterliliğin hâkimlik için evleviyetle şart olacağını<sup>17</sup> savunmuşlardır. Yine hâkimlik ile müftülük arasında nadiren de olsa sağlık şartının sağlanmasıyla ilgili karşılaştırma yapıldığı görülmektedir. Konuyla ilgili tartışmalara ilgili başlık altında temas edilecektir.

Hâkimlik ile halifelik arasındaki karşılaştırmaya gelince, tartışmaların velayet ve vekalet merkezli yürütüldüğü görülmektedir. Hâkim gibi halife de umumi velayet sahibidir. Ancak hâkimin velayeti sadece yargı için söz konusu iken, halifenin velayeti yasama, yürütme ve yargının tamamı için söz konusudur. Ayrıca hâkime sahip olduğu bu umumi velayeti halife ya da naibi (kadîl-kudat, vali vb.) verir. Sünni anlayışta olduğu gibi Şia açısından da hâkimin velayeti, esasında halifenin velayetinden kaynaklanır.<sup>18</sup> Buna ek olarak halifenin atadığı ve bir nevi vekili sıfatında olan hâkimin,

<sup>11</sup> Ebu İshak İbrahim b. Muhammed ed-Dımaşkî (İbn Müflih), *el-Mübdî' fi şerhi'l-muğni'* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/154.

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed (İbn Kudâme), *el-Muğni'*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed el-Halû (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 1417/1997), 14/12-13. Ayrıca bkz. Atar, *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*, 111.

<sup>13</sup> Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Ali el-Ceyyânî (İbn Ferhûn), *Tebşiratü'l-hükkâm fi usûli'l-ağziye ve menâhici'l-aşkâm* (b.y.: Mektebetu'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/26.

<sup>14</sup> Hanefî alim Haskefî bu görüşü savunmuştur. Bkz. Alâüddin Muhammed b. Alî el-Haskefî, *ed-Dürü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*, thk. Abdulmün'im Halil İbrahim (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 463.

<sup>15</sup> Ali Haydar Efendi, Küçük, *Düerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-aşkâm* (İstanbul: Matabaa-i Tevsî'i Tıbbât, 1330), 4/672.

<sup>16</sup> Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (b.y.: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/3.

<sup>17</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muğni'*, 8/153-154. İbn Hazm'dan hâkimlik mesleği için içtihadın şart olduğu ve bu hükümlen icma ile sabit olduğu aktarılsa da Hanefîlerin bu konuda cumhura muhalif kaldığı açıktır.

<sup>18</sup> Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen el-Hillî, *Şerâ'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Sâdık el-Hüseynî eş-Şirâzî (b.y.: Dâru'l-Kârî, 1425/2004), 2/316.

kendisini atayan halife ile vekalet ilişkisinin bir gereği olarak benzer vasıfları taşıması beklenir. Özellikle hürriyet, zükûret (erkeklik) ve sağlıkla ilgili vasıflar açısından hâkim ile halife arasında büyük oranda bir benzerliğin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılarda ihtilaflar olmakla birlikte genel manada her ikisi açısından başkasının etkisi ya da baskısı altında kalmadan karar verebilmek için *hür olmak*, mahremiyet sorunu yaşamamak için *erkek olmak* ve olayları doğru bir şekilde anlayıp gerektiğinde hüküm verebilmek için *sağlıklı olmak* gerektiği söylenebilir. Fakihlerin bu saikleri dikkate alarak mevzuya yaklaşmış olmaları muhtemeldir.

Yapılan bu genel değerlendirmenin ardından İslam hukukçularının hâkimlik mesleği için şart koştuğu vasıfları açıklamak uygun olacaktır. Konuya dair müstakil çalışmaların<sup>19</sup> olması sebebiyle hâkimlerin vasıfları, mevcut çalışmalardan biraz farklı olarak burada mezhepler arasında karşılaştırma imkânı sağlayacak şekilde özetlenecektir. Sünni kanattan başlayarak dört meşhur fıkıh mezhebine göre bu vasıflar tablo halinde şöyle gösterilebilir:

**Tablo 1:** Dört Sünni Fıkıh Mezhebine Göre Hâkimin Vasıfları

	<b>Hanefî Mezhebi<sup>20</sup></b>	<b>Malikî Mezhebi<sup>21</sup></b>	<b>Şafîî Mezhebi<sup>22</sup></b>	<b>Hanbelî Mezhebi<sup>23</sup></b>
<b>Cevaz Şartları (es-Sifâtü'l-Meşrûta)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <b>Akıl</b></li> <li>➤ Bulûğ</li> <li>➤ İslam</li> <li>➤ Hürriyet</li> <li>➤ Zükûret (Erkek olma)</li> <li>➤ <b>Selametü'l-Havâs</b> (Görme, İşitme, Konuşma)</li> <li>➤ Kazif haddinden hüküm giymeme</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <b>Mükellefiyet</b> (Akıl ve Bulûğ)</li> <li>➤ İslam</li> <li>➤ Hürriyet</li> <li>➤ Zükûret (Erkek olma)</li> <li>➤ Adalet</li> <li>➤ En az mukallid derecesinde içtihad ehliyet</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <b>Mükellefiyet</b> (Akıl ve Bulûğ)</li> <li>➤ İslam</li> <li>➤ Hürriyet</li> <li>➤ Zükûret (Erkek olma)</li> <li>➤ <b>Selametü'l-Havâs</b> (Görme, İşitme, Konuşma)</li> <li>➤ Adalet</li> <li>➤ En az mukallid derecesinde içtihad ehliyet</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <b>Akıl</b></li> <li>➤ Bulûğ</li> <li>➤ İslam</li> <li>➤ Hürriyet</li> <li>➤ Zükûret (Erkek olma)</li> <li>➤ <b>Selametü'l-Havâs</b> (Görme, İşitme, Konuşma)</li> <li>➤ Adalet</li> <li>➤ En az mukallid derecesinde içtihad ehliyet</li> <li>➤ Kitabet (Okur-yazarlık)</li> </ul>
<b>Vacip Şart</b>		<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ <b>Selametü'l-Havâs</b> (Görme, İşitme, Konuşma)</li> </ul>		

<sup>19</sup> Recep Akcan, *Hâkimin Vasıfları* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2013); Melikşah Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hâkimlik ve Hâkimlerin Vasıfları*, (Ankara: Adalet Yayınevi, 2016).

<sup>20</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 7/3.

<sup>21</sup> Ebu Bekr b. Hasan b. Abdillâh el-Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik: şerhü irşâdî's-sâlik fi mezhebi imami'l-eimme Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/197.

<sup>22</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftiyyin fi'l-fiqh*. thk. 'Avz Kasım Ahmed 'Avz (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1425/2005), 336.

<sup>23</sup> İbn Müflih, *el-Mübdi' fi şerhi'l-mukni'*, 8/153.

<b>Kemal Şartları (Sıfatı'l-Kemal)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ En az mukallid derecesinde içtihad ehliyet</li> <li>➤ Adalet, emanet vb. dini-ahlâki meziyetler</li> <li>➤ Kitabet (Okur-yazarlık)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fitnet (Zekilik)</li> <li>➤ Teyakkuz (Uyanık olma)</li> <li>➤ Vera gibi dini-ahlâki meziyetler</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fitnet (Zekilik)</li> <li>➤ Uzunların sağlam olması</li> <li>➤ Emanet, takva, irfan vb. dini-ahlâki meziyetler</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Vera, takva, zühd vb. dini- ahlâki meziyetler</li> </ul>
--	--	--	--	---

Tablodan anlaşılacağı üzere meşhur dört Sünni fıkıh mezhebinin ittifakıyla kişinin; hâkimlik yapabilmesi için *âkil, bâliğ, Müslüman* olması ve *görme, işitme ve konuşma yönünden engelli olmaması* gerekir. Selametü'l-ḥavâs şartının hukuki durumu konusunda Malikilerin cumhurdan farklı görüşte oldukları görülmektedir. Bu farklılığa duyuların sağlığı incelenirken temas edilecektir. Yine dört mezhep açısından cevaz şartları arasında *erkek olmak (zukûret)* yer almakla birlikte bu şartla ilgili mezhepler arasında hususi bir tartışmanın olduğunu belirtmek gerekir. Buna göre Hanefi mezhebi kadınların şer'an şahitlik yapabildikleri davalarda hâkimlik de yapabilecekleri görüşünü savunurken,<sup>24</sup> diğer üç mezhep bu görevin kadınlara verilemeyeceğini kabul etmiştir.<sup>25</sup>

Tekrar tablomuza dönecek olursak, Hanefi haricindeki diğer üç mezhebe göre hâkimlik için *adalet* ve *ıctihat* cevaz şartları arasında yer almaktadır. Hanefi mezhebi ise adalet ve içtihadı kemal şartı olarak saymıştır. Çünkü mezhebe göre ihtiyaç ve zorunluluk halinde ümmi bir kişi, başkasının bilgisiyle yargılayabilmekte ya da fetvasına göre hüküm verebilmektedir.<sup>26</sup>

Şia kanadına gelindiğinde, hâkimlik mesleği için *imamın izni* ya da *ataması* haricinde özel bir şartın zikredilmediği görülür. Konuyla ilgili genel bir kanaatin oluşması adına, Şia'nın önde gelen mezheplerinden Caferiyye ve Zeydiyye'ye göre hâkimlerde bulunması gereken vasıflar şöyledir:

**Tablo 2:** Şii Fıkıh Mezheplerinden Caferî ve Zeydiyye'ye Göre Hâkimin Vasıfları

	<b>Caferiyye Mezhebi<sup>27</sup></b>	<b>Zeydiyye Mezhebi<sup>28</sup></b>
<b>Cevaz Şartları (es-Sıfatü'l-Meşrûta)</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ İmanın ya da naibinin izni/ataması</li> <li>➤ <b>Kemâlî'l-Akl</b></li> <li>➤ Bulûğ</li> <li>➤ İman</li> <li>➤ Adalet</li> <li>➤ Rucûlet (Erkeklik)</li> <li>➤ Taharetü'l-Müvellid (Sahih neseple doğmuş olmak)</li> <li>➤ İctihada ehliyet</li> <li>➤ Kitabet (Okur-yazarlık)</li> <li>➤ <b>Selamet</b> (Özellikle görme)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Meşru imamın ya da naibinin izni/ataması</li> <li>➤ <b>Mükellefiyet</b> (Akıl ve Bulûğ)</li> <li>➤ İslam</li> <li>➤ Zukûret (Erkeklik)</li> <li>➤ <b>Selamet</b> (Görme, Konuşma, Korkutucu bir hastalığın olmaması)</li> <li>➤ Adalet</li> <li>➤ İctihada ehliyet</li> </ul>

<sup>24</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 7/3; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-mukni'*, 8/153.

<sup>25</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû* (Dimeşk: Daru'l-Fikr, ts.), 8/6237. Ayrıca bkz. Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/197; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*, Şirvânî Haşiyesiyle Birlikte (Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1357/1973), 10/106.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, 7/3.

<sup>27</sup> Hillî, *Şerâ'iu'l-İslâm fi mesâ'ili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*, 2/316.

<sup>28</sup> Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ, *Kitabü'l-Bahrü'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, tlk. Abdullah b. Abdulkerim el-Cerâfî (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1409/1988), 5/118-119.



<b>Kemal Şartları</b> (Sıfatu'l-Kemal)	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Hakkı gözetme, heva ve rüşvetten uzak durma vb. dini-ahlâki meziyetler</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>➤ Fitnet (Zekilik)</li> <li>➤ Yüksek temyiz kabiliyeti</li> <li>➤ Rüşvet, tama' ve nankörlükten uzak durma, vera, hilm vb. dini-ahlâki meziyetler</li> </ul>
---	--	---

Şia nazarında velayetin asıl kaynağının imamet olması doğal olarak hâkimin velayetini de etkilemiş olmalıdır ki; tabloda da görüldüğü üzere hâkimlik için ilk sırada imamın ataması ya da izni şart koşulmuştur. Bununla birlikte Zeydiyye'ye göre köleler, şahitlik yapabildiğine göre hâkimlik de yapılabilir.<sup>29</sup> Caferiyye mezhebinin de hürriyeti şart koşmadığı göz önünde bulundurulursa, Şia'nın genel kabulünde hâkimlik mesleği için *hürriyet* zorunlu bir şart değildir. Ayrıca Sünni mezheplerde olduğu gibi Şia'da da *akıl, bulûğ, İslam, erkek ve adil olmak, içtihada ehil olmak ve körlük başta olmak üzere hâkimliğe mâni olan engellerden salim olmak* hâkimlik için gerekli şartlar arasında yer alır.

Hâkimlerin vasıflarıyla ilgili olarak mezhepler bazında fukahanın genel kabulü belirlendiğine göre artık özel olarak sağlık şartı üzerinde durulabilir. Zira tablolarda da belirtildiği üzere fıkıh mezhepleri açısından hâkimlerin sahih şekilde yargılayabilmeleri için belirli ölçüde sağlıklı olmaları gerekir. Bu ölçünün derecesi konuyla ilgili tartışmalara inildiğinde daha da netleşecektir.

## 2. Sağlık Şartı

### 2.1. Akıl Sağlığı

Fıkıh literatüründe hâkimlik bağlamında şart koşulan akıl sağlığı, şer'î açıdan "kemâlû'l-hüküm/ahkâm"<sup>30</sup> kapsamında değerlendirilmiştir. Bu tabirle özellikle kâmil eda ehliyetine vurgu yapıldığı görülmektedir. Mecelle'de bu vasfa karşılık "tam temyiz kudreti" kullanılmıştır.<sup>31</sup> Meri hukukumuzda ise bu vasıf, 22.11.2002 tarih ve 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun 9.-13. maddelerinde hükümleri bildirilen "fiil ehliyeti" başlığı altında açıklanmıştır.<sup>32</sup>

Şer'î mükellefiyetlerin temelini, akıl sahibi olmak teşkil eder. Çünkü akıl, şer'î hitabı idrak etmeyi sağlar. Kişi, şer'an mükellef olabilmek için öncelikle akıl sahibi olmalıdır. Diğer taraftan yargılama faaliyeti zordur. Yargılayacak kişinin, zor olan bu işin üstesinden gelebilmesi için mental açıdan yeterli olması gerekir. Bu yeterliliğin sağlanmasında akıldan sonra gerekli olan ikinci temel şart ise ergin olmaktır.<sup>33</sup> Bu sebeple tam fiil ehliyeti için şart olan vasıflar içerisinde akıl ve bulûğ genelde birlikte zikredilmektedir. Her iki şart sağlandığında kişi mükellef olur ve sahip olduğu akla da teklîfi akıl<sup>34</sup> denir. Bu kapsamda sabi, mümeyyiz çocuk, mecnun (akıl hastası), ma'tuh (bunama/demans hastası) ya da muhtellu'l-akl (aklı karışık/amnezi hastası) olan kişiler kâmil eda ehliyetine -dolayısıyla teklifi akla- sahip olamadıkları için hâkimliğe ehil değillerdir.<sup>35</sup> Çocuk ve mecnunun ehliyetsiz oluşları bizzat nasslarda geçerken,<sup>36</sup> ma'tuh ve muhtellu'l-akl olanların

<sup>29</sup> İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Baḥrû'z-zehḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'î'l-emşâr*, 5/118-119.

<sup>30</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Ḥâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-imâmi's-Şafîi*, nşr. Ali Muhammed Muavviz - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 16/154; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 14/12-13.

<sup>31</sup> *Mecelle*, m. 1794.

<sup>32</sup> T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi (TCCB), "Türk Medeni Kanunu" (Erişim 02 Kasım 2022).

<sup>33</sup> Aydın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hakimlik ve Hakimlerin Nitelikleri*, 132.

<sup>34</sup> Teklîfi akıl, temyiz kudretine sahip olup şer'î hitabın gerektirdiği yükümlülüğün altına girebilmeyi ifade eder. Teklif buluşa bağlı şer'î bir durumdur. Akıllı olmayan teklife müstahak olamaz. Mükellef ve mükellefiyet için bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 417.

<sup>35</sup> Süleyman b. Muhammed el-Büceyrimî, *Tuhfetü'l-ḥabîb alâ şerhi'l-ḥatîb* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995), 4/383-385.

<sup>36</sup> Ebû Dâvûd, "Hudûd", 17; Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 8/276 (No. 8303).

ehliyetsizliği ise içtihatla sabittir. Zikredilenlerin tamamının hâkim olamayacakları konusunda ümmetin icma ettiği ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

Yukarıda verilenlerden farklı olarak geçici şekilde cinnet geçiren (cünun-u gayrı mutbık) kişilerin hâkimliği fakihler arasında tartışmalıdır. Mâverdî, bu kişilerin hâkimlik yapmalarını genel olarak doğru bulmamakla birlikte, temelde iki ihtimal üzerinde durmuştur. Bu ihtimallerden ilkinde göre eğer kişi ara sıra cinnet geçiriyor ve cinnet halleri davaların görüldüğü vakitlere de sarkacak kadar uzuyorsa, o kişinin hâkim olması caiz değildir. İkinci ihtimale göre kişi kısa süreli (anlık) cinnet halleri geçirmesine rağmen daha sonra akli başına geldiğinde hâlâ şaşkınlık yaşıyor ya da akli karışıyor, ilk ihtimalde olduğu gibi bu kişinin de hâkim olması caiz değildir. Ancak geçici cinnet halleri yaşayan bu kişi akli başına geldikten sonra her seferinde eski şuuruna tekrar kavuşuyorsa, Mâverdî bu kişinin hâkim olmasıyla ilgili olarak yaşadığı halleri esas almak suretiyle yine iki şekilde hüküm verilebileceğini söylemiştir. Buna göre eğer o kişinin cinnet hali esas alınır, eda yönünden geçici bir süre dahi olsa -mecnun gibi- ehliyetsiz olduğu için onun hâkim olması caiz değildir. Ama eğer o kişinin cinnet öncesi ve sonrası halleri esas alınır ve cinneti de bir nevi uyku ya da istirahat olarak kabul edilirse, -âkil ve bâliğ bir kişi gibi- eda ehliyetine sahip olduğu için onun hâkim olması caizdir.<sup>38</sup> Çünkü âkil ve bâliğ bir kişi; uyku halindeyken dahi eda ehliyetini tam olarak kaybetmez, sadece bazı konularda ehliyeti geçici bir süreliğine askıya alınır. Buna karşılık mecnunun eda ehliyeti hiç yoktur. Bu mevzuda Mâverdî'nin cinnet halinin mi yoksa uyanıklık halinin mi tercih edileceğine dair bir beyanda bulunmaması, tercihi hâkimi atamaya yetkili merciin takdirine bıraktığına işaret etmektedir.

Mâverdî'nin cinnet hali geçirdikten sonra sağlığına kavuşan kişilerin hâkim olabileceklerine kapı aralamasına rağmen, daha sonraki Şafîî alimlerden Nevevî<sup>39</sup> (ö. 676/1277) ve Heytemî<sup>40</sup> (ö. 974/1567) gibi fakihler buna cevaz vermemişlerdir. Özellikle sara (epilepsi) hastalarının durumu açısından önem kazanan bu tartışmada, Nevevî ve Heytemî'nin cinnet halini esas aldıkları ve konuyla ilgili nihai kararı yetkili merciin takdirine bırakamayacak kadar hâkimlik mesleğine önem verdikleri anlaşılmaktadır. Mecelle'den itibaren günümüzde ise sara hastalarının, nöbet sıklığı dikkate alınmak kaydıyla, hâkimlik yapabileceklerine yönelik bir eğilimin<sup>41</sup> olduğu görülmektedir. Bu eğilime göre nadiren sara nöbeti geçiren kişilerin başka bir engele sahip olmadıkları sürece hâkimlik yapmaları mümkündür.

Aklî sağlığı bağlamında fıkıh eserlerinde zikredilen başka bir mesele ise hâkimliğe akli selim olarak atanan bir kişinin hemen akabinde cinnet geçirmesidir. Fakihlere göre böyle bir durumda, atama iptal edilir. Ayrıca bu kişi, daha sonra akıl sağlığına kavuşsa dahi hâkimlik görevine geri dönemez. Buna karşılık geçici süreliğine akli örten ve eda ehliyetini kaldıran baygınlık hali, bazı itirazlara rağmen<sup>42</sup> prensipte yapılan atamanın iptalini ya da hâkimin azlını gerektirmez. Çünkü hâkimlik bir peygamber mesleğidir ve bu açıdan bakıldığında bayılma nübüvveti engel olmadığı gibi hâkimliğe de engel değildir.<sup>43</sup>

Mezkûr açıklamalardan anlaşıldığı üzere, yargılama yetkisine sahip olan hâkimin, bir başkasının velayeti ya da vesayeti altına girmesi düşünülemez. Çünkü gerek velayet gerekse vesayet altına girmek, aynı zamanda hükmen ya da kazaen hacr (kısıtlama) altına girmek demektir. Halbuki hâkim, resmi olarak hacr hükmünü bizzat vermeye yetkili olan kişidir.<sup>44</sup> Aynı sebebe dayanarak

<sup>37</sup> Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 111. İcmanın olduğunu Mâverdî'nin (ö. 450/1058) aktardığı göz önüne alınır, ümmetin Hicrî V. asra kadar mezkûr konuda icma ettiği söylenebilir.

<sup>38</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/154-155.

<sup>39</sup> Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftiyyin fi'l-fiqh*, 337.

<sup>40</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 10/106.

<sup>41</sup> Aykanat, "Engellilerin Hakimlik Yapması Tartışmalarına Osmanlı Hukukundan Bir Bakış", 160.

<sup>42</sup> Muhammed Re'fet Osman, *Nizâmu'l-kazâi fi'l-fikhi'l-İslâmî* (b.y.: Dâru'l-Beyân, 1415/1994), 205.

<sup>43</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/155.

<sup>44</sup> İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-mukni'*, 8/153.

sefi<sup>45</sup> gibi kısıtlıların da hâkimlik yapmaları caiz değildir.<sup>46</sup> Dolayısıyla hâkimin bağımsız bir şekilde hükmedebilmesi ve verdiği hükmün nâfiz yani geçerlilik kazanıp sonuç doğurabilmesi için âkil-bâliğ olmanın yanı sıra kısıtlı da olmamalıdır. Bu vasıfların dahi yeterli olmadığını düşünen Mâverdî (ö. 450/1058); hâkimin ayrıca sorunları çözebilecek ve sırlara vakıf olabilecek keskin zekâyâ sahip olması gerektiğini de belirtmiştir.<sup>47</sup> Ancak Mâverdî'nin zikrettiği bu son vasıf cumhur tarafından cevaz değil, kemal şartı olarak kabul görmüştür.<sup>48</sup>

## 2.2. Duyuların Sağlığı

Fıkıh literatüründe duyuların sağlığı, daha önce geçtiği üzere “selâmetü'l-*havâs*”<sup>49</sup> tabiriyle ifade edilmiş olup şer'î açıdan “halken kâmil/kemâlü'l-*hilkat*”<sup>50</sup> kapsamında değerlendirilmiştir. Hâkimlik açısından duyuların sağlığından kasıt, -girişte de belirtildiği gibi- hâkimlik yapacak kişinin işitme, görme ve konuşma melekelerinin yerinde olmasıdır. Kur'an-ı Kerim'de de hidayetten yoksunluk bağlamında özellikle bu üç melekedeki engelliliğe yönelik ifadelere ağırlık verilmiştir.<sup>51</sup> Bu üç meleke haricinde kalan koklama, tatma, dokunma gibi diğer duyular ile fiziksel özellikler, halife olmak için şart koşulurken<sup>52</sup> hâkimlikte prensip olarak dikkate alınmamıştır. Günümüzde ise hâkimliğe atanırken belirli ölçüde fiziki yeterliliğin kanunen şart koşulduğunu ve bu şartın özellikle mesleğin selâmetle icrası için gerekli görüldüğünü<sup>53</sup> belirtmek gerekir.

Hâkimin taraflar arasındaki uyuşmazlığı adalet ve hakkaniyet esasıyla çözmesi beklenir. Adil ve hakka uygun bir yargılamanın yapılabilmesi için hâkimin; tarafların iddialarını dinlemesi, yeri geldiğinde soru sorması veya keşif yapması gerekebilir. Duyularında engeli bulunan bir hâkimin yargılama yaparken iddiaları dinleyememesi, soru soramaması ya da keşif yapamaması halinde, adaletin gerçekleşmesi tabii olarak zorlaşır. Bu sebeple cumhur, duyu organlarının sağlıklı olmasını hâkimlik mesleğine atanmada cevaz şartı olarak kabul etmiş olmalıdır. Yani göremeyen (âmâ), işitemeyen (sağır) veya konuşamayan (dilsiz) kişilerin hâkimliği caiz olmadığı gibi bir şekilde hâkim olmaları halinde hem azledilmeleri gerekir hem de sahip oldukları engeller sebebiyle verdikleri hükümler gayr-i nâfizdir. Mecelle'de de hüküm böyledir.<sup>54</sup>

Cumhurdan farklı olarak Mâlikî mezhebine göre duyuların sağlığı; hâkimlik mesleğine atanmada cevaz şartı değildir, ama hâkimlik mesleğinin icrasında vacip bir şarttır.<sup>55</sup> Bu durum, bazı vaciplerin namazın sıhhati için şart olmasına karşılık bazı vaciplerin şart olmayışına benzetilmiştir.<sup>56</sup> Bu kabulün bir gereği olarak Mâlikî mezhebinde, duyularında engeli olan hâkimlerin verdikleri

<sup>45</sup> **Sefeh**; tedbirsizlik halini ifade eder ve ehliyeti ortadan kaldırmayıp sadece mali tasarruflarda kısıtlılık sebebidir. Bu durumdaki kişiye **sefi** denir. Bkz. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 498-499.

<sup>46</sup> Ebu Hafs Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Tedrîbü'l-mübeddî ve tehzibü'l-müntehî*, nşr. Ebu Ya'kub Neş'et b. Kemal el-Mısıfî (Riyad: Dâru'l-Kıbleteyn, 1433/2012), 4/320.

<sup>47</sup> Mâverdî, *el-*Hâvi'l-kebîr**, 16/154.

<sup>48</sup> Bkz. Alaüddin Ebu Bekr b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1986), 7/3; Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/197; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftiyyin fi'l-fiqh*, 336; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muğni'*, 8/153.

<sup>49</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/3; Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/197; Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftiyyin fi'l-fiqh*, 336; Bulkînî, *Tedrîbü'l-mübeddî ve tehzibü'l-müntehî*, 4/319; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muğni'*, 8/153; Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen el-Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Sâdık el-Hüseynî eş-Şirâzî (b.y.: Dâru'l-Kârî, 1425/2004), 2/316; İbnü'l-Murtazâ, *Kitabü'l-Bahrü'z-zehhâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*, 5/118-119.

<sup>50</sup> Mâverdî, *el-*Hâvi'l-kebîr**, 16/155; İbn Kudâme, *el-Muğni'*, 14/13.

<sup>51</sup> Körlük, sağrlık ve dilsizliğin birlikte zikredildiği ayetler için bkz. el-Bakara 2/18, 171; Hûd 11/24, el-İsrâ 17/97.

<sup>52</sup> Mâverdî, *el-*Ahkâmü's-sultâniyye**, 19.

<sup>53</sup> 26.02.1983 tarih ve 2802 sayılı Hakimler ve Savcılar Kanunu'nun Madde-8/g bendinde, yurdun herhangi bir yerinde çalışmaya mâni olan engelliliğin hâkimlik mesleğine atanmaya engel olacağı belirtilmiştir. Bkz. T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi (TCCB), “Hakimler ve Savcılar Kanunu” (Erişim 29 Ağustos 2022).

<sup>54</sup> *Mecelle*, m. 1784, 1794. Ayrıca bkz. Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 4/672.

<sup>55</sup> İbn Ferhûn, *Tebşirâtü'l-hükkâm*, 1/26.

<sup>56</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî (Hattâb), *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl* (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 6/99-100.

kararlar prensipte nâfizdir; ancak, sahip oldukları engellilik hallerinden dolayı onların hâkimlikten azledilmeleri gerekir.<sup>57</sup> Bu durumda engelli bir hâkimin verdiği kararlar azledilinceye kadar geçerlidir. Mâlikî mezhebinin bu görüşte olmasının temelinde, muhtemelen duyulardaki engelliliğin kural olarak teklîfı aklı ve dolayısıyla eda ehliyetini ortadan kaldırmaması yer almaktadır. Zira; âmâ, sağır ya da dilsizler kazâ velayeti açısından eksik olsalar da ehliyet açısından prensipte mükellef kişilerdir. Velayet, kişiye birtakım yetkiler vermesi bakımından ehliyete binaen oluşur. Yani kişinin velayet sahibi olması için önce mükellef olması gerekir, ama her mükellef olanın velayet sahibi olması gerekmez. Diğer taraftan hakimliğe atanmada duyulardaki sağlığın bir şart olmayışı, hâkimlikten azledilmede duyulardaki engelliliğin dikkate alınmasına mâni değildir. Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin konuya farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı söylenebilir.

Bütün fıkıh mezheplerine göre işitme, görme ve konuşma melekelerinin üçünden de tamamen engelli olan bir kişinin, ister şahitlik gibi hususi şekilde olsun isterse hâkimlik gibi umumi şekilde olsun kazâ velayeti yoktur. Şafiîler bu hükmü ehliyete de taşımış ve doğuştan her üç duyudan engelli olanların eda ehliyetlerinin olmadığını söylemişlerdir.<sup>58</sup> Mâlikîler ise duyularından sadece birinden engelli olan bir hâkimin verdiği kararları şeriata uygun olması koşuluyla nâfiz görmüşlerdir. Ancak onlara göre en az iki duyusundan engelli olan bir hâkimin verdiği kararlar, şeriata uygun olsa dahi gayr-i nâfizdir. Çünkü bu derecedeki engellilik hali hem adaletin tesisinde zarar yolunu açmakta hem de kazâ velayetini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca Şafiîler gibi Mâlikîler de bu derece engelli kişilerin muamelelerini sahih görmemişlerdir.<sup>59</sup>

Münferit olarak işitme, görme ve konuşma melekelerinden her biri için söz konusu olabilecek tam ya da kısmî engellerin kazâ velayetine etkisiyle ilgili fakihlerin görüşlerini daha iyi ifade edebilmek adına araştırmamızda her bir duyu müstakil şekilde incelenecektir. Bunu yaparken duyular arasında hangi sıralamanın takip edileceğinin belirlenmesi gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de sıralama olarak işitme, görmeden önce zikredilmekte<sup>60</sup> ve hatta mecazen sağırlık ile akılsızlık arasında bağlantı kurulmaktadır.<sup>61</sup> Usulen de işitme ve görme bilgi edinme kaynakları arasında yer alır. *Görme*, ışık ve harekete bağlı olup tek bir cihete yönelik olmasına rağmen; *işitme*, daha az koşullara ihtiyaç duyarak birden fazla cihete yöneliktir.<sup>62</sup> Ayrıca hâkim, muhakeme/yargılama yaparken kulağını gözünden daha fazla kullanır. Bu sebeple araştırmamızda birinci sırada *işitme*, ikinci sırada *görme* ve üçüncü sırada ise aslen duyu olmamakla birlikte fıkıh literatüründe duyular bağlamında zikredilen *konuşma* üzerinde durulacaktır. Literatürdeki geleneksel sıralama da bu şekildedir.

### 2.2.1. İşitme

Hâkim, yargılama yaparken tarafları ve şahitleri dinleyerek önüne getirilen iddialar ile ifade beyanlarını değerlendirir. Doğru kararı verebilmek için hâkimin hiçbir şeyi işitemeyecek derece engelli olmaması gerekir. Cumhuriyet, hâkimlik yapmaya mâni olan işitme engeliyle yüksek sesle dahi olsa hiçbir şey duyamamaya (أصم) karşılık gelen engelliliği kastetmiştir. Hiçbir şey duyamayacak derecede işitme engelli olan (sağır) kişilerin hâkimlik yapması caiz görülmemiştir.<sup>63</sup> Hanefî fakihlerden Mevsilî (ö. 683/1284) sağır olan bir kişinin davacı ile davalıyı birbirinden ayırt

<sup>57</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/26.

<sup>58</sup> Ebu Yahya Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî, *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/121.

<sup>59</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Halvetî, *Bulğatü's-sâlik li-akrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik* (b.y.: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1372/1952), 2/331.

<sup>60</sup> Yûnus 10/31; Hûd 11/20; en-Nahl 16/78; el-İsrâ 17/36; Meryem 19/38 ayetleri örnek verilebilir.

<sup>61</sup> Yûnus 10/42. Ayetin belirttiğine göre aklını kullanmamakla birlikte aynı zamanda vahye kulaklarını tıkayan kişiler, kendilerine ne kadar anlatılırsa anlatılsın hidayetden yoksun olup gerçeğe ulaşamazlar.

<sup>62</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkḥ* (b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994), 1/93.

<sup>63</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 7/3; Mâverdî, *el-Ḥâvi'l-kebir*, 16/155; İbn Müfliḥ, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muḥni'*, 8/154; Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/196-197.

edebileceğini ve dolayısıyla hâkimlik yapabileceğini söylemiştir.<sup>64</sup> Ancak bu görüş Hanefî mezhebi içerisinde müftâ bih olarak görülmemiş ve görevi sırasında sağır olan bir hâkimin azledileceğine hükmedilmiştir.<sup>65</sup>

İslami öğretilerde işitme, görmeden daha önemli görülen bir duyudur. Zira asli kaynaklarda Hz. Şuayb<sup>66</sup> ve geçici süreyle de olsa Hz. Yakub<sup>67</sup> gibi görme engeli olan peygamberlerin varlığına dair ifadelerin geçmesine rağmen, işitme engeli olan bir peygambere hiç yer verilmemiştir. Bu durum, nübüvvet makamı için görme kaybının mümkün olduğunu, fakat işitme kaybının asla düşünülmemeyeceğini göstermektedir.<sup>68</sup> Nübüvvetle kıyasla peygamber mesleği olan hâkimlik için de aynı çıkarımın yapılması aklen mümkün görünmektedir.

Fıkıhta doğuştan sağır ve dilsizler<sup>69</sup> ile sağır ve âmâ<sup>70</sup> olanların eda ehliyetinden tamamen yoksun olduklarına dair görüşler vardır. Her iki durum açısından verilen hükmün merkezinde işitme engelinin olduğu görülmektedir. Muhtemelen bu derecede engelli olan kişilerin şer'î hitabı anlama ve uygulama (fiilî salâhiyet) kudretine sahip olamadıkları varsayılmıştır.<sup>71</sup> Ancak doğuştan âmâ olanlar, ikinci bir engelleri olmadığı sürece prensipte her iki kudrete de sahiplerdir.

Sahabe arasında İbn Ümmî Mektum gibi görme engelli meşhur bir kişinin bulunmasına rağmen, işitme ve konuşma engelli herhangi bir kimsenin bilinmemesi de mezkûr varsayıma zemin hazırlamış olabilir. Kanaatimizce doğuştan sağır ve dilsiz kişilerin eda ehliyetinden yoksun oldukları görüşü, savunulduğu ve uygulandığı dönemin tecrübe ve imkanları doğrultusunda isabetlidir. Bununla birlikte zaman ilerledikçe mevcut koşullar değişmekte ve dolayısıyla söz konusu engeller yeni gelişmeler doğrultusunda tamamen ya da kısmen aşılabilmektedir. Günümüzde özel eğitim yoluyla engelli kişilerin anlama güçlüğüne aşabildikleri herkesçe malumdur. Engeller aşıldıkça kişinin fiilî salâhiyeti ve o ölçüde eda ehliyeti de geri gelebilir. Hatta belirli bir aşamadan sonra kişi, kazâ velayetine de sahip olabilir. Öyleyse tedavi olabilenler veya işitme cihazı gibi aparatlar kullanarak engellerini aşabilenleri yukarıda verilen hükmün dışında tutmak gerekir.

Mâlikî, Şafîî ve Hanbelîler ile İmam Ebu Hanife'den aktarılan sahih görüşe göre, ağır işiten (أطرش) yani ancak yüksek sesle konuşulduğunda duyabilen kişilerin hakimliğe atanması caizdir.<sup>72</sup> Diğer bir deyişle kısmî şekilde gerçekleşen işitme kaybı, hâkimlik mesleğini icra etmeye mâni değildir. Dolayısıyla görevi sırasında işitme kaybı olan bir hâkim, tamamen sağır oluncaya kadar görevi başında kalır ve ancak sağır olduktan sonra azledilir. Yine bir hâkim işitir bir haldeyken baktığı davada tarafları sağlıklı bir şekilde dinler ve bir karara varır, ancak sağır olduktan sonra hükmünü açıklarsa, bu hüküm işittiği hale istinaden nâfizdir.<sup>73</sup> Çünkü işitme engeli, hâkimin içtihadından sonra gerçekleşmiştir. Tabii olarak burada belirtmek gerekir ki, hukuken evlâ olan, kısmî de olsa işitme engeli olmayan kişilerin hâkimlik yapmasıdır.

<sup>64</sup> Ebu'l-Fazl Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, nşr. Mahmûd Ebû Dakîka (Kahire: Matba'atu'l-Halebî 1356/1937), 2/83. Mevsilî öncesinde Kâsânî (ö. 587/1191) de hâkim olmak için şart koşulan vasıfları sayarken görme ve konuşmaya yer vermiş, buna karşılık işitmeyi zikretmemiştir. Öyleyse, Hanefî mezhebi içerisinde işitme şartıyla ilgili olarak Mevsilî görüşünde tek değildir. Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*, 7/2-3.

<sup>65</sup> Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye* (Bulak: Matbaatu'l-Kubra'l-Emîriyye, 1310), 3/305.

<sup>66</sup> Hüd 11/91. Ayette Meyden halkı kendilerine peygamber olarak gönderilen Hz. Şuayb'ı zayıflıkla nitelendirmiştir. Ayette geçen bu zayıflık, Hz. Şuayb'ın âmâ oluşuyla tefsir edilmiştir. Bkz. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mekketü'l-Mükerrreme: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts.), 15/457.

<sup>67</sup> Yûsuf 12/84.

<sup>68</sup> Osman, *Nizâmu'l-kazâi' fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 175.

<sup>69</sup> Ahmet Bilgin, *İslam Hukukunda Gerçek Kişilerin Ehliyeti* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 72.

<sup>70</sup> Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb*, 1/408.

<sup>71</sup> Salim Ögüt, "Dilsiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/303.

<sup>72</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/155; Heyet, *el-Fetâva'l-Hindîyye*, 3/305.

<sup>73</sup> Mustafa b. Sa'd er-Ruhaybânî, *Metâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Gayeti'l-muntehâ* (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 1415/1994), 6/468.

### 2.2.2. Görme

Hâkim, uyumsuzlukları çözerken tarafları ya da şahitleri birbirinden ayırabilmek ve varsa görsele dayalı delilleri inceleyebilmek için görebiliyor olmalıdır. Bu sebeple cumhur, tamamen görme engelli (أعمى) bir kişinin hâkimliğe atanamayacağına ve atanırken görme engeli olmadığı halde görevi sırasında engelli hale gelen bir hâkimin de azledileceğine hükmetmiştir.<sup>74</sup> Çünkü kural olarak fıkıhta hâkim, hakkını arayan herkesin davasına bakmak zorundadır<sup>75</sup> ve âmâ bir hâkimin önüne gelen her davaya baktığı varsayıldığında, davalardaki olay ve kişileri birbirine karıştırma ihtimali yüksektir. Her ne kadar âmâ olan hâkim duyduğu sesleri ayırt edebilse de bu ayırım ancak sık sık tekrar eden sesler için söz konusu olabilir. Hâkimin huzuruna çıkanların her zaman aynı kişilerden oluşması mümkün değildir. Hâkimin huzuruna daha önce hiç karşılaşmadığı ancak benzer sese sahip kişiler de çıkabilir. Bu durum ise yargılamanın sıhhatinde şüphe oluşturur ki, böylece yargının güvenilirliği zedelenebilir. Öyleyse âmâ olan bir kişinin hâkimlik yapması, yargının işleyişi ve kararların uygulanması bakımından ümmete zarar verebilecek bir durumdur. Fakihler de görme şartını öne sürerek muhtemel zararların önüne geçmeye çalışmış olmalıdır.

Cumhurun görüşü bu yönde olmakla birlikte Mâlik b. Enes ile bazı Şafîî alimlerden âmâ bir kişinin hâkimlik yapabileceği aktarılmıştır.<sup>76</sup> İmam Mâlik'in görüşünü Hz. Peygamber'in sefere çıktığında âmâ bir sahabe olan İbn Ümmi Mektum'u yerine halife bırakmasına ve âmânın şahitlik yapabilmesine kıyasla hâkim de olabileceğine dayandırdığı ifade edilse<sup>77</sup> de İmam Malik'e atfedilen bu görüş İbn Ferhûn (ö. 799/1397) gibi bazı Malikî fakihler tarafından sahih görülmemiştir.<sup>78</sup> Âmânın hâkimliğini kabul eden Şafîî alimler ise görüşlerini Hz. Şuayb peygamberin âmâ oluşuyla gerekçelendirmişlerdir. Ancak onların bu gerekçesine itiraz eden Hanbelî fakihler, peygamberlerin kemâlû'l-hilkat (mükemmel yaratılış) üzere olup hem akli selîm (sağlam akıl) hem de havası selîme (sağlam duyu) sahipleri olduklarına dikkat çekmiş ve dolayısıyla Hz. Şuayb'ın âmâ olamayacağını ifade etmişlerdir.<sup>79</sup> Yapılan tartışmayla ilgili olarak İslami kaynaklarda Şafîîlerin gerekçesini destekleyen güçlü bir verinin olmayışından hareketle Hanbelîlerin itirazlarında haklı oldukları sonucuna varılabilir.

Fıkıhta hâkimlik mesleği için prensipte görme şart olsa da bazı istisnâî hallerde zarurete binaen âmâ olan bir kişinin hâkim olabileceğine hükmedilmiştir. Söz konusu istisnâî durumların başında savaş ve baskıcı yöneticilerin devlet başkanı olması halleri gelmektedir. Meselâ, savaş halinde muhasara altındaki gayr-ı müslim kale ehlinin anlaşma talep etmesi üzerine tamamen görme

<sup>74</sup> Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 16/155; İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-mu'ni'*, 8/154-155; Kişnâvî, *Eshelû'l-medârik*, 3/196-197.

<sup>75</sup> Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhü'l-Muvatta'* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1332), 5/182.

<sup>76</sup> İbn Ümmi Mektum'un Hz. Peygamber tarafından Medine'de halife bırakılmasıyla ilgili olarak Şafîîler onun şehrin korunması ve namazda imamlık yapması için bu göreve tayin edildiğini söyleyerek İmam Malik'in görüşüne itiraz etmişlerdir. Şafîîler bu itirazlarını İbn Ümmi Mektum'un herhangi bir davaya kadılık yaptığına dair bir rivayetin olmamasıyla delillendirmişlerdir. Bkz. İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 10/106.

<sup>77</sup> İmam Mâlik'ten aktarıldığına göre bir erkeğin sesinden tanıdığı peçeli ya da perde arkasındaki bir kadın hakkında şahitlik yapması caizdir. Zira Hz. Peygamber'in vefatından sonra insanlar onun eşlerini ziyaret etmişler ve perde arkasından onları dinleyerek hadis nakletmişlerdir. İbn Rüşd (ö. 520/1126), bu konuda Tâbiunun önde gelen fakihlerinden Rebîâtü'r-Re'y'in "Âmânın şahitliği caiz olmasaydı, cariyesi ya da hanımıyla yaptığı cinsi münasebeti de caiz olmazdı" dediğini aktararak İmam Mâlik'in içtihadında hocasının izinden gittiğini göstermeye çalışmıştır. Bkz. Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (İbn Rüşd), *el-Beyân ve't-tahşîl ve's-şerh ve't-tercîh ve't-ta'lîl li mesâilil-müstahrece*, thk. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988), 9/444-445.

<sup>78</sup> İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, 1/27. Hz. Peygamber'in gazveye giderken yerine İbn Ümmi Mektum'u vekil atması hakkında Maliki alimlerden Ebû Bekîr İbnü'l-Arabî, o dönemde yargıyı gerektiren bir husumetin olmadığını ve yapılan bu tayinin nadiren vuku bulduğunu belirtmiştir. Yani genel kaideye göre âmâ ya da sağır olan bir kişi kadı olamaz. Ancak zaruri ve geçici hallerde bu kişilerin kadı olması mümkündür. Bu özürler, adaletin sağlanmasına engel olmasa da gecikmesine neden olur. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî (İbnü'l-Arabî), *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'î Mâlik*, tkl. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Aişe bnt. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî (b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 6/231.

<sup>79</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/13.

engelli bir kişi hâkim olabilir.<sup>80</sup> Bu kabulün temelinde Asr-ı Saadet'te Benî Kurayza'nın Hz. Peygamber ve ashabı tarafından muhasara altına alınarak anlaşmaya zorlanması ve bunun üzerine Kurayzalıların kendileri hakkında sahabeden Sa'd b. Mu'az'ın hüküm vermesini istemeleri şeklinde aktarılan olay yer alır. Kanaatimizce bu olay, fıkıh literatüründe zaruret halinde yapılan hâkimlikte ilgili olarak aktarılmış olsa da aslında daha çok hakemlikle ilgilidir. Zira aktarıldığına göre taraflar anlaşmaya varınca, Sa'd b. Mu'az vereceği hükme razı olacaklarına dair Hz. Peygamber'den, Evslilerden ve Beni Kurayza'dan önce söz almış, sonrasında onlara kararını açıklamıştır.<sup>81</sup> Bu olayın gerekçe gösterildiği bağlam doğrultusunda, zihinde Sa'd b. Mu'az'ın âmâ olması gerektiği beklentisi oluşsa da kaynaklarda onun görme engelli olduğuna dair bir rivayete rastlanmamıştır. Fakat onun bu olaydan önce ya da sonra hâkimlik yaptığı da kayıtlara geçmemiştir. Yani o, Beni Kurayza'nın isteği ve Müslümanların kabulüyle tek bir sefere mahsus olarak hâkim -doğrusu hakem- oldu. Taraflar isterse görme engelli bir kişiyi de hakem tayin edebilirdi. Bu durumda fıkıh eserlerinde kazâ bahsi içerisinde yer almış olsa dahi, fukahanın aslında hâkim ile hakemi vasıfları itibarıyla birbirinden ayırdığı ve görebiliyor olmayı sadece hâkimlik mesleği için şart koştuğu söylenebilir.

İster hâkimlik isterse hakemlik olsun her ikisi de uyuşmazlıkların çözümünde başvurulan mercii temsil eder, ancak aralarında belirgin farklar bulunur. Hâkimlik, genel ve sürekli olup yargı sistemi içerisinde icra edilir. Buna karşılık hakemlik, hususi ve geçici olup tahkim çerçevesindedir. Yargılamada tarafların hâkimin şahsı üzerinde rıza gösterip göstermemelerine bakılmaz. Çünkü hâkim, kendisinden daha üst derecede velayete sahip bir makam tarafından göreve atanır, yani yargılanan tarafların rızasına ihtiyacı yoktur. Tahkimde ise uyuşmazlığa düşen tarafların rıza gösterdikleri şahıs hakem olur. Hakem kararını vermeden önce taraflar bir başkasının hakem olması noktasında yeniden anlaşabilir.<sup>82</sup> Tarafların âmâ olan bir şahsın hakemliğine rıza göstermeleri halinde, o şahsın -âmâ olmasına rağmen- hakem olarak verdiği karar, yapılan anlaşma gereği bağlayıcılık kazanır. Zira, hakemlerin asli görevi kurumsal çerçevede adaleti tesis etmek değil, kendisine özel olarak müracaat eden taraflar arasındaki uyuşmazlığı olabildiğince âdil bir şekilde ortadan kaldırarak sulhu sağlamaktır.

Âmâ bir kişinin hâkimlik yapmasıyla ilgili istisnai hallerden bir diğeri, atamanın mevcut idarecilerin güç ve baskısıyla gerçekleşmiş olmasıdır. Sultanın otoritesini kullanarak âmâ olan bir kişiyi hâkimliğe ataması halinde atanan bu hâkimin verdiği kararlar, üst bir makam tarafından iptal edilmedikçe geçerli görülmüştür. Nitekim tarihte Harun Reşîd tarafından Kûfe kadılığına atanan ve aynı zamanda Ebu Hanife'nin talebesi olan Nûh b. Derrâc'ın (ö. 182/798-799) âmâ olduktan sonra da iki -bazı rivayetlere göre üç- yıl daha hâkimlik yaptığı kaydedilmiştir.<sup>83</sup> Aktarıldığına göre sahip olduğu ailevî ve siyasi güçten çekinildiği için hiç kimse Nûh b. Derrâc'ı üst makamlara şikâyet etmeye cesaret edememiştir.<sup>84</sup> Buna rağmen hukuki istikrarın bozulmaması zarureti binaen onun âmâ olarak görev yaptığı süre boyunca verdiği kararların fıkıh açısından geçerli olduğu sonucu çıkmaktadır. Çünkü Müslümanların umumi maslahatı bunu gerektirir. Aksi halde Müslümanların maslahatı ertelenmiş olur ki, nihai aşamada bu durum daha büyük zararlara yol açabilir.

Otoriter yönetim tarafından atanan bir hâkimin, zaruret ve umumi maslahat sebebiyle yargılama yapabileceği kabul edilse de Beytü'l-Mal ile ilgili davalara bakma yetkisi yoktur.<sup>85</sup> Bu

<sup>80</sup> Bulkînî, *Tedribü'l-mübeddî ve tehzibu'l-müntehî*, 4/319; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetü'l-muhtâc*, 10/107.

<sup>81</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, . *el-Megâzî*, nşr. M. Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lâmî, 1409/1989) 2/512.

<sup>82</sup> Mustafa Yıldırım, "Tahkim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/412. Şîî-Caferî alim Hillî, kâdî/hâkim için şart olan bütün vasıfların hakem için de şart olduğunu söyleyerek hâkim ile hakemi aynı kategoride değerlendirmiştir. Bu noktada Şia ile Sünnî fıkıh mezhepleri arasında bir ayrışma söz konusudur. Bkz. Hillî, *Şerâ'î'u'l-İslâm fî mesâ'il-i-ḥelâl ve'l-ḥarâm*, 2/316.

<sup>83</sup> Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn el-Mürrî, *et-Târîḥ*, nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf (Mekketü'l-Mükerrreme: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâit-Turâsî'l-İslâmî, 1399/1979), 3/362; 4/29.

<sup>84</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Halef Vekî, *Aḥbâru'l-ḳudât*, nşr. Abdülazîz Mustafa el-Merâgî (Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1366/1947), 3/182.

<sup>85</sup> Bulkînî, *Tedribü'l-mübeddî ve tehzibu'l-müntehî*, 4/320.

mevzuda hazinenin gelir ve giderlerinin bizzat gözlem ve incelemeyle takip edilmesi gerektiği göz önünde bulundurulmuş olmalıdır. Âmâ bir hâkimin bu türden bir takibi yapması zor olup verdiği kararlar haksızlığa sebep olabilir. Bu durumda Müslümanların umumi maslahatı, yerini İslam devletini ekonomik yönden zayıflatacak bir mefsedete bırakabilir ki, kural olarak def'i mefasit celbi menafiden evla kabul edilmiştir.

Sürekli görme engelliliğinden farklı olarak görevi başındaki bir hâkimin geçici süre görme kaybı yaşaması halinde azledilmeyeceğine; ancak bu hâkimin âmâ iken verdiği kararların nâfiz olmadığına hükmedilmiştir.<sup>86</sup> Yine tek gözüyle görebilenler (أعور) ile uzaktan göremediği halde yakından görebilenler, yani kısmî şekilde görme engelli kişilerin hâkimlik yapabilecekleri ittifakla kabul edilmiştir. Nitekim Abbasî kâdî'l-kudatlarından Yahya b. Eksem<sup>87</sup> (ö. 242/857) ile Osmanlı kazaskerlerinden Tahsin Hasan Bey'in<sup>88</sup> (ö. 1278/1861) tek gözüyle görebilmesine rağmen hakimlik yaptıkları aktarılmıştır. Aynı şekilde göz iltihabı gibi geçici görme kusuru olanların hâkimliğe atanması caiz görülmüştür. Ancak bu kişilerin kusurlu hali düzelinceye kadar hüküm vermemeleri gerektiği belirtilmiştir. Yaşlılığa bağlı görme kusuru olanların, artık iyileşme ihtimali taşımadıklarından, hâkimlik yapmalarına izin verilmemiştir. Gündüz görüp gece göremeyen (gece körlüğü olan) kişilerin hâkimlik yapabilecekleri genel olarak kabul görmüş olmasına rağmen, sadece gece vakti görebilen kişilerin hâkimliğine pek sıcak bakılmamıştır. Ayrıca nesnelere kararlı halde gördüğü halde suretlerini seçemeyecek derecede görme engelli olanların bu mesleği yapamayacaklarına hükmedilmiştir.<sup>89</sup>

Bu başlık altında son olarak şunu belirtmek gerekir ki, hâkimlik mesleği açısından tartışmaya açık olan görme vasfı, halifelikte daha katı kurallara bağlanmıştır. Meselâ, -az önce geçtiği üzere- tek gözüyle görebilen bir kişi, hâkim olabilirken halife olamaz.<sup>90</sup> Çünkü bu engellilik halifenin otoritesini zayıflatır. Halife olacak kişi, duyusal ve fiziksel olarak tam olmalıdır ki, insanlar nezdinde sevilip sayılsın ve kendisine itaat edilsin. Ancak müftülük açısından bu vasıf (görme) bir şart olarak görülmemiştir.<sup>91</sup> Ayrıca hâkimlik ile müftülüğün icra amaçları farklıdır. Hatta pratikte de müftülük yapan bazı fakihlerin tamamen ya da kısmen görme engelli olmalarına rağmen resmi şekilde görevlerini sürdürdükleri görülmektedir. Meselâ, Endülüs'te müftülük yapan ve hisbe teşkilatının başında bulunan Ahmed b. Muhammed er-Rusâfî (ö. 362/972) tamamen görme engellydi.<sup>92</sup> Yine Endülüs müftülerinden Said b. Hamedan Muhammed el-Kaysî (ö. 378/989) de sağ gözünden görme engellydi ve bu sebeple de halk arasında "deccâlül-fukahâ" lakabıyla anılıyordu.<sup>93</sup> Neticede her iki alimin sahip oldukları engellilik halleri yaptıkları görevler açısından dikkate alınmamıştır.

### 2.2.3. Konuşma

Hâkimin verdiği kararları açıklayıp uygulayabilmesi için konuşabilmesi gerekir. Bu sebeple fıkhıta kural olarak tamamen konuşma engelli kişilerin hâkimlik yapamayacağı kabul edilmiştir.<sup>94</sup> Tamamen konuşamayan bir kişi (أبكم/أخرس), hâkimliğe atanamayacağı gibi atandıktan sonra böyle bir engelin ortaya çıkması halinde önceki engellilik hallerinde olduğu gibi hâkimlik görevinden

<sup>86</sup> Heyet, *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 3/318.

<sup>87</sup> Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dimaşkî (İbn Asâkir), *Târîhu Dimaşk*, nşr. Amr b. Garâme el-Amravî (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1315/1995), 64/80.

<sup>88</sup> Mehmed Süreyya, *Sicilli Osmânî*, haz. Nuri Aybakar (İstanbul: Myra Yayıncılık, 1996), 5/1619.

<sup>89</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetü'l-muḥtâc*, 10/106; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 16/155.

<sup>90</sup> Büceyrimî, *Tuḥfetü'l-ḥabîb alâ şerhi'l-ḥatîb*, 4/383.

<sup>91</sup> Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzebe* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/41.

<sup>92</sup> Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Ezdî (İbnü'l-Faradî), *Târîhu ulemâ'ül-Endelüs*, nşr. Seyyid İzzet el-Attâr (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/61.

<sup>93</sup> Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî (Kâdî İyâz), *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî v.d. (Mağrib: Matbaatu Fadâle - el-Muhammediyye, 1965-83), 7/12.

<sup>94</sup> İbn Müfliḥ, *el-Mübdî' fi şerhi'l-muḥni'*, 8/153-154; Kişnâvî, *Eshelü'l-medârik*, 3/196-197; İbn Hacer el-Heytemî, *Tuḥfetü'l-muḥtâc*, 10/107.



azledilir. Zira şahitlikte de konuşma şartı aranmaktadır. Şahitliğe kıyasla hâkimlikte evleviyetle bu şartın aranması gerekir.<sup>95</sup> Cumhura göre hâkimlik yapacak olan kişi işaret dilini kullanabilse dahi bu kural değişmez. Çünkü işaret dilini herkes anlayamaz.<sup>96</sup> Her ne kadar Şafî alim İbn Süreyc'ten (ö. 306/918) işaret yoluyla kendini ifade edebilen dilsiz kişilerin velayet sahibi olup hem şahitlik hem de hâkimlik yapabilecekleri aktarılsa da Şafîilerin genel görüşü aksi yöndedir.<sup>97</sup>

Şafî fakih Mâverdî'nin de belirttiği gibi dilsizlik, hâkimin hukuku ilzam (hakları bağlayıcı kılma) ve ahkâmı infaz (hükümleri uygulama) yetkisini kullanmaktan alıkoyan bir engellilik halidir.<sup>98</sup> Şer'î uygulamalar açısından ilzam ve infaz, hâkimin yetkisi dahilindedir. Konuşamayan bir hâkim, yargılama yaptıktan sonra verdiği hükmü ilan edemediği sürece hakları ilzam edemeyeceği gibi hükümleri de infaz edemez. Bu durumda ise hakların yerini bulması ve dolayısıyla adaletin sağlanması mümkün olmaz. Dolayısıyla dilsiz bir kişinin hâkimlik yapması, maddi hukuk açısından uygulamada ciddi sorunlara sebep olabilir.

Bazı fakihlerin hâkimliğe atanmaya mâni olan ebedî engeller içerisinde sağırılık ve körlüğü zikretmesine rağmen dilsizliğe yer vermediği<sup>99</sup> görülmektedir. Benzer şekilde Mecelle'de de âmâ ve sağır kişilerin hâkim olamayacakları<sup>100</sup> vurgulanırken dilsiz kişilere dair ilgili madde metninde hususi bir hükme yer verilmemiştir. Bu durum hâkimlik mesleği için konuşma vasfının görme ve işitmeye göre daha zayıf bir şart olarak görülmesinden kaynaklanabilir. Zira konuşma, bilgiye ulaşmada işitme ve görme kadar etkili bir vasıf olmayıp bilginin şifahen aktarımında ihtiyaç duyulan bir vasıftır. Muhtemelen bu sebeple işitme ve görme bilgi edinme yollarından sayılırken, konuşmaya yer verilmemiş olmalıdır.

Literatürdeki tartışmalara bakıldığında, dilsizlik ile doğuştan sağırlığa bağlı olan ve düzelme ihtimali bulunmayan engelliliğin kastedilmemiş olması muhtemeldir. Daha önce de geçtiği üzere işitme vasfı, duyular içerisinde öncelikli olup merkezi bir öneme sahiptir. Ayrıca *sağır ve dilsiz* olan kişilerin ehliyetlerinin olup olmadığına dair tartışmalar bulunmaktadır. Öyleyse mevzu bahis olan dilsizlik hali, başka bir nedenle sonradan meydana gelen konuşma engeline tekabül edebilir ve bu türden konuşma engelli bir kişinin söylenenleri anlayabilmesine binaen ihtiyaç ve zaruret halinde hâkimlik yapması mümkün olabilir. İhtiyaç halinde yabancıların yargılanmasında âdil -günümüzde yeminli- mütercimlere müracaat edildiği gibi konuşma engeli olan hâkimler için de işaret dilini bilen kişilere müracaat edilebilir ya da hâkimin kararı kendi eliyle yazdığı metinden okunmak suretiyle mahkemede ilan edilebilir. Ancak fıkıh eserlerinin bu tür alternatiflere pek açık olmadığını belirtmek gerekir. Zira fukaha arasında konuşamayan hâkimi cansız taş<sup>101</sup> benzetenlerin olduğu görülmektedir.

Kısmî konuşma engellerinden kekemelik, bazı harfleri söyleyememe, dil bağı vb. kusurlara sahip kişilerin, söyledikleri anlaşıldığı müddetçe hâkimlik yapabileceklerine cevaz verilmiştir. Çünkü bu tür engeller her ne kadar konuşmaya muğlaklık katsa da anlaşmaya mâni değildir. Hz. Musa (a.s) da konuşurken zorlanmasına<sup>102</sup> rağmen peygamberlik görevini sürdürmüştür.<sup>103</sup>

## Sonuç

<sup>95</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 14/13.

<sup>96</sup> Osman, *Nizâmu'l-kazâi fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 175.

<sup>97</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/155; Ebu'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şafîi*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2002), 13/21.

<sup>98</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/155.

<sup>99</sup> Ruhaybânî, *Meţâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Ğayeti'l-müntehâ*, 6/468.

<sup>100</sup> *Mecelle*, m. 1794.

<sup>101</sup> Büceyrimî, *Tuhfetü'l-ğabîb*, 4/383-385.

<sup>102</sup> Tâhâ 20/25-28.

<sup>103</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16/155.

Hâkimlik, özelliği gereği sağlam ve sağlıklı olmayı isteyen bir vazifedir. Hâkimliğin bu özelliğini göz önünde bulunduran İslâm hukukçuları, zihinsel ve duyuşal alanda olması muhtemel engellerin her biri üzerinde durmuştur. Süreklilik gösteren zihinsel engellerin eda ehliyetini tamamen ya da kısmen kaldırması sebebiyle, bu türden engellere sahip kişilerin hâkimliği icmaen caiz görülmemiştir. Duyuşal engellerin kural olarak eda ehliyetinden ziyade kazâ velayetini etkilemesi sebebiyle, fıkhi tartışmalar daha çok bu türden engelli kişilerin hâkimliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Her bir duyu kaybının derecesiyle ilgili tartışmalarda, tam engelli kişilerin dahi hâkimliğine cevaz veren münferit görüşlerin olması günümüz açısından oldukça ilham verici ve belki de yenilikçidir.

Fukaha, hâkimlerin vasıflarından özellikle sağlık şartıyla ilgili hüküm verirken daha çok kıyas (özellikle kıyas-ı celfî), maslahat-ı mürsele ve sedd-i zerâiye dayanarak içtihatla bulunmuştur. Çünkü Kitap ve sünnette konuyla ilgili beyanlar mücmel ve sınırlı düzeydedir. Bu durum, fukahanın verdiği hükümlerin genel itibarıyla aklî istidlallerle yapılan içtihatlar çerçevesinde kalmasına neden olmuştur. İchtihatlar ise dönem ve şartlara göre değişiklik gösterebilmektedir. Konuyla ilgili fıkıh literatürüne geçmiş mezkûr içtihatların, daha sonraki dönemlerde mevcut çağın imkân ve anlayışı doğrultusunda değişebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Zira içtihatların konusunu oluşturan sağlık sorunlarının tedavi imkânları ile alternatif çözümleri her çağda farklılaşabilmektedir.

Çalışmamız neticesinde geçmişteki İslam devletlerinde hâkimlik mesleğine atanmada gözetilen uygulamaların hususi olarak araştırılması gerektiği kanaati oluşmuştur. Böylece incelediğimiz konu açısından açıkta kaldığını düşündüğümüz bir boşluk doldurulabilir ve bu alana katkı sağlanabilir. Araştırmak isteyenler için bu mevzu tavsıye niteliğindedir.

#### Kaynakça | References

- Akcan, Recep. *Hâkimin Vasıfları*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2013.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-ḥükkâm şerhu Mecelleti'l-aḥkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matabaai Tevsî'i Tıbbât, 3. Basım, 1330.
- Atar, Fahrettin. *İslam Yargılama Hukukunun Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Aydın, Melikşah. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Hakimlik ve Hakimlerin Nitelikleri*. ed. Mehmet Aykanat vd.. Ankara: Adalet Yayınevi, 2016.
- Aykanat, Mehmet. "Engellilerin Hakimlik Yapması Tartışmalarına Osmanlı Hukukundan Bir Bakış". *TAAD* 42 (Nisan 2020), 149-172.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halefbulk. *el-Müntekâ şerhü'l-Muvaṭṭa'*. 7 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sa'âde, 1332.
- Bilgin, Ahmet. *İslam Hukukunda Gerçek Kişilerin Ehliyeti*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Bulkînî, Ebu Hafs Ömer b. Reslân. *Tedribü'l-mübtedî ve tehzibü'l-müntehî*. nşr. Ebu Yakub Neş'et el-Mısrî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Kibleteyn, 1433/2012.
- Büceyrimî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-ḥabîb alâ şerhi'l-ḥatîb*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1415/1995. (Tuhfetü'l-ḥabîb)
- TCCB, T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. "Hakimler ve Savcılar Kanunu". Erişim 29 Ağustos 2022.  
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2802&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>

- TCCB, T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi. "Türk Medeni Kanunu". (Erişim 02 Kasım 2022) <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>
- Ebû Dâvûd, Süleymân es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb 'Arnavut - Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî. *ed-Dürrü'l-muhtâr şerh-u Tenvîri'l-ebşâr ve câmi'i'l-bihâr*; thk. Abdulmün'im Halil İbrahim. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyeye / el-Fetâva'l-Âlemgîriyye*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Hillî, Ebu'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen. *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm*. thk. Sâdık el-Hüseynî eş-Şîrâzî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 11. Basım, 1425/2004.
- Hukuki Haber, "Görme Engelli Hâkim Adayının Hukuki Zaferi" (04 Ağustos 2015), <https://www.hukukihaber.net/mesleki-hukuk/gorme-engelli-hkim-adayinin-hukuk-zaferi-h61895.html>
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî - Aîşe bnt. Muhammed b. Hüseyin es-Süleymânî. 8. Cilt. b.y.: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. nşr. Amr b. Garâme el-Amravî. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1315/1995.
- İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ İbrahim b. Ali el-Ceyyânî. *Tebşîratü'l-ḥükkâm fi uşûli'l-aḳziye ve menâhici'l-aḥkâm*. 2. Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986. (Tebşîratü'l-ḥükkâm)
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Şîrvânî Haşiyesiyle Birlikte. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticariyyetü'l-Kübrâ, 1357/1973. (Tuḥfetü'l-muhtâc)
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnâ*. nşr. Abdullah b. Abdulmuḥassin et-Türkî ve Abdulfettah Muhammed el-Halû. 15 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts..
- İbn Müfliḥ, Ebu İshâk İbrâhîm Burhânüddîn ed-Dımaşkî. *el-Mübdî' fi şerhi'l-muḳnî'*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tercîḥ ve't-ta'îl li mesâ'ili'l-müstahḳere*. thk. Muhammed Hacî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed el-Ezdî. *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*. nşr. Seyyid İzzet el-Attâr. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbnu'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitabü'l-Baḥrû'z-zehḥâr el-câmi' li-mezâhibi 'ulemâ'i'l-emşâr*. thk. Abdullah b. Abdulkerim el-Cerâfî. 5 Cilt. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 2. Basım, 1409/1988.
- İmrânî, Ebu'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şafiî*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2002.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Mûsâ el-Yahsubî. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî v.d.. 8 Cilt. Mağrib: Matbaatu Fadâle - el-Muhammediyye, 1965-83.
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekr b. Mesud. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.

- Kişnâvî, Ebu Bekr b. Hasan b. Abdillâh. *Eshelü'l-medârik: şerhü irşâdi's-sâlik fi mezhebi imami'l-eimme Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.. (Eshelü'l-medârik)
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Ahkâmu's-sultâniyye*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts..
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-imâmi's-Şafîi*. nşr. Ali Muhammed Mu'avviz - 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999 (el-Hâvi'l-kebîr)
- Mehmed Süreyya. *Sicilli Osmânî*. haz. Nuri Aybakar. 6 Cilt. İstanbul: Myra Yayıncılık, 1996.
- Mevsilî, Ebu'l-Fazl Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*. nşr. Mahmûd Ebû Dakîka. 5 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Halebî, 1357/1937.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftiyyin fi'l-fiqh*. thk. Avz Kasım Ahmed Avz. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1425/2005.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. 9 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts..
- Osman, Muhammed Re'fet. *Nizâmu'l-każâi fi'l-fikhi'l-İslâmî*. b.y.: Dâru'l-Beyân, 2. Basım, 1415/1994.
- Öğüt, Salim. "Dilsiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/304-305. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ruhaybânî, Mustafa b. Sa'd. *Meţâlibu uli'n-nuhâ fi şerhi Ğayeti'l-muntehâ*. 6 Cilt. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1415/1994. (Meţâlib-u uli'n-nuhâ)
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Halvetî. *Bulġatü's-sâlik li-aķrebi'l-mesâlik ilâ mezhebi'l-İmâm Mâlik*. 4 Cilt. b.y.: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1372/1952.
- Serahsî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiye ve't-Turâs, ts..
- Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996.
- Vâkidî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Meġâzî*. nşr. M. Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-A'lâmî, 3. Basım, 1409/1989.
- Vekî, Ebu Bekir Muhammed b. Halef. *Aġbâru'l-kuġât*. nşr. Abdülazîz Mustafa el-Merâġî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, 1366/1947.
- Yahyâ b. Maîn, Ebu Zekeriyâ el-Mürri. *et-Târîġ*. nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf. 4 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâit-Turâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- Yaşadıkça, "Engellilerin Hakim ve Savcı Olabilmesinin Önü Açıldı" (25 Kasım 2021), <https://www.yasadikca.com/engellilerin-hakim-ve-savci-olabilmesinin-onu-acildi/?cn-reloaded=1>
- Yıldırım, Mustafa. "Tahkim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/411-413. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebu Yahya Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-meţâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts..
- Zerkeşî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahrü'l-muġîţ fi uşûli'l-fikh*. 8 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubî, 1414/1994.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 12. Basım, ts.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY  
Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 127-147

**Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet**  
The Common Theme of the Parables of Ashab-ı Kahf, Khidr and Zulqarnayn: Mercy

**Muzaffer ERTUĞRUL**

Dr., Gönen Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu  
Dr., Gonen Anatolian Imam Hatip High School Science and Social Sciences Project  
School, Balıkesir / Türkiye  
muzaffertugrul@gmail.com ORCID: 0000-0003-0177-9776

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Eylül /September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Ertuğrul, Muzaffer. "Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 127-147.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1172273

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muzaffer Ertuğrul).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Common Theme of the Parables of Ashab-ı Kahf, Khidr and Zulqarnayn: Mercy**

**Abstract:** The three parables told in the chapter of al-Kahf are among the most interesting parables of the Qur'an. The first of these parables is the story of Ashab-i Kahf, in which the young people who took shelter in the cave are narrated; the second is the story of Khidr, in which the work of Khidr, is told, and the third is the story of Zul-qarnain, in which the adventure of Zul-qarnain, is narrated. These stories seem unrelated to each other in terms of their events, persons, places, times. Narrating these stories that seem unrelated to each other in the same time could not be made sense of by some westerners. For example, psychologist Carl Gustav Jung considered the narration of these unrelated stories in the same surah as an anachronism. However, although these stories are independent of each other in terms of events, times, places, and persons, they are united in a common theme in terms of the divine message they want to convey to humanity. This common theme is the concept of mercy. Through these parables, Allah conveys the message that divine mercy can reach his servants for many reasons. These reasons can sometimes be a place, sometimes a servant, sometimes an object.

**Keywords:** Mysticism, Ashab-i Kahf, Khidr, Zul-qarnain, Mercy.

### **Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn Kıssalarının Ortak Teması: Rahmet**

**Öz:** Kehf suresinde anlatılan üç kısca Kur'ân'ın en ilginç kıssalarındandır. Bunlardan birincisi mağaraya sığınan gençlerin anlatıldığı Ashâb-ı Kehf kıssası; ikincisi Mûsâ Peygamber'in yol arkadaşı Hızır'ın işlerinin anlatıldığı Hızır kıssası ve üçüncüsü Zülkarneyn'in serüveninin anlatıldığı Zülkarneyn kıssasıdır. Bu kıssalar olayları, kahramanları, mekânları, zamanları bakımından birbiriyle alakasızdır. Birbiriyle alakasız olan bu kıssaların aynı surede anlatılması bazı batılılar tarafından anlamlandırılmamaktadır. Meselâ psikolog Carl Gustav Jung (öl. 1961) bu üç kıssanın aynı surede anlatılmasını Hz. Peygamber açısından bir anakronizm olarak değerlendirmektedir. Hâlbuki bu üç kısca olayları, zamanları, mekânları ve şahısları cihetinden birbirinden kopuk olsa da insanlığa vermek istediği ilâhî mesaj bakımından ortak bir temada birleşmektedir. Bu ortak tema *rahmet* kavramıdır. Allah bu kıssalar üzerinden rahmetinin kullarına pek çok sebeple ulaşabileceği mesajını vermektedir. Makalede üç kıssanın ortak teması olan *rahmet* kavramı üzerinde durulmuş ve kıssalarda anlatılan olaylarla Allah'ın rahmeti arasındaki bağlantıya işaret edilmiştir. Bu yapılırken Kur'ânî bir üslup tercih edilerek Allah'ın gizli bıraktığı mekân, zaman, şahıslar üzerinde gereğinden fazla durulmamıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tasavvuf, Ashab-ı Kehf, Hızır, Zülkarneyn, Rahmet.

**Extended Summary:** The three parables told in the chapter of al-Kahf are among the most interesting parables of the Qur'an. The first of these parables is the story of Ashab-ı Kahf, in which the young people who took shelter in the cave are narrated; the second is the story of Khidr, in which the work of Khidr, is told, and the third is the story of Zul-garnain, in which the adventure of Zul-garnain, is narrated. These parables seem unrelated to each other in terms of their events, persons, places, times. Narrating these parables that seem unrelated to each other in the same time could not be made sense of by some westerners. For example, psychologist Carl Gustav Jung considered the narration of these unrelated parables in the same surah as an anachronism. However, although these parables are independent of each other in terms of events, times, places, and persons, they are united in a common theme in terms of the divine message they want to convey to humanity. This common theme is the concept of mercy. Through these parables, Allah conveys the message that divine mercy can reach his servants for many reasons. These reasons can sometimes be a place, sometimes a servant, sometimes an object. The parable of the Ashab-ı Kahf is an example that Allah's mercy can reach his servants through a place. Young Christians fleeing the persecution of the Romans hid in a cave. Allah protected them from oppression by keeping them asleep for 309 years. When the youths awoke 309

years later, the Romans had become Christians. Thus, they were saved from danger. After all, the cave became a place of mercy for the hiding youth.

In the second parable, the mysterious journey of Prophet Moses and Khidr is told. The parable of Moses-Khidr is an example of God's mercy can reach through a servant. On this journey, Khidr pierced the ship; killed a child and fixed a dilapidated wall.

The puncture of the ship was a mercy to the owners of the ship. Because the King was usurping solid ships. The owners of the ship were also poor people and they needed this ship. When the King's soldiers saw the damage to the ship, they did not usurp it. Thus, the poor sailors escaped the King's tyranny. The child's death was a mercy to him and his family. Because when the child grows up, he will be a merciless person. And he would persecute everyone.

There was a treasure belonging to two orphan children under the wall that Khidr had fixed. Khidr, who repaired the wall, protected the children's money. It was a mercy for the children that the wall did not come down. If the wall had come down now, the treasure would have been exposed and the people would have plundered it. Khidr helped them because the children's father was a good person. In the end, as seen in these three events, Allah conveyed his mercy to people through Khidr.

The third parable told in the chapter of al-Kahf is the parable of Zul-qarnain. This story is an example of Allah's mercy can reach his servants through an object. Zul-qarnain is a great king or commander. Allah has given him great strength both materially and spiritually. He made military expeditions to the west and east on earth. Then he probably made a third expedition to the north, where he encountered an oppressed tribe. The tribes named Gog and Magog were persecuting this tribe. They did not have the forces to fight Gog and Magog. They asked for help from Zul-qarnain. With the power of God and the help of that tribe, Zul-qarnain built a barrier and imprisoned Gog and Magog. Because Gog and Magog could not pass the barrier, they could not persecute in the world. Zul-qarnain said: "This is a mercy from my Lord: But when the promise of my Lord comes to pass, He will make it into dust; and the promise of my Lord is true." (al-Kahf, 18/98) Then it will be understood what a great mercy the barrier is.

After all, there is wisdom in telling these three different parables in the same chapter of the Quran. These parables, which are different in terms of their events and heroes, are common in terms of the message that Allah wants to convey to humanity. That message is this: Allah's mercy can reach his servants through many means. This mean can sometimes be a place (like in the parable of cave friends), sometimes a servant (like in the parable of Moses-Khidr) and sometimes an object (like in the parable of Zul-qarnain.)

### **Giriş**

Kur'ân'ın en ilginç kıssalarından üçü Kehf suresinde anlatılmaktadır. Bu kıssalardan birincisi sureye de ismini veren Ashâb-ı Kehf kıssası; ikincisi Hz. Mûsâ-Hızır kıssası; üçüncüsü de Zülkarneyn kıssasıdır. Bu üç kıssa olayları, kahramanları, zamanları ve mekânları cihetinden birbirinden bağımsız ve bağlantısızdır. Bu durumda ister istemez "Acaba bu üç kıssa niçin aynı surede anlatılmıştır?" sorusu akla gelmektedir.

Bu kıssalar Carl Gustav Jung'u (öl. 1961) da etkilediği için o, Kehf suresini psikoloji bağlamında kendine göre yorumlamış ve birbiriyle alakalı olmayan bu kıssaların aynı yerde anlatılmasından dolayı surede anlatılanlar hakkında zahirde birbiriyle alakasız ve sembolik bir yapıya sahip olduğu kanısına varmıştır.<sup>1</sup> Hatta daha da ileri giderek, Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in yazdığı yanlışına binaen, Hz. Peygamber'in kronolojisinin genelde iyi olmadığını belirtmiş ve Hızır kıssasından Zülkarneyn kıssasına olan ani geçişi insanı dehşete düşüren bir anakronizm olarak nitelendirmiştir. Ona göre

<sup>1</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri* (Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006), 131.

Kur'ân'da sıklıkla karşılaşılan tutarsızlıklar Zülkarneyn kıssasıyla ilgili ayetlerde de kendini göstermektedir.<sup>2</sup>

Jung bu menfi görüşüne rağmen yine de bu kıssaları yeniden doğuş ve benlikte bilinç ötesi gerçekliğin var oluşu konularında önemli bir tarihf olgu olarak değerlendirmiştir. Müspet bir bakış açısı ile Hızır kıssası ile Zülkarneyn kıssasını karşılıklı birbirini tamamlayan iki sahne gibi değerlendirmiştir.<sup>3</sup> Jung'a göre Hızır ve Zülkarneyn kıssaları arasında psikolojik bir bağlantının olması gerekir.<sup>4</sup> İşte Jung'un işaret ettiği fakat ifade edemediği bu bağlantı bize göre *rahmet* kavramıdır.

Aslında bu üç kıssada anlatılan olaylar incelendiğinde, kıssaların verilmek istenen mesaj yönünden ortak bir temada birleştiği görülmektedir. Bu ortak tema üç kıssada da geçen "rahmet" kavramıdır. Allah'ın Kehf suresinde anlattığı üç kıssa ile kullarına vermek istediği mesaj "rahmetinin pek çok sure ile kullarına ulaşabildiği" gerçeğidir. Kıssalarda açıkça görüleceği gibi Allah'ın rahmeti bazen bir mekân üzerinden, bazen bir insan üzerinden ve bazen de bir eşya üzerinden insanlara ulaşabilir. Ashab-ı Kehf kıssası Allah'ın rahmetinin bir mekân (mağara) üzerinden kullarına ulaşabildiğine bir işaret sayılabilir. Hızır kıssası Allah'ın rahmetinin bir insan<sup>5</sup> (Hızır) üzerinden diğer kullara ulaşmasına delil gösterilebilir. Zülkarneyn kıssası ise Allah'ın rahmetinin bir eşya (sedd-i Zülkarneyn) vesilesiyle kullarına ulaşmasına misal olarak zikredilebilir.

Kehf suresinde bu üç kıssa ile beraber "bahçeleri olan iki kişinin" kıssası da anlatılmaktadır. Fakat bu kıssada doğrudan "rahmet" kelimesi geçmediği için "bahçe sahiplerinin kıssası" rahmet paydasında birleşen diğer üç kıssa ile beraber ele alınmamış ve bu makalenin konusu dışında tutulmuştur. Makalede suredeki anlatım sırasına göre öncelikle Ashab-ı Kehf kıssasında, ikinci olarak Hz. Musa-Hızır kıssasında ve üçüncü olarak da Zülkarneyn kıssasında anlatılan olaylar ile "Allah'ın rahmeti" arasındaki bağlantıya işaret edilmiştir. Bu yapılırken de Kur'ânî bir üslup tercih edilmiştir. Yani üç kıssada anlatılan olaylar üzerinden verilmek istenen mesaj üzerinde durulmuştur. Allah'ın meçhul bıraktığı mağaraya sığınan gençlerin isimleri ve sayısı, mağaranın yeri, Hızır'ın kimliği, Hızır kıssasında zikredilen şahısların isimleri, Zülkarneyn'in kimliği ve inşa ettiği seddin yeri ile ilgili rivayetler üzerinde gereğinden fazla durulmamıştır.

### 1. Allah'ın Rahmân ve Rahîm Sıfatı

Rahmet bir kimseyi esirgemek; rikkat ve şefkat eylemek anlamına gelmektedir. Rahmet; rahmet olunana ihsanı gerektiren rikkatten ibarettir ki esirgemek de denebilir. Bazen soyut bir rikkat için bazen de rikkatten soyutlanmış ihsan için kullanılır. Onunla Allah vasıflanırsa rikkat değil de soyut ve gayet bol bir ihsan kast edilir. Çünkü rikkat kalbin bir sıfatıdır ve Allah'a nispeti uygun değildir. Rahmân ismi sadece Allah'a özeldir. Rahîm, mahlûk için de kullanılabilir. Rahmân ismi daha beliğdir.<sup>6</sup>

Kur'ân'da yüz on dört yerde zikredilen rahmet kelimesi doksan iki yerde Allah'ın zatına nispet edilmektedir.<sup>7</sup> Bu da Allah ile rahmet arasında kuvvetli bir irtibata işaret etmektedir. Zata en yakın olan ve diğer bütün esmanın manasını kendinde cem' eden isim "Allah" ismidir.<sup>8</sup> Allah ismine en yakın isimler de sırasıyla Rahman ve Rahîm isimleridir. "*De ki: Allâh'a dua edin yahut Rahmân'a dua*

<sup>2</sup> Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, 102-103.

<sup>3</sup> Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, 89.

<sup>4</sup> Kasapoğlu, *Carl Gustav Jung'un Kehf Sûresi Tefsîri*, 105.

<sup>5</sup> Hızır'ın insan olmasıyla alakalı karineler için bk. Muzaffer Ertuğrul, "Mûsâ Peygamber'in Yol Arkadaşı Hızır'ın Kimliği", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2021), 293-332.

<sup>6</sup> Mütercim Âsım, *el-Okÿânûsu'l-basîf fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhîf*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), "Rahmet", 5/4989.

<sup>7</sup> Abdülhamit Birışık, "Rahmet", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/419.

<sup>8</sup> Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, nşr. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, Nedim Tan ve Ercan Alkan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/1241.



*edin! Hangisiyle dua etseniz en güzel isimler onundur!*<sup>9</sup> ayeti bu yakınlığa işaret etmektedir. Bursevî de (öl. 1137/1725) Allah ve Rahmân isimlerini ism-i âzam ve ism-i câmi olarak nitelendirerek bu iki isim arasındaki yakınlığa dikkat çekmektedir.<sup>10</sup>

Allah'ın pek çok ismi vardır ve en güzel isimler Allah'ındır.<sup>11</sup> Ama o, kullarının bilincinde ve bilinçaltında Rezzâk veya Kahrîr kimliği ile değil Rahmân ve Rahîm kimliği ile yer almak istemektedir. Eğer böyle olmasaydı *Bismillâhirrahmânirrahîm* olarak değil de *Bismillâhirrezzâk* veya *Bismillâhilkahrîr* olarak anılmak isteyebilirdi. Yani tüm mahlûkatın rızkını veren olduğu halde Allah Rezzâk ismiyle ön plana çıkmak istememiş Rahmân ve Rahîm isimleriyle ön plana çıkmak istemiştir. Bu durumda Allah'ın kulları için sınırsız bir rahmet deryası olduğu ve Allah ile *rahmet* arasında büyük bir irtibat bulunduğu söylenebilir. Zaten Allah *"Rabbimiz kendi üzerine rahmeti (merhameti) yazdı."*<sup>12</sup> *"Rahmetim ise her şeyi kuşatır."*<sup>13</sup> *"Rabbim merhamet sahibidir!"*<sup>14</sup> gibi ayetlerde rahmetine vurgu yapmakta ve pek çok ayette de kendisinin Rahmân<sup>15</sup> ve Rahîm<sup>16</sup> olduğunu beyan etmektedir.

Rahmân ve Rahîm sıfatları aynı kökten türediği için anlam benzerliğine sahip olsa da Muhammed Hamdi Yazır'a (öl. 1942) göre aralarında fark bulunmaktadır. Zat ismi değil de sıfat ismi olan Rahmân, süreklilik ve mübalağa bildiren bir sîgadır ki Allah'tan başkasına nispeti hem edep hem de gramer cihetinden uygun değildir. Rahîm ise Rahmân gibi galip bir sıfat ve özel isim olmayıp mahlûkat için de kullanılabilir. Rahmâniyet ezele Rahîmiyet lâyezele aittir. Bu yüzden Allah'a dünyanın Rahmân'ı, ahiretin Rahîm'i denmiştir. Hem kendisine inananların hem de inanmayanların Rahmân'ı fakat sadece iman edenlerin Rahîm'i denilmesi de bu kabildendir.<sup>17</sup> O halde Rahmân isminin daha genel ve mahlûkatın tümüyle alakalı olduğu; Rahîm isminin ise daha özel ve insanların (ve cinlerin) Rahmân'a sığınan kısmıyla alakalı olduğu söylenebilir.

Bursevî'ye göre Allah'ın rahmeti bütün eşyaya şamil olduğu için onun rahmetine mazhar olmayan hiçbir varlık yoktur. Hatta İblis bile genel rahmetin tesiri altında olduğu için varlık sahibidir.<sup>18</sup> Rahmân kimliğinin ön planda olmasından dolayı Allah, Fâtihâ'da zatını öncelikle Rahmân ve Rahîm olarak nitelendirip kullarını rahmet sıfatına meylettirmiştir.<sup>19</sup>

Rahmân ve Rahîm kimliğinin yanında Allah'ın bir de Raûf kimliği vardır.<sup>20</sup> Esirgemek, aşırı rikkat ve şefkat gibi manalara gelen raûf kelimesi Allah'a izafe edilirse "şiddetli ve bol rahmet" manası kast edilir. Esmâ-i hüsnâdan olan Raûf ism-i şerifi mübalağa ile Rahîm anlamına gelmektedir.<sup>21</sup>

Allah'ın zatının Rahmân, Rahîm ve Raûf kimliğine işaret eden rahmet kelimesi mağaraya sığınan gençlerin kıssasında رَحْمَةً<sup>22</sup> ve şeklinde iki defa; Hz. Musa ve Hızır'ın yolculuğunun رَحْمَتِهِ<sup>23</sup>

<sup>9</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Erişim 1 Eylül 2022), el-İsrâ, 17/110.

<sup>10</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, nşr. Ali Namlı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 485.

<sup>11</sup> el-A'raf, 7/180.

<sup>12</sup> el-En'âm, 6/54.

<sup>13</sup> el-A'râf, 7/156.

<sup>14</sup> el-Kehf, 18/58.

<sup>15</sup> el-Bakara, 2/163; el-İsrâ, 17/110; Meryem, 19/18, 26, 44, 45, 58, 69, 78, 88, 92, 96; Tâhâ, 20/90, 108, 109; el-Enbiyâ, 21/42, 112...vd.

<sup>16</sup> el-Bakara, 2/37, 54, 128, 143, 160, 173, 182, 192, 226; Âl-i İmrân, 3/31, 89, 129; en-Nisâ, 4/16, 23, 25, 64, 100, 106...vd.

<sup>17</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1968), 1/31-33.

<sup>18</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 342.

<sup>19</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 895.

<sup>20</sup> el-Bakara, 2/207; Âl-i İmrân, 3/30; et-Tevbe, 9/117.

<sup>21</sup> Hasîrizâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-furkân fî şerh-i lügati'l-Kur'ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/421.

<sup>22</sup> el-Kehf, 18/10.

<sup>23</sup> el-Kehf, 18/16.

anlatıldığı kıssada رَحْمَةً<sup>24</sup>, رَحْمَةً<sup>25</sup> ve رَحْمَةً<sup>26</sup> şeklinde üç defa; Zülkarneyn kıssasındaysa şeklinde bir رَحْمَةً<sup>27</sup> defa geçmektedir. Böylelikle bu üç kıssada toplamda altı defa *rahmet* kavramına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Kehf suresindeki “*Senin rabbın hep bağışlayıcıdır ve merhamet sahibidir.*”<sup>28</sup> ayetiyle Allah kendini kullarına karşı “rahmet ve merhamet sahibi” olarak nitelendirerek rahmetini ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla rahmet kavramı bu üç kıssada anlatılan birbirinde ilginç olayların daha doğru bir şekilde anlamlandırılabilmesi için kilit bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır.

## 2. Kehf (Mağara) ile Rahmet Arasındaki Bağlantı

Kehf suresinde ilk anlatılan kısma Aşhab-ı Kehf’in kıssasıdır. Bu kısma Allah’ın rahmetinin peşinde olan bir avuç imanlı gencin kıssasıdır. Mağaraya sığınan gençler Allah’ın rahmetinin peşindeydiler. Yazır’ın aktardığına göre gençler merhametsiz idareci Dakyanus’un zulmünden kaçmışlardı. Rum mülükünden olan Dakyanus Rum diyarını dolaşıp putperestliği kabul etmeyen İsevîleri feci bir şekilde katletmeye başladı. Dakyanus’un yolu bu gençlerin şehri olan Dekinos’a da düştü. Burada da aynı şekilde merhametsizce katliamlar yaptı. Şehrin asilzâdelerinden olan bu hür gençler İsevî idi. Gençlerin durumunu öğrenen Dakyanus, onlara düşünüp putperestliğe dönmeleri için biraz mühlet verdi ve mühim bir iş için Ninova’ya gitti. Dakyanus’un şehirden ayrılmasını fırsat bilen gençler dinlerini ve canlarını muhafaza etmek için yanlarına lüzumlu şeyleri alıp şehirden kaçtılar ve (yolda rastladıkları bir çobanın delâletiyle) dağdaki bir mağaraya sığındılar.<sup>29</sup>

Gençlerin aralarındaki istişaresini Allah şu şekilde anlatır: “*Mademki onlardan ve Allah’tan başkasına tapmakta olduklarından yüz çevirip ayrıldınız, o hâlde mağaraya çekilin ki Rabbiniz size rahmetini yaysın ve içinde bulunduğunuz durumda yararlanacağınız şeyler hazırlasın.*”<sup>30</sup> Ayette de açıkça ifade edildiği gibi gençlerin maksadı zalimin zulmünden Allah’ın rahmetine sığınmaktır. İçlerinden birinin yaptığı bu teklif diğerlerine de makul gelince şehirden ayrılıp o civardaki bir mağaraya sığındılar.<sup>31</sup>

Yazır’ın aktardığına göre gençler sığındıkları mağarada namaz kılıyorlar ve Allah’a niyaz ediyorlardı. Erzak işini de Yemliha’ya yüklemişlerdi. O kılık değiştirip şehre iniyor, lüzumlu şeyleri alıp biraz da havadis öğrendikten sonra mağaraya arkadaşlarının yanına çıkıyordu.<sup>32</sup> “*Hani o fetalar mağaraya sığınmışlardı...*” sığındıkları mağarada bir taraftan da dua edip Allah’ın rahmetini talep ediyor ve “*Ey Rabbimiz! Bize katından bir rahmet ver ve içinde bulunduğumuz şu durumda bize kurtuluş ve doğruluğa ulaşmayı kolaylaştır!*”<sup>33</sup> diye dua ediyorlardı. Bursevî gençlerin Allah’tan istediği rahmeti şu şekilde tefsir eder: “*Rabbimiz, bize tarafından, avamın gözlerine gizli olan özel rahmet hazinelerinden bir rahmet ver ki mağfiretimize, rızkımıza ve düşmanlarımıza karşı güven içinde olmamıza sebep olsun.*”<sup>34</sup>

Allah bu dualarına icabet etti ve onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdı.<sup>35</sup> Zulümden kaçan imanlı gençler, güneşin kendilerine dokunmadan sağ taraftan doğup sol taraftan

<sup>24</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>25</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>26</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>27</sup> el-Kehf, 18/98.

<sup>28</sup> el-Kehf, 18/58.

<sup>29</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/3232.

<sup>30</sup> el-Kehf, 18/16.

<sup>31</sup> Onların sığındığı mağara geniş olduğu için “kehf” olarak nitelendirilmiştir. Eğer mağara geniş değil de dar olursa o zaman “gar” olarak isimlendirilirdi. Bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân* çev. Zekeriya Tüfekçioğlu-Cafer Durmuş (İstanbul: Erkam Yayınları, 2012), 11/320.

<sup>32</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/3232.

<sup>33</sup> el-Kehf, 18/10.

<sup>34</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/322.

<sup>35</sup> el-Kehf, 18/11.

battığı bir mağaranın geniş bir (orta) yerinde<sup>36</sup> uykuya daldılar. Fakat bu uyku ايقاظا رقاد yani *uyanıklık ile uyuma* arasında bir uykuydu. Dışarıdan bakan onları uyanık sanırdı. Allah onları sağa sola çeviriyordu. Köpekleri de mağaranın girişinde ön ayaklarını uzatmış yatmaktaydı. Üzerlerinde öyle bir heybet vardı ki Hz. Peygamber dahi onları görseydi, içine bir korku (ru'b) düşer ve mutlaka onlardan yüz çevirip firar ederdi.<sup>37</sup>

Dakyanus gençlerin durumunu öğrenince mağaranın kapısına kadar geldi. (Fakat içeriye girmeyip veya giremeyip) kapının duvarla örülmesini emretti. Niyeti gençleri açlık ve susuzluk içerisinde ölüme terk etmekte. Duvar örülürken, Dakyanus'un ehlinden olan ve imanını gizleyen iki mümin mağaraya sığınan gençlerin kıssasını, neseplerini ve isimlerini kurşun bir levhaya yazıp bakır bir muhafaza içinde mağaranın iç tarafına gizlice koydu. Yazır'a göre ayette geçen rakîmifadesi bu<sup>38</sup> levhaya işaret etmektedir.<sup>39</sup>

Dakyanus ve askerlerinin mağaranın kapısına kadar gelip içeriye girememelerini Hz. Peygamber'e hitap eden *"Onların hâline muttali olsaydın içine bir korku dolardı ve dönüp onlardan firâr ederdin."*<sup>40</sup> ayeti bağlamında değerlendirmek gerekir. Bu ayette korku halini ifade etmek için ru'b kelimesi kullanılmıştır. Ru'b insanın derûnuna dolan anlık bir korkuya denir ki insanı adım atmaktan ve hareketten men eder.<sup>41</sup> Bu durumda Allah mağaradaki gençleri korkunun bir çeşidi olan ru'b ile Dankyânus'tan korumuştur.

Sonra da iki gruptan hangisinin, uyudukları süreyi daha iyi hesaplayacağını ortaya koymak için onları uyandırdı.<sup>42</sup> İçlerinden biri *'Ne kadar kaldınız?' dedi. (Bir kısmı), 'Bir gün ya da bir günden az!' dediler. Fakat ne kadar uyuyup kaldıklarını tam olarak hesaplayamadıkları için işi Allah'a havale edip üzerinde fazla durmadılar. Çünkü acıkmışlar ve yiyecek derdine düşmüşlerdi.*<sup>43</sup> Onların bir gün veya daha az olarak hesapladıkları süre aslında üç yüz dokuz yıldır.<sup>44</sup>

Surede Hızır ile Hz. Mûsâ'nın buluşma yeri olarak zikredilen *mecmau'l-bahreyn*<sup>45</sup> ifâdesini işârî olarak mağaradaki gençlere de nispet etmek mümkündür. Şu farkla ki gençlerin mecmâu'l-bahreyni fizikî bir mekân değil, *"uyku ile uyanıklık arası"* bir hâldir. Allah onların içinde buldukları hâli ifade ederken *"Uykuda oldukları hâlde sen onları uyanık sanırsın!"*<sup>46</sup> buyurmaktadır. Yani gençler, bedenleri mağarada olmakla birlikte, ruhları ile Emir Âlemi ile Halk Âlemi arasındaki bir yerde -belki de Misal Âlemi'nde- uyku ile uyanıklık arası bir durumda 309 sene kalmışlardır.

Neticede; gençler için kehf (*mağara*) zalim idarecinin merhametsizliğinden kurtuluş vesilesi ve Allah'ın rahmetinin tecelli ettiği bir mekân olmuştur. Bu açıdan bakıldığında gençler için mağaranın bir *rahîm* olduğu söylenebilir. Mağara adeta onlara Rahîm'in merhametinin tecelli ettiği bir rahîmi olmuştur. Nasıl ki anne, rahminde merhametle çocuğunu muhafaza ederse Rahîm de mağarada gençleri rahmetiyle muhafaza etmiştir. Ana rahmi çocuk için değişimin ve dönüşümün merkezi olduğu gibi mağara da gençler için dönüşümüm ve değişimin merkezi olmuştur. Onların en büyük değişimi ise hiç değişmemek şeklinde gerçekleşmiştir. Çünkü onlar 309 sene hiç değişmeden kalmakla her şeyi değiştiren zamana direnmişler ve böylece en büyük değişimi gerçekleştirmişlerdir. Bu bakımdan mağaraya sığınan gençlerin üzerinde Rahmân isminin değil de Rahîm isminin tecelli ettiğini söylemek daha doğru olur. Çünkü Rahmân genele şamildir; Rahîm ise özel üzerindedir.

<sup>36</sup> el-Kehf, 18/17.

<sup>37</sup> el-Kehf, 18/18.

<sup>38</sup> el-Kehf, 18/9.

<sup>39</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3233.

<sup>40</sup> el-Kehf, 18/18.

<sup>41</sup> Âsım, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhîti*, 1/424.

<sup>42</sup> el-Kehf, 18/12.

<sup>43</sup> el-Kehf, 18/19.

<sup>44</sup> el-Kehf, 18/25.

<sup>45</sup> el-Kehf, 18/60.

<sup>46</sup> el-Kehf, 18/18.

Rahmân ismi kendisine sığınan sığınmasın herkesi kapsar; Rahîm ismi ise sadece kendisine sığınanı kucaklar. Dolayısıyla mağaraya sığınan gençler aslında Allah'ın Rahîm ismine sığınmışlardır. Yazır da gençlerin rahmete nail olmasıyla alakalı şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: "Mağaradaki gençler uyandıklarında işlerinde başarılı olduklarını, amaçlarında isabet ettiklerini gördüler ve ilâhî rahmete vasıl oldular."<sup>47</sup>

Gençlerin mağarası gibi arz üzerindeki bazı özel mekânların ilâhî rahmete vesile olduğu söylenebilir ki iki ayette Hatta . biridir bunlardanşeklinde geçen mekân da <sup>48</sup> واد المقدّس طوى Mukaddes Tuva Vadisi'nin kutsiyetine izafeten Allah, o mekânda tecelli eden ilâhî rahmete nail olabilmesi için Hz. Mûsâ'ya girişte nalinlerini çıkarmasını emretmiştir.<sup>49</sup>

### 3. Hızır'ın İşleri ile Rahmet Arasındaki Bağlantı

Makalemize konu olan ikinci kıssa Hz. Mûsâ-Hızır kıssasıdır. Bu kıssada Hızır, Hz. Mûsâ ile yolculuk yaptıkları süre zarfında birbirinde ilginç işler yapmıştır. Hızır'ın yaptığı işler zahiren bakıldığında mantık dışı gözükmektedir. Hatta gemiyi delmesi ve gulamı öldürmesi zahirî planda tam bir merhametsizlik olarak değerlendirilebilir. Fakat onun bu garip işlerini anlamlandırmaya yardımcı olan *rahmet* kavramıdır. Kıssada iki ayette <sup>50</sup> رَحْمَةً ve bir ayette de üç yerde geçen şekilde toplam <sup>51</sup> رُحْمًا rahmet kavramı kıssanın temel kavramlarından biridir. Çünkü Hızır'ın işlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi rahmet kavramıyla irtibatlandırıldığı zaman mümkün olabilmektedir.

#### 3. 1. Hızır'ın Rahmet Sıfatı

"Kullarımızdan bir kul buldular ki ona tarafımızdan bir rahmet vermiştik ve katımızdan bir ilim öğretmiştik."<sup>52</sup> ayetine göre Hızır'ın üç sıfatı vardır: Birincisi kulluk; ikincisi ilm-i ledün ve üçüncüsü de rahmettir. Yani Hızır Allah'a hakiki manada kul olduğu için kendisine mevhibe-i ilâhî olarak ilim ve rahmet verilmiştir. Dolayısıyla ile rahmet arasında i Hızırayet <sup>53</sup> اَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا doğrudan bir irtibata işaret etmektedir.

Hızır'a verilen *rahmet*'in niteliği hususunda farklı fikirler ileriye sürülmüştür. Müfessirlerin çoğu Hızır'a verilen rahmetin vahiy ve nübüvvet ile alakalı olduğunda müttefiktir. Yazır da müfessirlerin çoğunun ayetteki *rahmet*'i vahiy ve nübüvvet olarak tefsir ettiğini belirtmektedir ki kendisi de aynı fikirdedir.<sup>54</sup> Meselâ; Kurtubî (öl. 671/1273) rahmeti nübüvvet olarak değerlendirir.<sup>55</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144), o zata verilen rahmet ile kast edilenin vahiy ve nübüvvet olduğunu söyler.<sup>56</sup> Ebussuûd (öl. 982/1574) da Hızır'a ihsan edilen *rahmet*'i *vahiy ve peygamberlik* olarak tefsir etmiştir.<sup>57</sup> İbn Acîbe'ye (öl. 1224/1809) göre de rahmet kelimesinin ayette kapalı (nekre) gelmesi ve Allah'ın zatına izafesi nübüvveti işaret etmektedir.<sup>58</sup>

Râzî'ye (öl. 606/1210) göre âlimlerin çoğu Hızır'ın peygamber olduğunu kabul etmekte ve bunun için şu delilleri ileri sürmektedir: Hızır'la ilgili ayette *rahmet* ile kast edilenin nübüvvet

<sup>47</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3226.

<sup>48</sup> Tâhâ, 20/12; en-Nâziât, 79/16.

<sup>49</sup> Tâhâ, 20/12.

<sup>50</sup> el-Kehf, 18/64- 82.

<sup>51</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>52</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>53</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>54</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3260.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l-Kur'ân*, çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2000), 11/ 66.

<sup>56</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998/1418), 3/598.

<sup>57</sup> Ebussuûd Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-Selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî (Kahire: Ezher Üniversitesi Yayınları, 1347/1928), 3/259.

<sup>58</sup> İbn Acîbe el-Hasenî, *Bahrü'l-medîd*, çev. Dilaver Cebeci (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012), 5/412.

olduğunun delili “Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar?”<sup>59</sup> ayeti ile “Rabbinden bir rahmet olan bu kitabın sana ilkâ edilmesini beklemiyordun!”<sup>60</sup> ayetleridir. Çünkü bu ayetlerde rahmet kelimesiyle nübüvvet kast edilmiştir.

Rahmeti nübüvvet olarak kabul edenler dolayısıyla Hızır’ın nebi olduğunu da kabul etmiş demektir. Fakat bu noktada şu akla gelmektedir: Acaba Kur’ân’da zikredilen her rahmetle nübüvvet mi kast edilmiştir? Konuya ilişkin müfessirlerin farklı düşündükleri görülmektedir. Râzî tefsirinde bir taraftan rahmeti nübüvvet olarak telakki edenlerin dayandığı ayetleri dile getirirken diğer taraftan da Kur’ân’da bahsedilen her rahmetin nübüvvet anlamına gelemeyeceğine işaret eder.<sup>61</sup>

Bursevî’nin nakline göre İmam Müslim (öl. 261/875) de bu noktaya dikkat çekmiştir. Ona göre nübüvvet bir rahmettir. Fakat bu her rahmetin bir nübüvvet olmasını gerektirmez. Eğer bu ayette rahmet ile kast edilen nübüvvet değilse Hızır’a verilen *uzun ömür* kast edilmektedir.<sup>62</sup>

Eğer rahmet ile kast edilen nübüvvetse onun nebi olduğunu elbette kabul etmek gerekir. Fakat bu görüldüğü gibi ihtilafı bir konudur. Tercih edilen görüş (özellikle sufiler tarafından) onun salih bir kul (*yani velî*) olduğudur. Çünkü ayetlerde geçen her rahmet kelimesiyle nübüvvet kast edilmez.<sup>63</sup> Râzî’nin de dediği gibi nübüvvet bir rahmettir fakat her rahmet nübüvvet değildir.<sup>64</sup>

Sufilerin bir kısmı Hızır’ın velî olma ihtimalini ön plana çıkardıkları için rahmeti nübüvvetin hâricindeki bazı nimetlere nispet etmişlerdir. Meselâ, Necmeddîn-i Kübrâ’ya (öl. 618/1221) göre ona rahmet verilmesi Allah’ın sıfatlarının nurlarından ilâhî feyzi vasıtasız bir şekilde almaya kabiliyetli kılınması demektir.<sup>65</sup>

Bu noktada Hızır’a verilen rahmetin kaynağı üzerinde de durmak gerekir. Çünkü Râzî’nin tefsirinde ifade ettiği gibi rahmetin nübüvvet manasında kullanıldığı ve rahmetin nübüvvet olduğunu kabul edenlerin delil olarak sunduğu iki ayetteki *rahmet* kelimesi <sup>66</sup> رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّكَ ve <sup>67</sup> رَحْمَتُ رَبِّكَ Allah’ın Rab sıfatına nispet edilmiştir. Fakat Hızır’a verilen rahmeti kast eden ayetteyse رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِنَا ifadesiyle rahmet, Allah’ın sıfatına değil zatına nispet edilmiştir. Hızır’a verilen rahmetin kaynağı olarak zikredilen *عِنْدَ* kelimesi bir isimdir ki hissî ve manevî olarak yakınlığa ve huzura işaret eder. Türkçede *katında* ile Farsçada *nezd* ile tabir olunur.<sup>68</sup> Ahmet Avni Konuk (öl. 1938) da *Fusûs Şerh’inde* rahmeti izah ederken ikiye ayırır: Biri *rahmet-i zatiye* diğeri ise *rahmet-i sıfatiye*’dir.<sup>69</sup> Dolayısıyla Hızır’a verilen rahmetin Allah’ın sıfatlarıyla değil de doğrudan zatiyle alakalı olduğu söylenebilir. Ayrıca Hızır’ın yaptığı üç işin arka planında Allah’ın rahmetini kullarına ulaştırma hikmetinin yattığı düşünülebilir. Şimdi Hızır’ın işlerini sırasıyla ele alıp bu işlerin rahmet ile bağlantısını açıklamaya çalışalım.

### 3. 2. Hızır’ın Rahmet Sıfatına Binaen Gemiye Delmesi

Hızır, Mûsâ ve Hızır iki denizin birleştiği yerde buluşup aralarında sözleştikten sonra *deniz kıyısında*<sup>70</sup> birlikte “*yürüdüler*.”<sup>71</sup> Yanlarından bir gemi geçiyordu. Binmek istediklerini söyleyince gemi sahipleri Hızır’ı tanıdıkları için onları ücretsiz gemiye aldılar.<sup>72</sup> “*Nihayet gemiye bindikleri*

<sup>59</sup> ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>60</sup> el-Kasas, 28/86.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981), 21/149.

<sup>62</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/463.

<sup>63</sup> Vehbe Zühaylî, *Tefsîrü’l-münîr*; çev. Hamdi Arslan ve diğerleri (İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2005), 8/259.

<sup>64</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/149.

<sup>65</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/464.

<sup>66</sup> el-Kasas, 28/86.

<sup>67</sup> ez-Zuhruf, 43/32.

<sup>68</sup> Âsım, *el-Okyânûsu’l-basît fi tercemeti’l-kâmûsi’l-muhît*, 2/1521.

<sup>69</sup> Konuk, *Fusûsü’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 1/633.

<sup>70</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-münîr*, 8/252.

<sup>71</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>72</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 5/422; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/69; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/600.

*zaman*<sup>73</sup> gemi denizin ortasında giderken Hızır, gemidekilerin haberi olmadan<sup>74</sup> denize bakan taraftan iki tahta sökerek<sup>75</sup> “*gemiye deldi*.”<sup>76</sup> Hızır’ın gemiyi delmesindeki maksadı batırmak değil geminin kusurunun dış taraftan görülmesini sağlayarak melik tarafından gasp edilmesine engel olmaktadır. Neticede geminin batmamasından bu niyet anlaşılmalıdır.

Söz verdiği hâlde sabırsızlığı nedeniyle sözünü unutan *Mûsâ* “*Gemidekileri boğmak için mi onu deldin? Gerçekten tehlikeli bir iş yaptın!*”<sup>77</sup> diyerek Hızır’ı kınadı. Çünkü gemide çok sayıda yolcu vardı.<sup>78</sup> Bu itiraz üzerine Hızır ona sözünü hatırlatınca “*Unuttuğum şey için beni kınama ve işimde bana bir zorluk çıkarma!*”<sup>79</sup> diyerek ahbine sadık kalamadığı için mazeret beyan etti.

Hızır daha sonra Hz. Mûsâ’dan ayrılırken gemiyi niçin deldiğini şöyle açıkladı: “*Gemiye gelince, o denizde çalışan miskinlerindi. Onların arkasında bütün gemileri gasp eden bir melik olduğu için onu hasarlı kılmak istedim!*”<sup>80</sup>

Geminin sâhibi olan on yoksul kardeşin melikin gaspından haberleri olmadığı gibi,<sup>81</sup> bu gaspı engelleyecek güçleri de yoktu.<sup>82</sup> Hızır’ın tedbiri sâyesinde miskinlerin denizin ortasındaki gemisi zalimin elinden kurtuldu. Gemiye gasp edecek kişi ondaki hasarı görünce ilişmeden çekip gitti.<sup>83</sup> Aslında Hızır’ın bu fiilinin zahiri tahrip, batım ise tamirdi.<sup>84</sup>

### 3. 2. 1. Sandıktaki Nil Yolculuğuna Mukabil Gemideki Deniz Yolculuğu

Hızır, Hz. Mûsâ’nın gözü önünde bindikleri gemiyi hasarlı hâle getirdi ki bu işin zahiri helâk ve bâtını melikin gaspından necattır. Hızır bunu Hz. Mûsâ’nın küçük bir sandık içinde Nil’e anası tarafından bırakılmasına kinaye olarak yapmıştır. Çünkü anasının yaptığı bu işin Hz. Mûsâ açısından zahiri helaktır. Zira bir yeni doğan bir çocuğu sandık içine koyup denize bırakarak kendi hâline terk etmek görünüşe göre helaktır. Fakat bu işin içyüzü Hz. Mûsâ için aslında kurtuluştur.<sup>85</sup> Sofyalı Bâlî Efendi (öl. 960/1553) de aynı bağlantıya işaret etmekte ve geminin delinmesinin Hz. Mûsâ’nın annesinin onu Nil’e bırakmasının veya Firavun ve avanesini denizde boğulmasının bir benzeri<sup>86</sup> olduğunu vurgulamaktadır. Bu olayın zahirindeki sıkıntısına ve bâtınındaki hikmetine şahit olan Hz. Mûsâ’ya denildi ki:

“Ey Mûsâ, sen, sefinedekiler boğulacak zannıyla itiraz ediyorsun. Madem öyle, sen bebekken annen tarafından bir tabut içinde suya atıldığın zaman senin tedbirin neydi? Seni o durumda boğulmaktan (ve sürüngenlere yem olmaktan) kim korudu?<sup>87</sup> Bak bir gemide olmadığın hâlde boğulmadın.”<sup>88</sup>

Şemseddin Sivâsî (öl. 1006/1597), geminin batacağından ve yolcuların helâk olacağından endişe eden Hz. Mûsâ’ya Hızır’ın “Yâ İbn-i İmrân, annen seni sandığa koyup Nil deryasına

<sup>73</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>74</sup> Mehmed Vehbi, *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1977), 8/3156.

<sup>75</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/481.

<sup>76</sup> el-Kehf, 18/71.

<sup>77</sup> el-Kehf, 18/71

<sup>78</sup> Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan ve Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2017), 13/508.

<sup>79</sup> el-Kehf, 18/73.

<sup>80</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>81</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/606.

<sup>82</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/496.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/94.

<sup>84</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/498.

<sup>85</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1315; Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 12/214.

<sup>86</sup> Celil Kiraz, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 272.

<sup>87</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/433; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/90.

<sup>88</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/492.

biraktığında, Rabbin seni koruduğu için boğulmadın. Şimdi neden korkarsın ki Allah gemidekileri korumaya kâdir değil midir? <sup>89</sup> dediğini nakleder.

### 3. 2. 2. Geminin Delinmesindeki Üç Rahmet

Hızır'ın gemiyi delmesinde üç rahmet gizlidir: Birinci rahmet geminin sahibi olan miskinler içindir. Gemi Hızır tarafından hasarlı hâle getirilince kralın askerleri tarafından beğenilmemiş ve gasp edilmediği için de miskinlerin rızık kapısı olmaya devam etmiştir. İkinci rahmet halkına zulmeden kral içindir. Hasarlı olduğu için gasp edilmeyen gemiden dolayı da kralın amel defterine bir gasp günahı eksik yazılmıştır. Üçüncü rahmet de bundan yıllar önce annesi tarafından bir sandık içinde Nil'e bırakılan Hz. Mûsâ içindir. Gaspçı kralın hâkim olduğu deryalarda birkaç miskin ve zavallının gemilerinin ilâhî bir tasarrufla nasıl korunduğunu gören Hz. Mûsâ'nın, Nil'in azgın sularında ve timsahlarla dolu vahşî ortamında sandık içinde küçük bir çocuğun nasıl hayatta kalabildiğini daha iyi anladığı ve kendi geçmişi ile alakalı idrakinin daha da berrak hâle geldiği düşünülebilir.

### 3. 3. Hızır'ın, Rahmet Sıfatına Binaen Gulamı Öldürmesi

Hz. Mûsâ ve Hızır, beraberce gemiden inip sahilde yürüdüler.<sup>90</sup> Uğradıkları bir kasabanın dışında "bir gulama rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. (Mûsâ) dedi ki: "Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın mı katlettin? Gerçekten sen çirkin bir şey yaptın!"<sup>91</sup> Hızır'ın bu fiili Hz. Mûsâ'nın nazarında birincisinden daha kötü ve çirkindi. Çünkü önceki işi geminin yan tarafında açtığı deliğin kapatılması telafi edilebilirdi ama ölümün telafisi mümkün değildi.<sup>92</sup>

Sivâsî'nin dediği gibi Hızır "Bir çocuğu gördüğü anda hemen öldürdü. Ama çocuk sabi miydi günahkâr mıydı, kâfir miydi Müslüman mıydı, küçük müydü büyük müydü; olay ne şekilde gerçekleşmişti? Bunların hiçbirini Hazret-i Kur'ân açıklamamıştır."<sup>93</sup> Bu bakımdan gulamın yaşı meselesi açık ve net değildir. "Müfessirlerin çoğuna göre çocuk küçüktü ve bulûğa yani günah işleme çağına ulaşmamıştı." diyen Bursevî ayette gulam için kullanılan زَكِيَّةٌ sıfatının aslında çocuğun büyük olduğuna delâlet ettiğini söylemektedir.<sup>94</sup>

Müfessirlerin nakline göre âlimler arasında lafzı farklı şekilde okuyanlar da olmuştur. Meselâ; Nâfi, İbn Kesîr ve Ebû Amr lafzı *zâkiyeten* şeklinde; diğer ulema *zekiyyeten* şeklinde okumuştur. Ebû Amr'a göre bu iki kiraat farkı anlamı da farklılaştırır. Şöyle ki *zâkiye* hiç günaha düşmeyen manasına gelirken *zekiyye* günaha düşüp akabinde tevbe eden anlamındadır.<sup>95</sup>

Cumhurun çocuğun henüz baliğ olmadığına hükmettiğini ifade eden Kurtubî iki sebepten dolayı çocuğun baliğ olamayacağını belirtir: Birincisi Hz. Mûsâ'nın itiraz şeklidir. O itiraz ederken çocuk için نَفْسٌ زَكِيَّةٌ (hiç günah işlememiş tertemiz bir can) tabirini kullanmıştır ki bu ifade çocuğun baliğ olmayacağını işaretidir. İkincisi de غلاماً kelimesi gereği çocuğun baliğ olmaması gerekir. Çünkü baliğ olmamış erkek çocuğa gulam denir.<sup>96</sup> Kurtubî bu değerlendirmeyi yapmakla beraber *gulam*'ın "karşı cinsle fazlasıyla şehvet ve düşkünlük duymak" manasına gelen *iğtilam* ile aynı kökten türediğini söylemeyi de ihmal etmez.<sup>97</sup>

Râzî de ayette çocuk için kullanılan *gulam* kelimesinin *iğtilam*'dan geldiğini, fakat bununla beraber *küçük çocuk* anlamı da taşıdığını söyler. Ona göre gulam tabiri her ne kadar büyükler için

<sup>89</sup> Şemseddin Sivâsî, *Nakdül-hâtır*, haz. Recep Toparlı- Durmuş Arslan (İstanbul: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017), 358.

<sup>90</sup> Zühaylî, *Tefsîrül-münîr*, 8/254.

<sup>91</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>92</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/487.

<sup>93</sup> Sivâsî, *Nakdül-hâtır*, 243.

<sup>94</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/485

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/72; Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/485; Sivâsî, *Nakdül-hâtır*, 242.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/73.

<sup>97</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/74.

kullanılsa da küçüklere itlakı daha münasiptir. Râzî kelimenin lügat manasını değerlendirdikten sonra bir de Hz. Mûsâ'nın ayetteki *"diğer bir can karşılığı olmaksızın"*<sup>98</sup> ifadesi üzerinden bir değerlendirme yaparak "Allah'ın bu ifadesi sabiden çok balığ olmasına daha uygun düşer. Zira sabi birini öldürse dahi (kısas yapılarak) öldürülmez."<sup>99</sup> diyerek ayetteki ifadeye göre çocuğun balığ olma ihtimalinin yüksek olduğunu ima eder. Yani "Gulam kısas çağına ulaşmamış olsaydı Hz. Mûsâ o sözü söylemezdi." demek istemektedir.

Zemahşerî'ye göre Hz. Mûsâ'nın çocuğu *zekiyyeten* lafzıyla nitelemesi ya onun hiçbir günahını görmediğinden veya çocuk günah işleme çağına gelmediğindedir.<sup>100</sup> Yazır, gulam kelimesinin bulûğ çağını geçen gençler için de kullanılabileceğini ifade etmekle beraber "Gulam tabiri ekseriya bulûğa ermeyenlerde şayi olduğu için çoğunluk bunun henüz balığ olmamış bir çocuk olduğunu kabul etmişlerdir."<sup>101</sup> demektedir.

Hâsılı; bize göre gulam henüz balığ olmamıştır. Bunu gulam kelimesinin kıssadaki diğer kullanım şekli desteklemektedir. Öldürülen çocuk için kullanılan *غلام* kelimesi, aynı kıssada duvarın altındaki hazinenin varisi olan yetimler için de aktadır. Ve bu şekilde kullanılm *غلامين يتيمين*<sup>102</sup> yetimler henüz balığ olmamıştır. Çünkü Hızır duvarı doğrultma sebebini açıklarken bu yetimler için *"ikisi büyüyüp, balığ olsunlar ve olgunluk çağına ulaşınsınlar"* ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla aynı kıssada geçen *غلامين يتيمين* nasıl ki henüz balığ olmamışsa Hızır'ın öldürdüğü gulamın da henüz balığ olmadığı düşünülebilir.

### 3. 3. 1. Gulamın Öldürülmesinin Sebebi

Hızır, ayrılacakları zaman gulamı öldürmesinin sebebini şöyle açıkladı: *"Gulama gelince, onun ebeveyni mümindî; Gulamın onları tuğyana ve küfre düşürmesinden korktuk. İstedik ki Rableri, merhamet ve tezkiye yönünden ondan daha hayırlısını versin."*<sup>103</sup> Hızır burada öldürdüğü çocuğun yerine Allah'ın o ebeveyne ihsan edeceği çocuk ile rahmet arasında bağlantı kurmakta ve doğacak çocuğun ölene kıyasla *أقرب رحماً* yani *"rahmete daha yakın"* olacağını haber vermektedir. Bu durumda Hızır'ın öldürdüğü çocuk merhametsiz demektir.

Gulamın ebeveyni Allah'ın birliğini ikrar eden tevhit ehli kimselerdi.<sup>104</sup> Çocuk çok zarif,<sup>105</sup> akranlarından daha bir güzel<sup>106</sup> ve sevimli<sup>107</sup> olduğu için ebeveynin aşırı muhabbetten dolayı çocuklarına itaat etmelerinden korktuk, yani bunu kerih gördük.<sup>108</sup>

Kurtubî'nin nakline göre ayette geçen *فخشينا (Endişe ettik, korktuk!)* lafzını Taberî, İbn Abbas, Übey b. Ka'b gibi âlimler *"Bildik!"* şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>109</sup> Zemahşerî ise bunun *فكرهنا* yani *"Kerih gördük!"* anlamında olabileceğini söyler.<sup>110</sup> İbn Acîbe de ayete "Biz o çocuğun ebeveynini azgınlık ve inkâr ile kuşatmasını hoş bulmadık!"<sup>111</sup> şeklinde tefsir etmiştir.

Hz. Peygamber *"Hızır'ın öldürdüğü çocuk kâfir tabiatlıydı."*<sup>112</sup> buyurmuştur. Nevevî (öl. 676/1277) çocuğun durumuna açıklık getirmek için "Şayet bu çocuk bulûğa ulaşırdı kâfir olacaktı."

<sup>98</sup> el-Kehf, 18/74.

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/156.

<sup>100</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/601.

<sup>101</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3265.

<sup>102</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>103</sup> el-Kehf, 18/80-81.

<sup>104</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/500.

<sup>105</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, sad. Mehmet Karadeniz, (İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1995), 4/105.

<sup>106</sup> Zühaylî, *Tefsîrü'l-münîr*, 8/253.

<sup>107</sup> Said Havvâ, *el-Esas fi't-tefsir*; çev. Mehmet Beşir Eryarsoy (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990), 8/378.

<sup>108</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/430; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/607.

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/95.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/607.

<sup>111</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/430.

<sup>112</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr. Şaban Kurt (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Enbiyâ", 27; Ebu'l-Hüseyin Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki (İstanbul: Çağrı Yayınları,



demidir.<sup>113</sup> Râzî çocuğun ebeveynine karşı durumu ifade eden “Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk!”<sup>114</sup> ayetiyle alakalı şu iki yorumda bulunur: “Birincisi; ebeveyni, çocuğu sevdiği için kötü işlerini onaylamak zorunda kalıyor ve onu müdafaa etme ihtiyacı duyuyordu. İkincisi (veya) o çocuk ebeveynine zorbalığın ve kâfirlerin davrandığı gibi davranıyordu.”<sup>115</sup>

Nitekim Râzî, ayetin devamındaki “*Rablerinin merhamet ve tezkiye yönünden ondan daha hayırlısını vermesini istedik!*” ifadesini şöyle yorumlamıştır: “Buna bedel ihsan edilen o çocuk ana babasına karşı daha şefkatli ve merhametli olur.”<sup>116</sup>

Bu işte Hızır çocuğun ebeveyni için endişe etmişti. Allah çocuğun hâlini kendisine bildirmiş ve (Hz. Mûsâ’ya gizli olan) bu sırta onu muttali etmişti.<sup>117</sup> Eğer gulam yaşasaydı hayatı ebeveyninin dininin bozulmasına sebep olacaktı. Hâlbuki ölümü onun için de hayırlıydı. Çünkü o uzun ömür sürseydi zorbalığın zirvesine ulaşacaktı.<sup>118</sup>

Zühaylî’ye göre “*Erkek çocuğa gelince...*” ifadesinde *kâfir* lafzı hafzedilmiştir. Çünkü ayetinde devamında zikredilen “*Ana babası imanlı kimselerdi.*” ifadesi buna delildir.<sup>119</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî (1930-2021) de gulamın kâfir ve fâcir tabiatlı olduğunu söylemektedir.<sup>120</sup> Yazır gulamın küçük veya büyük olma ihtimalinin her ikisini de göz önünde bulundurarak bu konuda şöyle bir yorum yapmaktadır:

“Yani gulam dışarıdan görüldüğü gibi masum değildi. Bulûğa ermiş ve azmış bir kâfirdi. Ebeveynini de küfrü ve isyanı ile etkilemek üzereydi. Ya da daha günahsız ise de öyle küfür ve isyana meyli vardı ki hayatta kalırsa gelecekte ebeveynini bile azıtacak, onları da küfre sevk edecekti. Hâlbuki o ebeveynin imanlarındaki ihlas Allah tarafından böyle bir kötülükten korunmaya layıktı ve gulamın henüz günahsız iken vefatı hepsi için hayırlıydı.”<sup>121</sup>

Kurtubî’nin de ifade ettiği gibi çocuk kâfir tabiatlıdır.<sup>122</sup> “*Gulama gelince, ebeveyni inanmış insanlardı. Onları tuğyana ve küfre sürüklemesinden korktuk. Böylece, Rablerinin onlara, bu gulamın yerine daha hayırlı ve daha merhametlisini vermesini istedik.*” öldürdüğü Hızır’ın leri ışığında ayet<sup>123</sup> gulamın ana babasını tuğyana ve küfre sürükleyecek bir karaktere sahip olduğu; ayrıca nefis yani fitrat temizliği yönünden hayırsız ve merhamet yönünden de zayıf bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Yani gulam “*Ey iman edenler! Zevcelerinizden ve evlatlarınızdan size düşman olabilecekler vardır. Onlardan sakının!*”<sup>124</sup> ayetinde ifade edildiği gibi gelecekte ebeveynine düşmanlık yapabilecek tıynetle merhamet mahrumu bir çocuktur.

Müfessirler Hz. Mûsâ’nın yıllar önce Mısır’da bir Kıbtî’yi sehven öldürmesiyle Hızır’ın gulamı öldürmesi arasındaki benzerliğe işaret etmişlerdir. Rivayetlere göre Hızır’ın işine itiraz eden Hz. Mûsâ’ya şöyle denilmiştir:

“Sen, çocuğun öldürülmesine karşı çıkıyorsun. Sen de günahsız olarak Kıbtî’yi öldürmemiş miydin?<sup>125</sup> Onu bir tokatta öldürmüştün ve yaptığını inkâr edip gizlemiştin.<sup>126</sup> Şimdi bu tepkin

---

1401/1981), “Kader”, 29; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, İbrahim Atva, Ahmed Muhammed Şâkir (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1981), “Tefsir”, 19.

<sup>113</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/486.

<sup>114</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/162.

<sup>116</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/162.

<sup>117</sup> Ebussuûd, *İrşâdü’l-aklî’s-selim ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 3/262.

<sup>118</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/502.

<sup>119</sup> Zühaylî, *Tefsîrü’l-münîr*, 8/262.

<sup>120</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’t-tefâsir* (Beyrut: Dâru’l-Kur’âni’l-Kerîm, 1402/1981), 2/201.

<sup>121</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3269.

<sup>122</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/95.

<sup>123</sup> el-Kehf, 18/80-81.

<sup>124</sup> et-Tegâbün, 64/14.

<sup>125</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân* 11/492.

<sup>126</sup> İbn Acîbe, *Bahrü’l-medîd*, 5/433.

neden?"<sup>127</sup> "Hızır dedi ki 'Yâ Mûsâ, sen ol Kıbtî'yi istemeden öldürdüğünde hiç kimse seni kınamamıştı. Şimdi bizi niçin kınarsın?"<sup>128</sup>

### 3. 3. 2. Gulamın Ölümündeki Üç Rahmet

Hızır'ın gulamı öldürmesinde üç rahmet gizlidir: Birincisi gulam için bir rahmettir ki zorbalığın zirvesine ulaşmadan geçici olan bu dünyadan aslî vatanına temiz bir şekilde dönmüştür. İkincisi gulamın ebeveyni için rahmettir: ölen çocukları yerine Allah "*ondan daha temiz ve daha merhametlisini*"<sup>129</sup> vermiştir. Bu olaydaki üçüncü rahmet de Hz. Mûsâ içindir. Bâlî Efendi gulamın öldürülmesinin Hz. Mûsâ'nın Kıbtî'yi öldürmesinin bir benzeri olduğunu söylemektedir.<sup>130</sup> Çünkü Hz. Mûsâ'nın sehven öldürdüğü<sup>131</sup> Kıbtî de Hızır'ın öldürdüğü çocuk gibi kâfir tabiatlıdır. Ayrıca Sıbtîlere zulüm etmektedir. Bazen bir kimse çok miktarda dayak ve kırbaç yediği hâlde ölmeyebilir. Burada Kıbtî'nin bir yumrukta ölmesi Kuşeyrî'ye (öl. 465/1072) göre Allah'ın hüküm ve iradesinin yerine getirilmesidir.<sup>132</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) de söylediği gibi Kıbtî'nin katlinin emri ilâhî olduğunu anlaması için Hızır, Hz. Mûsâ'ya gulamın ölümünü göstermiştir.<sup>133</sup> Hızır, Kıbtî'yi sehven öldürme işinin aslında Hz. Mûsâ'nın farkına varamadığı bir ilhamla vuku bulduğunu anlatmak için çocuğun ölümünü göstermiştir. "*Bunu ben kendiliğimden yapmadım!*"<sup>134</sup> diyerek Kıbtî'nin ölümü gibi çocuğun ölümünün de hakikatte ilâhî bir yönlendirmeye gerçekleştiğini, dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın masum olduğunu ispatlamıştır.<sup>135</sup> Ethem Cebecioğlu'nun ifade ettiği gibi böylece Mısır'da Kıbtî'nin ölümüne sebep olmanın üzüntüsünden kaynaklanan kilitlemenin yani ukdenin pişmanlığı Hızır'ın işini görünce Hz. Mûsâ'nın kalbinden silinmiştir.<sup>136</sup>

### 3. 4. Hızır'ın Rahmet Sıfatına Binaen Duvarı Tamir Etmesi

Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya gösterdiği üçüncü ve son olay duvarın tamiridir. Onun gemiyi delme ve gulamı öldürme olaylarına Hz. Mûsâ itiraz etmişti. Hz. Mûsâ itiraz edince Hızır "*Sana, benimle beraberliğe asla sabredemezsin demedim mi?*" diyerek Hz. Mûsâ'yı ikaz etti. Hz. Mûsâ, "*Eğer bundan sonra sana bir şey hakkında soru sorarsam, artık benimle arkadaşlık etme! Doğrusu, tarafımdan (dilinecek son) özre ulaştın (bu son özür dileyişim!)*"<sup>137</sup> diyerek özür beyan edip Hızır'la yolculuğa devam etme iradesi gösterdi. Hızır da Hz. Mûsâ'daki bu azim ve kararlılığı görünce ikinci özrünü de kabul etti ve yolculuklarına devam ettiler.

"*Yürüdüler. Nihayet bir karye halkına varınca onlardan taam istediler.*"<sup>138</sup> Bu iki server nice gün açlığa müptela olmuşlardı. Ona binaen karye ehlinde yiyecek istediler.<sup>139</sup> "*Zira rivayete göre meclis-be-meclis gezip istediler.*"<sup>140</sup> Kış günlerinde bir akşam vakti girdikleri bu şehirde soğuktan korunmak için mesken de talep ettiler.<sup>141</sup> Şehirli onlara yiyecek vermedikleri gibi onları misafir etmekten de kaçındılar.

<sup>127</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/90.

<sup>128</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-hâtur*, 358.

<sup>129</sup> el-Kehf, 18/81.

<sup>130</sup> Kiraz, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzedilen Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", 272.

<sup>131</sup> eş-Şuarâ, 26/20.

<sup>132</sup> Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, çev. Mehmet Yalar, (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 4/231.

<sup>133</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1313.

<sup>134</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>135</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 12/214.

<sup>136</sup> Ethem Cebecioğlu, "Niyâzi-i Mısırî'ye Göre Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 77.

<sup>137</sup> el-Kehf, 18/76.

<sup>138</sup> el-Kehf, 18/77.

<sup>139</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-hâtur*, 303.

<sup>140</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-hâtur*, 306.

<sup>141</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-hâtur*, 316.

Yazır'a göre ayette karye ehlinin iki defa zikredilmesiyle birinde karyenin yöneticileri, diğerinde ise karye halkı kast edilmiş olmalıdır. Dolayısıyla ehl-i karye havâsıyla ve avamıyla öyle alçak kimselerdi ki gurbete düşmüş iki kişiyi misafir etmekten kaçındılar.<sup>142</sup> Hz. Mûsâ ve Hızır çok zor durumdaydı ve yemeğe ihtiyaçları vardı. İhtiyaçları ziyade olduğundan dilencilığe başvurmuşlardı.<sup>143</sup>

Onlar kendilerine kimse yardım etmeyince şehrin dışında kaldılar. Sabahleyin erkenden yola koyulduklarında şehrin kenarında bir tarafa meyletmiş<sup>144</sup> ve insanlar için tehlike oluşturan<sup>145</sup> *"yıkılmaya meyilli bir duvar buldular. Hemen onu doğrulttu."*<sup>146</sup>

Yazır'a göre böyle bir memlekette yıkılmamış bir duvarı yıkıp yeniden yapmaya kalkışmak dikkati çekeceğinden Hızır'ın bu doğrultması elini meshetmesiyle harikulâde bir şekilde gerçekleşmiştir. Yazır *"Filvaki nebilerin hâline ve kıssanın ahvâline yakışan da budur."*<sup>147</sup> diyerek duvarı doğrultma işinin niçin harikulâde bir şekilde yapılmış olması gerektiğini açıklamaktadır. Yani kıssada öyle çok olağanüstü olay vardır ki Hızır'ın duvarı doğrultmasının da böyle olağanüstü olmasına şaşmamak gerekir.

Hızır, duvarı tamir edince Hz. Mûsâ (beşeriyet icabı açlıktan veya cimri insanlara olan gazabından dolayı) Hızır'ın yaptığı işi lüzumsuz görerek<sup>148</sup> *"Dileseydin elbette buna karşı bir ücret alabilirdin!"*<sup>149</sup> dedi. Bunu itiraz olarak değil teklif suretinde söylemişti.<sup>150</sup> Bu sözüyle Hızır'ın fuzulî bir iş yapmış olduğunu ima etti.<sup>151</sup>

Ebussuûd, Hz. Mûsâ'nın bu sözünden maksadının ya Hızır'ı ücret almaya teşvik etmek ya da lüzumsuz bir işle işgalini tariz etmek olduğunu belirtmektedir.<sup>152</sup> İbn Acîbe de aynı kanaattedir. Muhtemelen Hz. Mûsâ taleplerinin kabul görmediği ve muhtaç oldukları böyle bir zamanda bu işle uğraşmayı faydasız görmüş ve bu yüzden sabredememiştir.<sup>153</sup>

#### 3. 4. 1. Hızır'ın Duvarı Tamir Etmesinin Sebebi

Hz. Mûsâ'nın bu tarizinden sonra Hızır onunla yolları ayırdı. Ayrılmadan önce duvarı düzeltmesini şöyle izah etti: *"Duvara gelince, şehirdeki iki yetim gulama aitti; altında onların hazinesi vardı. Babaları ise salih biriydi. Rabbin istedi ki o iki gulam rüşde ersinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar."*<sup>154</sup>

Zemaşerî duvarın altındaki hazinenin mahiyeti konusunda ihtilaf edildiğini, hazineden kastın altın ve gümüş eşyalar veya üzerinde muhtelif nasihatler yazılmış altın bir levha ya da içinde ilim bulunan bir takım sayfalar olduğunu söylemiştir.<sup>155</sup> Zemaşerî bu görüşleri zikrettikten sonra *"(Kelimenin) zahirine bakıldığında (kenz) onun mal olduğu anlaşılmaktadır."*<sup>156</sup> demeyi de ihmal etmemektedir.

Hızır'ın hazineyi koruma konusundaki bütün gayreti çocukların ana babalarının sâlih kimseler olmasından dolayıdır. Bunda da Allah'ın dostlarının zürriyetini koruyacağına dair bir delil vardır.<sup>157</sup>

<sup>142</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3267.

<sup>143</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/606.

<sup>144</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/491.

<sup>145</sup> Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 13/508.

<sup>146</sup> el-Kehf, 18/77.

<sup>147</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3268.

<sup>148</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/425.

<sup>149</sup> el-Kehf, 18/78.

<sup>150</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 11/89.

<sup>151</sup> Ali b. Yahya es-Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, çev. Ali Kara, (İstanbul: Basın Yayın Matbaacılık, tarihsiz), 4/163.

<sup>152</sup> Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3/261.

<sup>153</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/425;

<sup>154</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>155</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/608.

<sup>156</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 3/609.

<sup>157</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd*, 5/431.

"O, bütün sâlihlere velilik eder."<sup>158</sup> ayeti İbn Acîbe'nin bu sözlerini desteklemektedir. Yazır da iki yetimin üzerine Allah'ın rahmetinin zuhur etmesini sadece çocukların yetim olmasına bağlamaz. Aynı zamanda babalarının sâlih olmasına da bağlar.<sup>159</sup>

Sofyalı Bâlî'ye göre Hızır'ın duvarı ücretsiz onarması, Hz. Mûsâ'nın Hz. Şuayb'ın kızları için ücret talep etmeden koyunlarını sulaması olayına benzemektedir.<sup>160</sup> Hz. Mûsâ, Hızır'ın duvarı ücretsiz bir şekilde doğrultmasını fuzulî görüp hoş bulmayınca kendisine denildi ki:

"Sen Şuayb'ın davalarını ücretsiz suladığını unuttun mu?<sup>161</sup> Sen de Şuayb'ın kızlarının koyunlarını sulamak için kuyunun üzerindeki taşı kaldırırken herhangi bir ücret almamıştın. Peki, onu sen (şimdi ki gibi açıklıktan yougun düşmüş olduğun hâlde) niçin ücretsiz kaldırmıştın?<sup>162</sup> Şimdi bana niçin itiraz ediyorsun?<sup>163</sup>" Hızır dedi ki, 'Yâ İbn-i İmrân, sen sıkıntılı bir zamanda ve gayet ihtiyaç hâlinde Şuayb'ın kızlarının davasını suladın ve ücret almadın! Şimdi sana ne oldu ki ben yetimlerin duvarını Allah'ın emri ile ikame ettiğim halde beni ücret almaya teşvik ediyorsun?'<sup>164</sup>

### 3. 4. 2. Duvarın Tamirindeki Üç Rahmet

Hızır'ın duvarı ikame etmesinde üç rahmet gizlidir: Birinci rahmet iki yetim içindir. Bu rahmet de onların yetişkinlik çağına ulaştıklarında cimri halktan merhamet dilenmek zorunda kalmamalarıdır. Hızır'ın tasarrufuyla duvarın ömrü yetimlerin rüşde erecekleri çağa kadar uzamış ve böylece altındaki hazine halkın yağmasından kurtularak yetimlere kalmıştır. İkinci rahmet şehir halkı içindir. Hızır duvarı ikame edince, altında gömülü olan hazine ortaya çıkmamış ve böylece zaten cimrilikte nam yapan şehir halkı bir de yetim malı yeme günahına dalmamıştır. Üçüncü rahmet de Hz. Mûsâ içindir. Hızır'ın gösterdiği üçüncü ve son olayda tamir edilen duvarın afakta olmakla beraber aynı zamanda enfüste yani Hz. Mûsâ'nın içinde olduğu söylenebilir. Kıbtî'yi sehven öldürdüğü gün Hz. Mûsâ'nın gönlündeki duvar yıkılmıştı. Bu duvar yıllar sonra Hızır'ın eliyle bir lahzada doğrultulmuştur.

Hâsil-ı kelâm; "Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır; ümmü'l-kitâb onun katındadır."<sup>165</sup> ayeti çerçevesinde değerlendirilmesi gereken Hızır'ın işlerinin üçü de *rahmet* kavramıyla doğrudan alakalıdır. Hızır'a verilen rahmet sıfatı onun fiillerine de aksetmektedir. Hızır'ın yaptığı işlerin özünde mahlûkata rahmet (*esirgeme, koruma, şefkat*) hikmeti yatmaktadır. Yani zahiren büyük bir merhametsizlik gibi görünen Hızır'ın işleri aslında nihayetsiz bir merhameti içermektedir. Kuşeyrî'nin ifade ettiği gibi Hızır kendisine bahşedilen rahmet sıfatı ile hem rahmet edilen hem de Allah'ın kullarına merhamet eden biri olmaktadır.<sup>166</sup> İbn Acîbe de "Ben bunları kendi görüşüme göre yapmadım!"<sup>167</sup> ayetini "Ey Mûsâ, gördüğün bu işleri onlara Allah tarafından bir rahmet olarak yaptım!"<sup>168</sup> şeklinde tefsir etmektedir. Sevim Arslan'nın değindiği gibi Hızır sebepler zincirinin bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Zulüm ve adaletsizlik ise insanların görünen sebeplere göre verdiği hükümdür. Zira ayette "Allah kullarına zulmetmez!"<sup>169</sup> buyurulmuştur.<sup>170</sup> Dolayısıyla Hızır'ın işlerinin akıbeti hep rahmet olmuştur.

<sup>158</sup> el-A'râf, 7/196.

<sup>159</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3270.

<sup>160</sup> Kiraz, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzededen Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", 272.

<sup>161</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân* 11/492.

<sup>162</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/433; Kurtubî, *el-Câmi*, 11/90.

<sup>163</sup> Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/1329.

<sup>164</sup> Sivâsî, *Nakdü'l-hâtır*, 358.

<sup>165</sup> er-Ra'd, 13/39.

<sup>166</sup> Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 3/405.

<sup>167</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>168</sup> İbn Acîbe, *Bahrü'l-medîd*, 5/432.

<sup>169</sup> Âl-i İmrân, 3/117.

<sup>170</sup> Sevim Arslan, "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri* 24 (Temmuz - Aralık 2018), 167.

Bu kıssada rahmetten, Hızır'a verilen manevi bir nimet olarak bahsedilir. Hızır'ın işlerinin arka planındaki saik rahmettir. Geminin delinmesi, gulamın öldürülmesi ve duvarın ikamesi *rahmet* ile doğrudan alakalıdır. Ayrıca Hızır'a verilen rahmetin farik vasfı da onun Allah'ın sıfatlarına değil zatına nispet edilmesidir. Hızır'ın rahmet sıfatı ile ilm-i ledün sıfatı birbiriyle bağlantılıdır. İlm-i ledünde ileri derecede olanlar rahmette de ileri derecededir.<sup>171</sup>

Hızır'ın işleri Allah'ın Rahmân kimliği ile alakalıdır. Çünkü onun işlerinin neticesindeki rahmetten sadece inananlar değil muhtemelen inanmayanlar da istifade etmektedir. Onun tasarrufları hem Müslümanların hem de Müslüman olmayanların üzerinde vuku bulmaktadır. Çünkü öldürülen gulamın ebeveyni için mümin<sup>172</sup> lafzı ve yetimlerin babası için de sâlih<sup>173</sup> lafzı kullanılır. Bu iki kelime dinî birer statü olarak kabul edilebilir. Ama gemi sahipleri için sosyal statü bildiren mesâkin<sup>174</sup> (fakir, yoksul) kelimesi kullanılmıştır. Bu durumda kıssada, Hızır vesilesiyle rahmete muhatap olanların bazılarının dinî kimliğinin bazılarının ise sosyal statüsünün ön plana çıkarılmıştır. Demek ki Hızır'ın iki işinde muhataplarının dinî kimliği etkili olurken, bir işinde muhataplarının dinî kimliği değil sosyal statü bakımından muhtaçlık durumları etkili olmuştur. Bu durumda Hızır'ın işlerinin Rahmân ismine râci olduğu söylenebilir.

Sonuçta; Hızır kavimlerine bir rahmet olarak gönderilen peygamberler ve ayette sadık<sup>175</sup> olarak anılan diğer bazı insanlar gibi ilâhî rahmete vesile olan kullardan biridir. Bu meyanda<sup>176</sup> *كونو مع الصادقين* ayetini "Sadıklar vesilesiyle size gelecek olan ilâhî rahmete nail olabilmek için onlarla beraber olun!" şeklinde tefsir etmek de mümkündür. İlâhî rahmete vesile olan kulların en zirvesi ise hiç şüphesiz "*Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik!*"<sup>177</sup> ayetiyle müjdelenen Hz. Peygamber'dir.

#### 4. Zülkarneyn Seddi ile Rahmet Arasındaki Bağlantı

Kehf suresinde anlatılan üçüncü kıssa, lakabı ayette bir sâlih şeklinde geçen ذى القرنين<sup>178</sup> melikin yeryüzünde yaptığı yolculuklarının anlatıldığı Zülkarneyn yani "İki Karn Sahibi" kıssasıdır. Bu kıssa da Ashâb-ı Kehf ve Hızır kıssası gibi tam anlamıyla bir gizemler ve meçhuller kıssasıdır. Zülkarneyn'in kimliği meçhuldür; yaptığı seferlerin mekânı ve zamanı meçhuldür; karşılaştığı kavimlerin ve yeryüzünde fesat çıkarmalarına bir set ile engel olduğu Ye'cüc ve Me'cüc'ün kimliği meçhuldür. Bu bakımdan bunca meçhulün ardına düşmek ve Zülkarneyn'in kimliğini tespitte kalkışmak Yazır'ın da ifade ettiği gibi Kur'ân'ın zevkine muvafık değildir. Bu durumda söylenecek en vasat söz "Zülkarneyn sâlih bir kuldur ki Allah'ı sevmiş Allah da onu sevmiştir."<sup>179</sup> demekten ibarettir.

Zülkarneyn kıssasının bizim açımızdan mühim olan yönü Ashâb-ı Kehf ve Hızır kıssaları ile rahmet paydasında birleşen üçüncü kıssa olmasıdır. Zülkarneyn'in inşa ettiği set de rahmet kavramıyla doğrudan alakalıdır. Onun üçüncü seferinde karşılaştığı "*hiçbir sözü anlamayan*"<sup>180</sup> kavme hitaben söylediği ile setettiği inşasözü, (*Bu, Rabbimden bir rahmettir!*)<sup>181</sup> *هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي* rahmet arasındaki doğrudan irtibata işaret etmektedir.

Allah Zülkarneyn'i yeryüzünde maddî ve manevî iktidar sahibi kılmış ve her şey için muhtaç olduğu her türlü sebebi kendisine bahşetmiştir.<sup>182</sup> Yazır'a göre ona verilen sebep "takip ettiği önemli

<sup>171</sup> Necmettin Şahinler, *Hızır'ın Mûsâ ile Yürümek* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1999), 68.

<sup>172</sup> el-Kehf, 18/80.

<sup>173</sup> el-Kehf, 18/82.

<sup>174</sup> el-Kehf, 18/79.

<sup>175</sup> et-Tevbe, 9/119.

<sup>176</sup> et-Tevbe, 9/119.

<sup>177</sup> el-Enbiyâ, 21/107.

<sup>178</sup> el-Kehf, 18/83.

<sup>179</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 5/3279.

<sup>180</sup> el-Kehf, 18/93.

<sup>181</sup> el-Kehf, 18/98.

<sup>182</sup> el-Kehf, 18/84.

işlerde maksadına ulaşmak için zahir ve bätından ilim, kudret, âlet ve vâsita gibi çeşitli sebeplerdir.”<sup>183</sup>

Kıssada Zülkarneyn’in kendisine verilen sebebi kullanarak gerçekleştirdiği üç seferinden bahsedilir. Bazı popüler kitaplarda Zülkarneyn’in seferlerinin uzayda yapıldığına dair ifadeler yer alsada ayetler bağlamında değerlendirildiğinde bu yorumlara mesafeli yaklaşmak yerinde olacaktır. Çünkü Allah Zülkarneyn’i arzda iktidar sâhibi kılmış<sup>184</sup> ve yine Ye’cüc ve Me’cüc’ün fesadı arzda<sup>185</sup> vuku bulmuştur. O halde o fesadın engellenmesi de arzda olmalıdır. Dolayısıyla onun seferlerinin ve inşa ettiği seddin de arzda olduğunu kanısına varmak, ayetler bağlamında değerlendirildiğinde daha gerçekçi gözükmektedir.

Zülkarneyn’in seferlerinden birincisi batıyadır.<sup>186</sup> Batı yönüne doğru karanın son noktasına ulaşmış ve *“nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçıkta batar (gibi) bulmuştur.”*<sup>187</sup> Orada karşılaştığı kavmin işlerini düzene koyup onlara gerekli tebliği<sup>188</sup> yaptıktan sonra mağribden maşrika doğru<sup>189</sup> ikinci seferine çıkmıştır. İkinci seferinde *“nihayet güneşin doğduğu yere varınca, onu öyle bir kavim üzerine doğar buldu ki Allah onlara güneşe karşı bir siper yapmamıştı.”*<sup>190</sup> Ayetlerde açıkça anlatılmasa da Zülkarneyn’in bu seferlerinin sonucu o kavimler için pek çok rahmete vesile olmuştur. Yoksa bu uzun seferler abes yere yapılmış olur ki Allah sevdiği bir kulunu abes yere yeryüzünde dolaştırmaktan münezzehdir.

Makalemize konu olan Zülkarneyn’in üçüncü seferidir. Bu seferinde herhangi bir yön belirtilmemektedir. Yazır’ın dediği gibi bu sefer ya güneye ya da kuzeye doğru olabilir ki müfessirlerin çoğu bunun kuzeye doğru olduğuna kanidir:<sup>191</sup>

*“Sonra yine bir yol tuttu. İki dağa ulaştığı zaman, neredeyse hiçbir sözü anlamayan bir kavim buldu.”*<sup>192</sup> İsmi verilmeyen ama *“hiçbir sözü anlamayan”* ifadesiyle tavsif edilen bu kavmin kimliği meçhuldür. Yazır’a göre dilleri garip ve ifadeleri kısırdır. Eğer Zülkarneyn’e her şeyden bir sebep verilmeseydi onlarla anlaşması zordu. Bazı müfessirlere göre bunlar Türklerdir.<sup>193</sup> Bu kavmin diğer bir özelliği de mazlum ve çaresiz olmalarıdır.

*“Dediler ki: ‘Ey Zülkarneyn! Ye’cüc ve Me’cüc arzda bozgunculuk yapıyorlar. Onlarla bizim aramıza bir set yapman için sana bir vergi verelim mi?’ Zülkarneyn ‘Rabbimin bana verdiği daha hayırlıdır. Şimdi siz bana gücünüzle yardım edin de sizinle onların arasına sağlam bir engel yapayım.’ dedi. ‘Bana demir madeni getirin!’ dedi. İki dağın arasındaki boşluğu bir hizaya getirince ‘Körükleyin!’ dedi. Demiri eritip kor yapınca da ‘Bana erimiş bakır getirin, bunun üzerine dökeyim.’ dedi. Artık onu aşmaya ve delmeye güçleri yetmedi.”*<sup>194</sup>

Görüldüğü gibi ayetler Zülkarneyn’in seddini ne zaman ve nerede inşa ettiği hakkında bilgi vermese de ne maksatla yaptığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Eğer iki dağ arasında yaşayan bu kavim Türkler ise Zülkarneyn Türklerin yardımıyla yeryüzünde fesat çıkaran Ye’cüc ve Me’cüc’ün zulmüne engel olmuştur. Çünkü sedd-i Zülkarneyn zalim kavim Ye’cüc ve Me’cüc’ün merhametsizliklerine engel olmak maksadıyla yapılmıştır. Zaten devam eden ayette Zülkarneyn set için *“Bu, Rabbimden bir rahmettir!”*<sup>195</sup> diyerek yaptığı demir ve bakır karışımı set ile Allah’ın rahmeti

<sup>183</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3282.

<sup>184</sup> el-Kehf, 18/84.

<sup>185</sup> el-Kehf, 18/94.

<sup>186</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3282.

<sup>187</sup> el-Kehf, 18/86.

<sup>188</sup> el-Kehf, 18/87-88.

<sup>189</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3282.

<sup>190</sup> el-Kehf, 18/90.

<sup>191</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3285.

<sup>192</sup> el-Kehf, 18/93.

<sup>193</sup> Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/3287.

<sup>194</sup> el-Kehf, 18/94-97.

<sup>195</sup> el-Kehf, 18/98.

arasında doğrudan bir irtibat kurmaktadır. Böylece Allah'ın rahmeti hiçbir sözden anlamayan mazlum kavme bir eşya üzerinden yani Zülkarneyn'in seddi üzerinden ulaşmıştır.

Allah'ın Rahmân kimliğinin müşahhas bir tezahürü olan Zülkarneyn seddi inşa edildiği andan itibaren günümüze kadar rahmete vesile olmaya devam etmiştir ve yıkıldığı ana kadar da rahmet vesilesi olmaya devam edecektir. Çünkü bu set sayesinde Allah'a inansın inanmasın, sığınsın sığınmasın yeryüzünde yaşayan herkes Ye'cüc ve Me'cüc'ün fesadından korunmuştur ve bugün dahî korunmaktadır. Ama an gelecek Zülkarneyn'in de ifade ettiği gibi bu set yıkılacak<sup>196</sup> ve Ye'cüc ve Me'cüc her tepeden akın ederek<sup>197</sup> yeryüzünü yine eskiden olduğu gibi fesatla dolduracaktır. O fesat ortaya çıkınca bu seddin ne kadar büyük bir rahmete vesile olduğunun daha iyi anlaşılacağı muhakkaktır.

Ayrıca rahmete vesile olması bakımından Hızır'ın ikame ettiği duvar ile Zülkarneyn seddi arasında bir benzerlik kurulabilir. Çünkü ikisi de zulme engel olmak maksadıyla inşa edilmiştir. Aynı benzerliği Hızır ve Zülkarneyn arasında kurmak da mümkündür. Çünkü Allah birine ilim ve rahmet vererek<sup>198</sup> diğerine de her şeyden bir sebep ihsan ederek<sup>199</sup> bu iki kulunu arzda ilâhî rahmetin tevzine vesile kılmıştır.

Neticede; Sedd-i Zülkarneyn aynı Hz. Yusuf'un gömleği ve İsrâiloğulları'nın tabutu gibi ilâhî rahmete vesile olan eşyalardan biridir. Nasıl ki gömlek gözlerinin açılmasına sebep olduğu âmâ peygamber Hz. Yâkub için bir rahmet vesilesi olmuşsa<sup>200</sup> Hz. Mûsâ ve Hz. Hârun ailelerinin bakiyyesini hâvî tabut<sup>201</sup> da bir zaman İsrâiloğulları için ilâhî rahmete vesile olmuştur. Bu durumda tasavvuftaki "eşya ile teberrük" hadisesinin mantığını kavrayabilmek için olaya bu pencereden bakmak yerinde olacaktır.

## Sonuç

Kehf suresinde anlatılan ve her yönden ilginç olan Ashab-ı Kehf, Hızır ve Zülkarneyn kıssalarında anlatılan olaylar incelendiğinde Allah'ın bu kıssalar üzerinden "rahmetinin pek çok vesile ile kullarına ulaşabileceği" mesajını verdiği ifade edilebilir. Kehf suresinde anlatılan üç kıssa Allah'ın rahmetinin kullarına bazen mekân bazen bir kul ve bazen de eşya üzerinden ulaşabileceğine işaret etmektedir.

Ashab-ı Kehf'in kıssasında anlatılan mağara kendisine sığınan gençler için bir rahmet sığınağı olmuş ve sanki ana rahmi görevi görerek onları devrin zalim hükümdarının zulmünden kurtarmıştır. Böylece Allah mekân/mağara üzerinden kullarına rahmetini ulaştırmıştır.

Hz. Mûsâ ile Hızır'ın yolculuğunun anlatıldığı ikinci kıssada Allah'ın rahmetinin Hızır üzerinden yeryüzündeki Müslümanlara veya Müslüman olmasa bile mazlum insanlara ulaştığı açıkça görülmektedir. Hızır kıssasında anlatılan geminin delinmesinin, gulamın öldürülmesinin ve duvarın ikamesinin izahı rahmet kavramıyla mümkündür. Hızır'ın gemiyi delmesi hem gemi sahibi miskinler için hem de gemileri gasp eden kral için bir rahmettir. Gulamı öldürmesi hem gulam için hem de ebeveyni için bir rahmettir. Yıkılmak üzere olan duvarı ikame etmesi de hem yetimler için hem de şehir halkı için bir rahmettir. Ayrıca Hz. Mûsâ'nın bizzat şahit olduğu bu üç olayın her biri, onun geçmişte yaşadığı sıkıntılı üç olaya tekabül etmesi cihetinden, Hz. Mûsâ açısından da birer rahmeti barındırmaktadır. Yoksa Allah, Hızır'ın bu üç işini Hz. Mûsâ'ya abes yere göstermiş olurdu ki Allah abes iş yapmaktan münezzehtir.

<sup>196</sup> el-Kehf, 18/98.

<sup>197</sup> el-Enbiyâ, 21/96.

<sup>198</sup> el-Kehf, 18/65.

<sup>199</sup> el-Kehf, 18/84.

<sup>200</sup> Yûsuf, 12/111.

<sup>201</sup> el-Bakara, 2/248.

Surede anlatılan üçüncü kissa da Allah'ın rahmetinin eşya /set üzerinden kullara ulaşmasına misal gösterilebilir. Zülkarneyn'in muhtemelen kuzeye yaptığı üçüncü seferinde o bölgede fesat çıkaran Ye'cüc ve Me'cüc'ü hapsedmek için yaptığı set de mazlum kavim için bir rahmet vesilesi olmuştur. Hatta Zülkarneyn seddi yıkılacağı âna kadar bugün bile tüm insanlık için rahmete vesile olmaya devam etmektedir.

Bu durumda Allah'ın rahmeti bazen Kehf'te olduğu gibi bir mekân/mağara üzerinden; bazen Hızır kıssasında olduğu gibi bir kul üzerinden ve bazen de Zülkarneyn seddinde olduğu gibi bir eşya üzerinden mahlûka ulaşabilir. Ayrıca rahmete vesile ve zulme engel olmaları bakımından Hızır ile Zülkarneyn arasında ve Hızır'ın tamir ettiği duvar ile de Zülkarneyn'in inşa ettiği set arasında bir paralellik kurulabilir. Allah da zaten bu kıssaları anlattığı surede "*Rabbim, çok bağışlayıcıdır, merhamet sahibidir.*" ayetiyle rahmetine vurgu yapmaktadır.

### Kaynakça | References

- Arslan, Sevim. "Hz. Mûsâ ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri* 24 (Temmuz-Aralık 2018), 161-176.
- Birişik, Abdülhamit. "Rahmet". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/419. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Şaban Kurt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Kitâbü'n-Netîce*. haz. Ali Namlı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- . *Rûhu'l-beyân*. çev. Zekeriya Tüfekçioğlu, Cafer Durmuş. 11 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2012.
- Cebecioğlu, Ethem. "Niyâzî-i Mısrî'ye Göre Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 1 (2016), 49-78.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. Hasan Muhammed el-Mes'ûdî. 3 Cilt. Kahire: Ezher Üniversitesi Yayınları, 1347/1928.
- Elif, Hasîrîzâde. *en-Nûru'l-furkân fî şerh-i lügati'l-Kur'ân*. 1 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Havvâ, Said. *el-Esas fî't-tefsîr*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. 8 Cilt. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1990.
- İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. Bahru'l-medîd. çev. Dilaver Cebeci. 5 Cilt. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Carl Gustav Jung'un Kehf Suresi Tefsiri*. Malatya: Mengüceli Yayınları, 2006.
- Kiraz, Celil. "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Ayetlerle İlgili Yorumları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 241-278.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahrallı, Selçuk Eraydın, Nedim Tan, Ercan Alkan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm Meali*. Erişim 1 Mart 2019. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. Mehmet Beşir Eryarsoy. 11 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 2000.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. çev. Mehmet Yalar. 3, 4 Cilt. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâki. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Mütercim, Âsım. *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*. haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013



- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1402/1981.
- Semerkindî, Alâeddin Ali b. Yahyâ. *Bahrü'l-ulûm*. çev. Ali Kara. 4 Cilt. İstanbul: Basın Yayın Matbaacılık, Tarihsiz.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*. haz. Mehmet Karadeniz. 4 Cilt. İstanbul: Sezgin Neşriyat, 1995.
- Sivâsî, Şemseddin. *Nakdü'l-hâtır*. haz. Recep Toparlı, Arslan Durmuş, Sivas: Sivas Belediyesi Yayınları, 2017.
- Şahinler, Necmettin. *Hiz. Mûsâ ile Yürümek*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1999.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. çev. Salih Uçan, Vahdettin İnce. 13 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2017.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, İbrahim Atva, Ahmed Muhammed Şâkir. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1402/1981.
- Vehbi, Mehmed. *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1977.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Kitabevi, 1968.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vîl*. tahkik, ta'lik ve dirâse: Adil Ahmed Abdülmevcud- Ali Muhammed Muavvid. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrû'l-münîr*. çev. Hamdi Arslan, Ahmet Efe. 8 Cilt. İstanbul: Bilimevi Yayınları, 2005.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 149-174

## İlköğretim DKAB Dersindeki Anahtar Kavramların Öğretiminde Atasözü ve Deyimlerin Kullanılması

The Use of Proverbs and Idioms for Teaching Basic Concepts of the Primary-Level  
'Religious Knowledge and Morality' Courses

**Hakan ÖZKAN**

Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü  
Dr., İstanbul Medeniyet University, Institute of Graduate Studies İstanbul/Türkiye  
hakan.ozkan@medeniyet.edu.tr **ORCID:** 0000-0003-2023-6873

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Özkan, Hakan. "İlköğretim DKAB Dersindeki Anahtar Kavramların Öğretiminde Atasözü ve Deyimlerin Kullanılması". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 149-174.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1171873

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hakan Özkan).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

## The Use of Proverbs and Idioms for Teaching Basic Concepts of the Primary-Level 'Religious Knowledge and Morality' Courses

**Abstract:** Proverbs and idioms are words of wisdom which reflect the knowledge, experiences, and values of a society. Therefore, using proverbs and idioms that are coherent with the values and culture of a society in education, more specifically in religious education, could be quite beneficial. They can arouse the interests of students while providing everyday life examples on language, religion, and values which strengthen the cultural unity. Unfortunately, there has never been any research on the use of proverbs and idioms in primary education for teaching the basic concepts of 'the religious knowledge and morality' (RKAM) courses. The aim of this study is to investigate the feasibility of the use of proverbs and idioms for this purpose, to examine its usefulness, and to provide examples of its application. Considering the focus-increasing nature of story-telling in children's education, it is possible to think that real life story-inspired proverbs and idioms can be used for teaching religious and moral notions which may lead to enculturation, meaningful learning, and conversion of abstract concepts to tangible. The study argues that the use of proverbs and idioms for teaching the basic concepts of the primary-level Religious Culture and Moral Knowledge (RKAM) courses is an important educational medium and a valuable secondary source. Furthermore, it asserts that this also improves linguistic performances, enriches vocabulary and thought capacity, and helps the cultural transmission of children. The study uses document analysis as qualitative research techniques.

**Keywords:** Religious Education, Course for Religious Knowledge and Morality, Language, Proverb, Idiom

## İlköğretim DKAB Dersindeki Anahtar Kavramların Öğretiminde Atasözü ve Deyimlerin Kullanılması

**Öz:** Atasözleri ve deyimler, toplumun bilgisini, tecrübesini ve değerlerini yansıtan hikmetli sözlerdir. Bu bakımdan toplumun değerleriyle ve kültürüyle uyum gösteren atasözü ve deyimlerden eğitim-öğretimde, bilhassa din eğitiminde yararlanmak faydalı olabilir. Atasözü ve deyimler, dil, din ve değerler hakkında günlük hayatın içinden örnekler verirken öğrencilerin ilgisini çekebilir ve kültürel bağları kuvvetlendirebilir. Ne var ki atasözü ve deyimlerin, ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersi anahtar kavramlarının öğretiminde kullanılmasıyla ilgili herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı, ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözleri ve deyimlerin kullanılmasının imkânını sorgulamak, bunun faydalarını ele almak ve uygulama örneklerini sunmaktır. Çocukların eğitiminde hikâye anlatımının konuya odaklanma imkânı sağladığı düşünüldüğünde, hayat hikâyelerinden mülhem atasözü ve deyimlerin dinî ve ahlaki kavramların öğretilmesinde kullanılmasının kültürlemeyi, anlamlı öğrenmeyi ve soyut kavramların somutlaştırılmasını mümkün kılacağını düşünmek mümkündür. Bu çalışma, atasözü ve deyimlerin, ilköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) derslerindeki anahtar kavramların öğretiminde önemli birer araç görevi gördüğünü ve faydalı bir yardımcı kaynak olduğunu ileri sürmektedir. Bunun ötesinde atasözü ve deyimlerin kullanımının, öğrencilerin dili kullanma becerisini geliştireceğini, söz ve düşünce varlığını zenginleştireceğini ve kültür aktarımında yararlı olacağını ortaya koymaktadır. Çalışmada, nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi, Dil, Atasözü, Deyim

**Extended Summary:** Education, religion and language, common components of human beings, are integral parts of the development adventure. The general purpose of education, which prepares people for life in life, is to help people develop their talents and personality, and to facilitate the life of the individual and society.

Proverbs and idioms are wise words that reflect the knowledge, experience and values of the society. In this respect, it may be beneficial to use proverbs and idioms that are compatible with the values and culture of the society in education, especially in religious education. It is important to evaluate proverbs, which have a wide content covering all aspects of life for thought, emotion and action, to help primary school children form their cultural codes and to support religious education.

Proverbs, which are a school of words, containing information about the lifestyle and tradition of the society. Therefore, it is necessary to benefit from its content in the field of language, religion, value and education. Learning with proverbs and idioms; It helps to know the beauty and subtleties of the language, to make the lesson fun and interesting, to understand the subjects and the concept. It is also expected to help and support the rapid learning, assimilation and permanence of knowledge. The proper use of literary texts and genres in teaching religious education concepts will increase the interest and love for the lesson, and will also mediate the renewal of social memory. The use of proverbs and idioms in religious education lessons, building knowledge by living, supporting multidimensional critical thinking, discovering the social extensions of concepts, establishing respect and trust by connecting the individual's culture and nation can be given as examples of possible gains. It can be said that the proverbs and idioms that will enable the child to become acquainted with the values she has in the religious education she will receive in the age of knowing herself, society and life will also contribute to cultural unity and continuity.

Proverbs and idioms can attract the attention of students and strengthen cultural ties while giving examples about language, religion and values from everyday life. However, there are no studies on the use of proverbs and idioms in the teaching of the key concepts of primary religious culture and moral knowledge lesson. Considering that storytelling provides an opportunity to focus on the subject in children's education, it is possible to think that the use of life stories, proverbs and idioms in the teaching of religious and moral concepts will make it possible to embody meaningful learning and abstract concepts. This study suggests that proverbs and idioms serve as important tools in the teaching of key concepts in primary Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) lessons and are a useful auxiliary resource. Beyond that, it reveals that the use of proverbs and idioms will improve the students' ability to use language, enrich the presence of words and thoughts, and will be useful in cultural transmission. In the study, document analysis, one of the qualitative research techniques, was used.

The aim of our study is to show the possibility, importance and application examples of using proverbs and idioms effectively and efficiently in teaching key concepts in primary school DKAB lessons, to create awareness in DKAB teachers about the processing of the lesson and to guide them. The study is limited to the key concepts of the primary school DKAB course. Our study is based on the assumptions that the use of proverbs and idioms in the teaching of key concepts in the course of religious culture and moral knowledge will create awareness in children about the protection of material and spiritual heritage. This study, which deals with the use of proverbs and idioms, which are the subject of many fields, in DKAB keyword teaching, is a first in its field. It is thought that the study will be a reference to similar studies and will contribute to the discipline of religious education and the practice of religious education.

As a result of our study, it was concluded that as proverbs and idioms are used in many areas, they will also benefit from the teaching of key concepts in the primary school DKAB course, and proverbs and idioms should be used more in the teaching of concepts. It can be said that the use of proverbs and idioms is an effective method of meaningful learning, linking events together, comparing, interpreting, evaluating, increasing interest and motivation in religion and education, behavior and personality development. It will be useful to use proverbs and idioms that outweigh

the didactic aspect and reflect knowledge and experiences about people and life as a resource in different fields and courses other than the field of religion and values education.

As a result of our study, it is thought that proverbs and idioms, which can be explained in the form of concise advice that presents sections from the history of society, reflecting knowledge and experience, will contribute to the culture of children, especially at primary school age. Religious education will become more permanent with verbal words that will facilitate and accelerate understanding by embodying historical and abstract concepts that children may have difficulty in understanding according to their mental development, as well as giving examples from life and highlighting the student's own senses and experiences. Thanks to the content of proverbs and idioms that arouse interest and curiosity, active participation of the students in the lesson will be ensured and they will be able to help children learn the achievements in a meaningful way. Thanks to proverbs and idioms, the correct and effective use of the language will be ensured, and the ability of students to make comparisons between the past and the present will increase decisively. At the same time, it will provide individuals with the ability to think, explore, evaluate, reason and express themselves, as well as support the emotional and behavioral development process.

### Giriş

Atasözü ve deyimler, geçmişin birikimini yansıttığı kadar öğüt ve mesajlarıyla da millete kılavuzluk etmekte, öz bilinci ve toplum bilincini canlı tutmaktadır. Toplumun bilgi, tecrübe ve değerler hafızası olan atasözü ve deyimler, eğitim aracılığıyla toplumun hasılası olan kültürün aktarımında başat bir rol oynamaktadır.<sup>1</sup> Hayat için olduğu kadar eğitimde de dün, bugün ve yarın önemlidir. Bu açıdan eğitimin üç esası yönü; geçmişin tecrübe ve bilgisinden yararlanmak ve onları muhafaza etmek, bugünün anlaşılmasına yardımcı olmak, geleceğe hazırlanmaya rehber olmaktır.<sup>2</sup> Bu anlamda atasözleri, toplumun yaşam tecrübesinden hareketle günümüze ışık tutan, eğitim-öğretimde ve kültür aktarımında yararlanılması gereken temel kaynaklardan biri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla düşünce, duyu ve eyleme yönelik yaşamın tüm yönlerini kapsayan geniş bir muhtevaya sahip olan atasözlerinin, ilköğretim çağındaki çocukların kültürel kodlarını oluşturmaya da yardımcı olmak ve din eğitimine destek olmak üzere değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin anlamakta, öğretmenlerin de anlatmakta zorlandığı soyut kavramlar,<sup>3</sup> atasözleri ve deyimlerin eğitim-öğretim materyali olarak kullanılmasıyla daha kolay anlaşılabilir. Öğrencilerin doğru ve güzel düşünmesini, duyu ve eylemlerini destekleyecek olan atasözlerinin kültürelleme aracı olarak kullanılması, edebi zevkin gelişimine de katkı sağlayacaktır.<sup>4</sup> Atasözü ve deyimlerin içerdiği milli, manevi ve ahlaki değerler; Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) dersinin öğretim programında açıklanan milli, manevi, ahlaki, insani ve kültürel değerleri koruma ve geliştirme, sağlıklı ve dengeli şahsiyet oluşturma, karakterli nesiller yetiştirme amaç ve hedefleriyle uyumlu olduğundan edebi metinlerin ders materyali olarak kullanılması uygun ve etkili olacaktır.<sup>5</sup> Din eğitimi konu ve kavramlarının öğretiminde edebi metin ve türlerinin yeterli ve yerinde kullanılması derse ilgiyi ve sevgiyi artıracak gibi toplum hafızasının güncellenmesine de aracılık edecektir. Bilginin yaşantı yoluyla inşa/pratize edilmesi, çok boyutlu eleştirel düşünmeyi desteklemesi, kavramların toplumsal uzantılarının keşfedilmesi, bireyin kültürü

<sup>1</sup> Arslan Bayram, *Eğitim Bilimine Giriş* (Ankara: Anı Yayınları, 2016), 2-4.

<sup>2</sup> Mahmut Tezcan, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Bilim Yayınları, 1992), 9.

<sup>3</sup> Abdurrahman Dodurgalı, "Din Kültür ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İletişim Problemleri ve Bazı Teklifler", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri* (Kayseri: İBAV Yayınları, 1998), 28; Halis Ayhan vd., *Din ve Ahlak Eğitim Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Dem Yayınları, 2004), 17.

<sup>4</sup> Semra Çinemre, "Türk Atasözlerindeki Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması", *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014), 112.

<sup>5</sup> M.E.B., *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (2018), 1-10.

ve milletiyle bağ kurarak onlara karşı saygı ve güven oluşturmaları, din eğitimi dersinde atasözü ve deyimlerin kullanımıyla elde edilecek muhtemel kazanımlara örnek gösterilebilir. Çocuğun kendisini, toplumu ve hayatı tanıma yaşlarında aldığı din eğitiminde değerleriyle buluşmasına yardımcı olacak atasözü ve deyimlerden yararlanılması, kültürel birlikteliğe ve sürekliliğe sağlamaya katkı sunacağı söylenebilir.

Çalışmamızın amacı; ilköğretim DKAB derslerindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyimlerden etkili ve verimli bir şekilde yararlanmanın imkânını ve önemini göstermek, DKAB öğretmenlerinde dersin işlenmesine yönelik farkındalık oluşturmak ve onlara kılavuzluk etmektir. Bu amaca ulaşabilmek için; "İlköğretim DKAB dersi anahtar kavramlarının öğretiminde atasözü ve deyimler kullanılabilir mi; dil, din ve eğitim arasında işbirliği yapılabilir mi; ilköğretim DKAB dersi anahtar kavramların öğretiminde yararlanılabilecek olan atasözü ve deyimler hangileridir?" sorularına yanıtlar aranmıştır. Çalışma, ilköğretim DKAB dersinin anahtar kavramlarıyla sınırlıdır. Çalışmamız, ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyimlerden yararlanmanın, çocukların atalarıyla ve kültürüyle etkileşim kuracağı, dil ve din uyumunun örnekliğiyle maddi ve manevi mirasına sahip çıkma bilinci oluşturacağı, din eğitiminde edebiyatın imkânlarından yararlanmanın faydalı olacağı, atasözü ve deyimlerin din eğitiminde yardımcı kaynak olarak değerlendirilebileceği varsayımlarına dayanmaktadır.

Çalışmada; İsmail Hilmi Soykut'un "Türk Atalar Sözü Hazinesi", Ömer Asım Aksoy'un "Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü", Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri", Nurettin Albayrak'ın "Türkiye Türkçesinde Atasözleri", M. Ertuğrul Saraçbaşı ve İbrahim Minnetoğlu'nun "Örnekliliği ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü", M. Ertuğrul Saraçbaşı'nın "Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü" eserlerinden yararlanılmış, ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramlarla ilişkisi bulunan ve kavramların öğretilmesine katkı sağlayacak atasözü ve deyimler tespit edilmiştir.

Çalışmada, nitel araştırma tekniklerinden doküman incelemesi<sup>6</sup> kullanılmıştır. Çalışma konumuz olan ilköğretim DKAB ders kitapları, anahtar kavramların öğretiminde kullanılan atasözü ve deyimlerin tespiti için incelenmiştir. Literatürde genel kabul görmesi ve kapsamlı olması nedeniyle yukarıdaki atasözü ve deyim sözlükleri belirlenmiş ve doküman analizine tabi tutulmuştur. Çalışmada kavramsal analiz yapıldıktan sonra Millî Eğitim Bakanlığı tarafından hazırlanan ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyimlerin kullanım durumu incelenmiş, atasözü ve deyimlerle ilgili kaynaklar taranmış ve öneriler sunulmuştur. Çalışmanın kapsamı ve sınırlılıkları düşünülerek ilköğretim DKAB ders kitapları incelenmiş, yirmi atasözü ve on deyim kullanımına örnek tespit edilmiştir.<sup>7</sup>

İlköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözleri ve deyimlerin kullanılmasını konu edinen bu makalede her bir anahtar kavram için dört atasözü/deyim belirlenmiş, birden fazla anahtar kavramla ilgili olan atasözü ve deyimler için yakın anlam bağı gözetilerek tercihte bulunulmuştur. Atasözü ve deyimler belirlenirken; öğrencilerin yaşları dikkate alınarak kavramın ve konunun anlaşılmasına en uygun olanlar seçilmiş; anahtar kavramın kendisi, kavramı açıklayıcı kelimenin yer aldığı veya kavramla eş/yakın anlamlı kelimelerin bulunduğu, ilgi ve merak uyandırma potansiyeli bulunan atasözü ve deyimler kullanılmıştır. Anahtar kavramın sözlük anlamını içeren atasözü ve deyimlere de çalışmada yer verilmiştir. Aynı anahtar kavram birden fazla olduğunda imkân dâhilinde her bir kavram için birbirinden farklı atasözü ve deyim kullanılmaya çalışılmıştır.

<sup>6</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2006), 187.

<sup>7</sup> Fatih Kaya - Emine Kartın, "DKAB Ders Kitaplarında Sözlü ve Yazılı Edebi Türlerin Kullanım Durumu", *Mavi Atlas 9/2* (2021), 53.

Milletin tarih ve kültür hafızası olan atasözü ve deyimler mazide inşa edilse de eğitimle birlikte geleceğin nesillerini oluşturma sürecine kaynak ve temel olabilir. Atasözü ve deyimlerden birçok alanda yararlanıldığı gibi ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde de fayda sağlayacağı ve kavram öğretiminde atasözü ve deyimlerden daha fazla yararlanması gerektiği sonucuna varılmıştır. Eğitim, Türk dili, din, felsefe, ekonomi, tarih, psikoloji ve sosyoloji gibi birçok alan için inceleme konusu olan atasözü ve deyimlerin, ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kelimelerin öğretiminde kullanılmasını konu alan çalışma daha önceden çalışılmamış olduğundan bu çalışma ilk olma özelliği göstermektedir. Farklı bilimsel alanlarda öğretim materyali olarak atasözü ve deyimlerin kullanılması, din öğretiminde de öğretim materyali olarak edebi metin ve türlerinin kullanılabileceğine işaret etmektedir. Çalışmanın benzer araştırmalara referans olacağı, din eğitimi disiplinine ve din öğretimi pratiğine katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### 1. Din Eğitimi ve Öğretiminde Atasözü ve Deyimlerden Yararlanmanın İmkânı

Eğitim, din ve dil, insanın ortak bileşenleri, gelişim serüveninin tamamlayıcı birer parçasıdır. İnsanı hayatın içerisinde yaşama hazırlayan eğitimin genel amacı, insanın yeteneğini ve kişiliğini geliştirmesine yardımcı olmak, bireyin ve toplumun hayatını kolaylaştırmaktır. Eğitim tarihi ve tarifleri incelendiğinde eğitimin birey, toplum, eğitim-öğretim süreçleri esas alınarak farklı tanımlar yapıldığı görülür.<sup>8</sup> Eğitim; insanın doğuştan gelen yeteneklerini geliştirmek için yapılan faaliyetler;<sup>9</sup> belirlenen ilkelerle bireye yeni davranış kazandırma, bireyin davranışını değiştirme ve geliştirme süreci;<sup>10</sup> belli bir amaca yönelik planlı gerçekleştirilen ve hayat boyu süren uygulamalı bir süreç<sup>11</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Eğitim-öğretim, bireyi hayata ve geleceğe hazırlarken toplumsal değerlerin ve kültürün kazandırılmasına ve bunlara uygun davranılmasına aracılık etmektedir. Din eğitimi ise; "bireyin dini davranışlarında kendi yaşantıları yoluyla ve kasıtlı olarak istedik değişimler meydana getirme denemeleri süreci"<sup>12</sup> olarak tanımlanmakta; zihinsel, duygusal ve davranışsal eğitim unsurlarını içermekte; şahsiyet oluşumuna giden süreçte her alanda insani gelişimi amaçlamaktadır. Eğitimde ve din eğitiminde amaç, insanın yeteneklerini geliştirmek, bireyi hayata hazırlamak ve kişisel olgunlaşmaya kılavuzluk etmektir.<sup>13</sup> Eğitim, insani bir ihtiyaç ve zarurettir. Eğitimin bir görevi de normatif değerlerin ve kültürün yeni nesillere aktarılmasıdır.<sup>14</sup> Doğru ve sistemli bir din eğitimi, genel eğitime ve kültürleme faaliyetine yardımcıdır.<sup>15</sup> DKAB dersi de milletin ortak hafızası olan kültürün tanıtımına, taşınmasına ve aktarılmasına hizmet etmektedir.

Örgün eğitimin ilk basamağı olan ilköğretimde verilen din eğitimi öğrencinin dine ve eğitime yaklaşımını belirleyeceği için önemlidir. Postmodern bilim ve teknoloji çağında hedeflenen amaçlara ulaşabilmek için öğrencilere dinin hangi yöntemler ve tekniklerle sunulacağı, din eğitimi(mcileri)

<sup>8</sup> Remzi Öncül, *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü* (İstanbul: M. E. B. Yayınları, 2000), 391-393; Halis Ayhan, *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler* (İstanbul: Damla Yayınları, 1986), 14-16; Abdurrahman Dodurgalı, *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler* (İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 1999), 15-20; Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Matbaacılık, 1998), 11; Savaş Büyükkaragöz - Cuma Çivi, *Genel Öğretim Metodları* (Konya: Atlas Kitapevi, 1994), 32.

<sup>9</sup> Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 18.

<sup>10</sup> Mustafa Usta, *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kuruluşu ve Etkileşme Sorunları* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 2001), 25.

<sup>11</sup> Çetin Baytekin, *Öğrenme-Öğretme Teknikleri ve Materyal Geliştirme: Eğitim Teknolojileri Materyal Tasarımı Akıllı Sınıflar* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 22.

<sup>12</sup> Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015), 23.

<sup>13</sup> Beyza Bilgin, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1980), 74.

<sup>14</sup> Ünver Günay, *Eğitim Sosyolojisi Dersleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992), 64; Erdoğan Köse - Zeki Salih Genç, *Eğitim Sosyolojisi* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 121.

<sup>15</sup> Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1998), 62.

için en temel ve güncel soru(n)dur.<sup>16</sup> Din eğitiminde dil; anlamanın ve düşünmenin temeli,<sup>17</sup> sağlıklı ve dengeli dinî yaşantının güvencesidir. Din eğitiminde kültürel kodların konu edilmesi dinin ve eğitimin içselleştirilmesine, dinle birlikte yoğrulan kültürün anlaşılmasına ve temsiline yardımcı olacaktır.<sup>18</sup>

Değerlerin yaşatılması, korunması ve sonraki nesillere aktarılması için din eğitimcilerinin görevi; bilimden, teknolojiden, kültürden, milli ve manevi değerlerden yararlanmak;<sup>19</sup> öğretilen konu ve kavramların niteliğiyle uyumlu ilke, yöntem, teknik ve materyal kullanmaktır.<sup>20</sup> Din eğitiminde çoğunlukla kullanılan anlatım yöntemine<sup>21</sup> alternatif olarak farklı yöntem ve materyallerin kullanılması zaruridir. Soyut konu ve kavramlar içeren DKAB dersinin tecrübeyle ve uzman görüşlerle desteklenmesi, somutlaştırılması anlama-içselleştirme ve hatırlamada etkili olmaktadır.<sup>22</sup> Ezbere dayalı ve bilgi yükleme temelli geleneksel eğitim anlayışı yerine günün şartlarına uygun, bilgiyi yorumlayan ve yapılandıran bir anlayışla,<sup>23</sup> eğitimi verimli kılacak yaklaşım/materyal kullanımı, planlanan amaç ve hedeflere ulaşmak için önem arz etmektedir. Eğitimin temel hedeflerine ulaşmak için tek boyutlu öğrenme yerine çok boyutlu/bütüncül öğrenme yolu tercih edilmelidir.<sup>24</sup> Meraklı, sorgulayıcı ve araştırmacı bir karakter taşıyan ilköğretim yaşındaki çocukların temel din eğitiminde alacağı-kazanacağı doğru ve kalıcı bilgilerin, yaşam boyu etkisini göstereceği, bireyin karakterini şekillendireceği kabul edilmektedir.

Din; peygamber aracılığıyla insanlara gönderilen, hayrın ve şerrin bilgisinin, dünya ve ahiret hayatının mutluluğunun esaslarını içeren, yaratıcıya karşı sorumlulukları açıklayan ilahi nizamdır.<sup>25</sup> Din ve eğitimde temel gaye, insanın olgunlaşması ve gelişmesidir. Din, içerdiği normatif değerlerini insanlara ulaştırmayı, öğretmeyi, benimse(t)meyi öğütler.<sup>26</sup> Din, dil ve eğitim, ilk insandan günümüze varlığını devam ettirmektedir. Din, insanın soru(n)larına çözüm bulan, bireye Allah'ın isteklerini bildiren ilahi mesajlardır. Din, kültürün de en kapsamlı ögesidir.<sup>27</sup> Dinin bazı konu ve kavramları soyut olduğundan din eğitimi ve öğretiminde yöntem olarak ataların sözlerine müracaat edilmesi, somutlaştırmaya destek olacağı gibi dinin yaşamla ilişkisini göstermesi açısından uygun olabilir.<sup>28</sup>

"Dil, insanların birbirlerine bilgi, düşünce ve eğilimlerini aktarabilmelerinin yanı sıra, fikirlerini düzenleyebilmelerine ve duygularını ifade edebilmelerine olanak hazırlar."<sup>29</sup> Düşünce, duygu ve isteklerin iletildiği yazılı veya sözlü anlatım aracı olan dil, hayat boyu süregelen bir iletişim ögesidir. İnsanların iletişim aracı olan dil, eğitimle birlikte kültürün taşıyıcısıdır. "Dil bozulunca düşünce bozulur. Düşünce bozulunca toplumun dirliği sarsılır. Sağlıklı bir toplum için kişilikli gençler istiyorsak, onlara dilimizi doğru kullanmayı, doğru konuşmayı öğretmeliyiz."<sup>30</sup>

<sup>16</sup> Ayhan, *Din ve Ahlak Eğitim Öğretimine Yeni Yaklaşımlar*, 34; Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (İzmir: 1996), 16; M. Zeki Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004), 54.

<sup>17</sup> Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, 42.

<sup>18</sup> Muhammed Muhdi Gündüz, "Kültür Dünyası Kavramı ve Din Eğitimi", *Turkish Studies* 17/1 (2022), 48-49

<sup>19</sup> Halis Ayhan, "İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5, (1998), 63.

<sup>20</sup> İlyas Erpay, "Yaygın Din Eğitimi Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı", *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1321.

<sup>21</sup> Mehmet Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Kayseri: Tezmer Yayıncılık, 2014), 63.

<sup>22</sup> Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 159.

<sup>23</sup> Osman Eğri, "Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *AÜİFD* XLIV/1 (2003), 277.

<sup>24</sup> Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Alkım Yayınları, 1996), 10; Alev Önder, *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama* (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2003), 44.

<sup>25</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 71.

<sup>26</sup> Şükrü Keyifli, "Eğitim ve Din Eğitimi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 116.

<sup>27</sup> Abdurrahman Dodurgalı, *Eğitim Sosyolojisi* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1995), 45; Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik* (İstanbul: Yağmur Yayınları, 2018), 82-83.

<sup>28</sup> Yusuf Ceylan, *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bir Yöntem Olarak Dramanın Kullanılması* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 22-23.

<sup>29</sup> Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003), 46.

<sup>30</sup> Ömer Naci Soykan, *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 1* (İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998), 293.



Edebiyat sözlükte; "olay, düşünce, duygu ve hayallerin dil aracılığıyla sözlü veya yazılı olarak biçimlendirilmesi sanatı, yazın"<sup>31</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Edebi metinler, insana ve hayata dair birçok konuyu merkeze aldığından edebiyat alanı dışında da kullanılmaktadır. Din eğitiminde atasözü ve deyimlerden yararlanılması, konu ve kavramın anlaşılmasını, içselleştirilmesini ve kalıcı olmasını kolaylaştırmakta, dil gelişimini ve iletişim becerilerini desteklemekte, öğrencinin kendini ve toplumu tanımaya, hayata hazırlanmasına aracı olmaktadır.<sup>32</sup>

Eğitimin amaçları; öğretme yönteminin ve materyallerinin seçiminde belirleyici bir rol oynar.<sup>33</sup> Yöntem, öğretim amaçlarına ulaşmak için takip edilen her türlü yola denilmektedir.<sup>34</sup> Materyal; öğretimin amaç ve hedeflerine uygun olarak hazırlanan ve öğretimi etkili kılmak için kullanılan her türlü malzemedir.<sup>35</sup> Çok boyutlu muhtevası nedeniyle din kültürü ve ahlak bilgisi dersinde farklı metot, teknik ve materyal kullanılması uygun olacaktır.<sup>36</sup> Eğitimde edebi metin ve ürünlerin kullanımı; algılama, öğrenme ve kültürlemeyi pekiştiren, bilginin özümsemesini ve kalıcılığını destekleyen, dikkati, motivasyonu ve etkileşimi artıran bir etkidir.

## 2. Atasözü ve Deyimler

Atasözü; "atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştırılan ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler"<sup>37</sup> olarak tanımlanabilmektedir. Atasözleri toplumun kültürünü, ortak düşünce ve değerlerini yansıtan bir miras olarak<sup>38</sup> dinden bağımsız değildir. Yargı ve öğüt içeren, hikmetli ve kalıplaşmış sözler olan atasözlerinin<sup>39</sup> çeşitli anlatım şekilleri mevcuttur. Atasözleri, toplumun karakteristik özelliklerini yansıtır,<sup>40</sup> tecrübeye dayalı öğütleyici ve hikmetli bilgileri veciz bir şekilde ifade eder.<sup>41</sup> Türk atasözleri, Orhun Yazıtları'ndan Divanü Lügati't-Türk'e, Kutadgu Bilig'den Atabetü'l-Hakayık'a, Durub-ı Emsali Osmaniye'den günümüze varlığını sürdürmüştür. Şifahi halk kültürünü yansıtan atasözleri, toplumun dilini, geleneğini, değerlerini ve hayat tarzını yansıtan önemli bir gösterge ve kültür taşıyıcısıdır. Sosyal bir varlık olan insan, içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır; toplumdaki ve kültüründen etkilendiği kadar onları da etkileyebilmektedir.

Kültür kelimesinin çok fazla tanımı olmakla birlikte,<sup>42</sup> genel olarak "İnsan toplumunun biyolojik olarak değil de, sosyal olarak kuşaktan kuşağa aktardığı maddi ve maddi olmayan ürünler bütünü, sembolik ve öğrenilmiş ürünler ya da özellikler toplamı"<sup>43</sup> şeklinde açıklanabilmektedir. Toplumun ayırt edici özelliklerini ve ruhunu yansıtan kültürün tanıtımı ve aktarımı eğitim aracılığıyla yapılabilmektedir. Din, dil, gelenek ve sanat, kültürün başat öğeleridir. Kültür ve dilin aktarım aracı olan atasözleri; kalıplaşmış, hikmetli, kısa ve özlü sözlerdir; insan ve hayatla ilgili değer ve mesajlar barındırdığından dinle ve eğitimle de yakın ilişkilidir. Din, insana ve topluma yönelik

<sup>31</sup> Türk Dil Kurumu (TDK), "Türk Dil Kurumu Sözlükleri" (Erişim 19 Ağustos 2022).

<sup>32</sup> Kaya - Kartın, "DKAB Ders Kitaplarında Sözlü ve Yazılı Edebi Türlerin Kullanım Durumu", 48; Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 240; Adem Akıncı, "Kuran'daki Kısaslar ve Din Öğretimindeki Yeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2004), 42-56.

<sup>33</sup> H. İbrahim Yalın, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 31.

<sup>34</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 2; Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (İstanbul: Alkım Yayınları, 1998), 9.

<sup>35</sup> Korkmaz, *Din Öğretimi Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*, 15.

<sup>36</sup> Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler* (Ankara: T. D. V. Yayınları, 1991), 154; Özcan Demirel, *Öğretme Sanatı* (Ankara: Pegem Yayınları, 2004), 72.

<sup>37</sup> Ömer Asım Aksoy, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 1993), 1/37.

<sup>38</sup> İsmail Çolak, *Türk Atasözlerinden Seçmeler* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007), 5; Mehmet Şahin, *En Güzel Türk Atasözleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 3.

<sup>39</sup> İskender Pala, *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2013), V.

<sup>40</sup> M. Ertuğrul Saraçbaşı - İbrahim Minnetoğlu, *Örneklili ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2002), 8-9.

<sup>41</sup> Numan Yazıcı, *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 21.

<sup>42</sup> Raymond Williams, *Kültür*, çev. Suavi AYDIN (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 8; Cahid Baltacı, *İslam Medeniyet Tarihi* (İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2019), 24.

<sup>43</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 536.

düşünce ve eylemleri ihtiva ettiğinden dili ve kültürü zenginleştirebilmekte; din eğitimi faaliyetleri de kültürün anlaşılmasına, içselleştirilmesine ve aktarılmasına yardımcı olabilmektedir.<sup>44</sup>

Deyim; "gerçek manasından az çok farklı bir mana taşıyan, iki veya daha fazla kelimedenden oluşan kalıplaşmış söz, tabir"<sup>45</sup> olarak tanımlanmaktadır. Toplumun değer ve kültürünü yansıtan, anlatıma güzellik katan deyimler doğru yerde ve zamanda kullanıldığında dilin ifade gücünü ortaya koyar.

Atasözü ve deyimler; sade, açık, özlü, kısa ve kalıplaşmış sözler olmakla birlikte atasözünde amaç nasihat ve mesaj vermek, deyimde ise sözü hoş ve etkili kılmaktır. Atasözü ve deyimler kullanıldıkça tarihsel hafıza canlanacak, kültür mirası dilin anlam zenginliğiyle birlikte sonraki nesillere ulaştırılabilecektir. Bir milletin yaşam becerilerini, kendi öz değerlerini, duygu, düşünce ve davranış kalıplarını, bilgeliğini yansıtan atasözü ve deyimler, dil, değer ve geleneklerin özümsetilmesini kolaylaştırmaktadır. Deyimler, durum bildiren birkaç kelimedenden oluşan söz iken atasözü, genel kural/hüküm bildiren öğütler, cümlelerdir. Atasözü ve deyimlerin anonimliği, kısa, özlü ve kalıplaşmış olması gibi benzerlikler ikisi arasındaki yakın ilişkiyi göstermektedir. Atasözü ve deyimlerin ihtiva ettiği anlam bütünlüğü, zenginliği ve kelimelerin kalıplaşması nedeniyle atasözü ve deyimlerdeki kelimeler eşanlamlılarıyla yer değiştiremez. Büyük bir tecrübe ve bilgi içeren atasözü ve deyimlerdeki kelimeler anlamdaşlarıyla değiştirildiğinde mecazi ve hikemi anlam bozulmaktadır. "Gençler; edebî eserlerde, istekleri, acıları, büyüklükleri, eksik yönleriyle insanları tanırlar, sorunlarını anlarlar. Bu insanlarda kendilerini görürler. Kendi güçlerini tanıyarak güven duyar, eksikliklerini başkalarında da görerek avunurlar."<sup>46</sup> Atasözü ve deyimlerin din eğitiminde-öğretiminde kullanılması; geçmişle günümüzün kıyaslanabilmesine, karşılaştırma yapılarak değerlendirilebilmesine, bireysel ve toplumsal değerlerin yaşatılmasına ve muhafazasına, geleceğin kurgulanmasına imkân sağlayabilir.

Atasözleri; güldüren, düşündürdüren, bilgilendiren ve yol gösteren farklı boyutları nedeniyle çocuklar için ilgi ve merak uyandırmaktadır. Düşünce ve duygunun kısa, özlü ve etkili bir şekilde anlatılabilmesiyle Türkçenin anlatım gücünü ve zenginliğini gösteren atasözleri, dil eğitimi ve öğretiminde önemli bir araç olurken, değer ve kültür aktarımının eğitsel işlevini yerine getirmektedir.<sup>47</sup>

Konunun ve mesajın özlü bir şekilde aktarımına yardımcı olan atasözü ve deyimler; anlatımda akıcılık sağlayabilmekte; taşıdığı insani, ahlaki ve dinî değerler nedeniyle din eğitimi ve öğretiminde yararlanılması gereken bir kaynak olabilmektedir.<sup>48</sup> Halk felsefesinin ürünü, toplumun yaşayış tarzı ve geleneği hakkında bilgiler içeren söz okulu konumundaki atasözlerinin dil, din, değer ve eğitim alanındaki muhtevasından yararlanmak gerekmektedir. Atasözü ve deyimlerle öğrenme; dilin güzelliğinin ve inceliklerinin bilinmesine, dersin eğlenceli olmasına ve ilgi çekmesine, konu/kavramın anlaşılmasına ve hızlı öğrenilmesine, bilginin hazmedilmesine ve kalıcılığına, kültürel bir farkındalık oluşturulmasına yardımcı ve destek olması beklenmektedir.

### 3. İlköğretim DKAB Derslerinin Öğretiminde Atasözü ve Deyimler

DKAB dersinin konuları, inanç, ibadet ve ahlak başta olmak üzere fazlaca soyut kavram içerdiğinden,<sup>49</sup> anlamayı ve algılamayı kolaylaştırmak için konu ve kavramların somutlaştırılarak

<sup>44</sup> Gündüz, "Kültür Dünyası Kavramı ve Din Eğitimi", 37-38.

<sup>45</sup> Milli Eğitim Bakanlığı, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995), 1/ 646.

<sup>46</sup> Beşir Göğüş, *Orta Dereceli Okullarımızda Türkçe ve Yazın Eğitimi* (Ankara: Gül Yayınevi, 1978), 89.

<sup>47</sup> Bayram Aşılıoğlu, "Türkçe Öğretimi ve Eğitim Değerleri Açısından Türk Atasözleri Üzerine Bir İnceleme", *Çağdaş Eğitim Dergisi* 34/362 (2009), 31, 35.

<sup>48</sup> Salih Aybey, "Din Eğitimi ve Öğretiminde Atasözleri ve Deyimlerin Kullanılmasının Önemi Üzerine Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 266-267.

<sup>49</sup> Recai Doğan - Cemal Tosun, *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 231.

daha fazla duyunun öğrenimde kullanılması gerekmektedir.<sup>50</sup> İslam din eğitiminin ilk ve temel kaynakları olan Kuran-ı Kerim ve hadislerden<sup>51</sup> ilham alarak, çağın ve çocukların ihtiyaç ve beklentilerine uygun olarak yeni materyal geliştirilmesi ve uygulanması, bilginin güncellenmesi ve kalıcılığı açısından önem arz etmektedir. DKAB dersinin muhtevası nedeniyle sıkça ayet ve hadislerden alıntılar yapılmakta, konu ve kavramın açıklanması için vahye müracaat edilmektedir. Dinî ve millî değerlere yaslanan atasözü ve deyimlerle örnekliliği çoğaltmak, çocukların dinle birlikte kültürünü öğrenme sürecine destek olacaktır. DKAB dersindeki anahtar kavramların fazlalığı, din ile irtibatı, hayatla birlikteliği beraber düşünüldüğünde kavram öğretiminin önemi ortaya çıkmaktadır. "Ders kitabı, çocuğun yaşadığı toplumla bütünleşmesini sağlayan, o toplumun inançlarını, kültürünü, yaşam biçimini, felsefesini, etkileşme biçimlerini, gelenek ve göreneklerini açıklayan ve ilk öğreten kaynaktır."<sup>52</sup> Dersin öğretilmesiyle birlikte toplumun kültür ve değerlerinin tanıtımı ve aktarımı da din eğitimi açısından önem arz etmektedir.

Mantık ilminde, objenin zihindeki tasavvuru<sup>53</sup> veya bir hükmün tek bir terime indirgenmesi<sup>54</sup> olarak tanımlanan kavram; bir şey ya da nesne hakkındaki genel düşünce ve fikirdir.<sup>55</sup> Sözcükler dili, kavramlar düşünceyi, duygular kendimizi anlamaya ve tanımaya yardımcı olmaktadır.<sup>56</sup> Nesnelere ve onlar arasındaki ilişkiler, kavramlarla anlaşılmalıdır.<sup>57</sup> İnsan, kavramlara göre düşüncesini oluşturmaktadır. Kavramlar; zihnin ve düşüncenin temel yapı taşını, konunun özünü ifade etmektedir; kavram tam olarak anlaşılmadan konunun anlaşılması, içerikle bağlantı kurulması ve bütünleştirilmesi kolay değildir. DKAB dersindeki anahtar/temel kavramların doğru öğretimi, sağlıklı din eğitime dolayısıyla da sağlıklı bir din anlayışının oluşumuna zemin hazırlayacaktır.

Öğretim materyali; belli bir amaca yönelik hazırlanan, öğretimi pekiştirmek, daha etkin ve kalıcı kılmak için geliştirilen, öğrenme ve öğretme sürecinin tamamlayıcı ve yardımcı unsurlarından biridir.<sup>58</sup> Doğru tasarlanan öğretim yöntemleri ve materyalleri; eğitim-öğretimde etkileşimi ve gelişimi artırdığı gibi süreci zenginleştirir, bilgiyi somutlaştırır, öğrenmeyi kolaylaştırır ve zaruridir.<sup>59</sup> "Öğrenme öğretme etkinliklerinde çevre faktörlerine, eğitim ortamına, öğrencilerin gelişim düzeylerine, genel kültür ve dinî bilgi seviyelerine göre onları aktif kılan yöntem, teknik ve stratejiler kullanılır."<sup>60</sup> DKAB dersi öğretim programı öğrencinin anlamlı ve bağlantı kurarak öğrenme aktivitelerini, keşfedici proaktif öğrenme süreçlerini, edinilen bilginin hayatta işlevsel kullanılabilmesini, topluma/kültüre katkı sağlayan ve farklı boyutlarda düşünmeye yönelik içerikleri desteklemektedir.<sup>61</sup> Günümüz şartlarına, öğrencilerin ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerine uygun din eğitimi-öğretimi yapılabilmesi için bilimsel, yenilikçi metot, teknik ve materyallerin kullanımı zaruridir.<sup>62</sup>

Din eğitimi dersinde atasözü ve deyimlerin kullanılması, öğretim ilkelerinden amaca dönüklük, öğrenciye görelilik, aktiflik, somuttan soyuta, ekonomiklik, yakından uzağa, bilinenden bilinmeyene, hayatla yakınlık, bütünlük, sosyallik ve güncellik ilkeleriyle<sup>63</sup> bağlantılı olduğundan

<sup>50</sup> İsa Halis, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2002), 42.

<sup>51</sup> Bilgin - Selçuk, *Din Öğretimi*, 159.

<sup>52</sup> Özcan Demirel - Kasım Kiroğlu, *Konu Anlatımı Ders Kitabı İncelemesi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2005), 45.

<sup>53</sup> Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 16.

<sup>54</sup> Hasan Küçük, *İslâm'da ve Batıda Mantık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 57.

<sup>55</sup> D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 980.

<sup>56</sup> Düccane Cündioğlu, *Hız. İnsan* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2010), 106.

<sup>57</sup> Mehmet Paçacı, *Çağdaş Dönemde Kuran'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 33.

<sup>58</sup> Mustafa Sarıtaş, *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007), 40.

<sup>59</sup> Leyla Özyürek, *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Yayınları, 1983), 88; Mustafa Öcal, *Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 90.

<sup>60</sup> M. E. B., *DKAB 4-8 Öğretim Programı*, 10.

<sup>61</sup> M. E. B., *DKAB 4-8 Öğretim Programı*, 1-10.

<sup>62</sup> Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 81, Ahmet Koç, "Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde Kullanılması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Aralık 2021), 525.

<sup>63</sup> Aydın, *Din Öğretiminde Yöntemler*, 12-21.

DKAB dersinde anahtar kavramların öğretiminde çocukların ilgisini ve dikkatini çekmek üzere atasözlerinin etkileyici üslup ve içeriğinden yararlanmak faydalı olacaktır.

Anahtar kavramla ilişkili atasözlerinin soru-cevap yöntemi, Sokrates-buldurma yöntemi kullanılarak öğretilmesi dersi zevkli hâle getirebileceği gibi, atasözü ve deyimlerin soyut kavramların öğretilmesine ve anlaşılmasına destek olması, derse katılımı ve ilgiyi artırması muhtemeldir. İlköğretim DKAB dersi anahtar kavramların öğretilmesinde yararlanılabilecek olan atasözü ve deyimler aşağıdaki tabloda sınıf, ünite ve anahtar kavram sırasıyla listelenmiştir.

**İlköğretim DKAB Dersi Anahtar Kavramlarının Öğretiminde Yararlanılabilecek Olan Atasözü / Deyimler Tablosu**

Sınıf/Ünite	Anahtar Kavramlar	Atasözü/Deyimler
"4. Sınıf 1. Ünite (Günlük Hayattaki Dini İfadeler)"	"Din"	"Dini olmayanın insafı olmaz" "Şeriatı hor gören hor olur" "Yarım hekim candan, yarım hoca dinden eder" "Acı söz insanı dininden çıkarır"
"4. Sınıf 1. Ünite (Günlük Hayattaki Dini İfadeler)"	"Dua"	"Senin istediğin bir göz, Allah verir iki göz" "Allah'tan hayır iste hayır bulasın" "Müminin duasına gökteki melekler 'Âmin!' der" "Tanrı'ya dolu ellerle değil temiz ellerle dua edilir"
"4. Sınıf 1. Ünite (Günlük Hayattaki Dini İfadeler)"	"Euzü Besmele"	"Besmelesiz çıkma yola, başa gelir türlü bela" "Besmelesiz işe şeytan karışır" "Besmelesiz işten hayır hasil olmaz" "Yemeğin başı bismillah, aya elhamdülillah"
"4. Sınıf 1. Ünite (Günlük Hayattaki Dini İfadeler)"	"Elhamdülillah"	"İyi gör de şükür et, kötü gör de fikir et" "Akşamdan kalmış peynir ekmek yerim; '-Nasılısın?-' diyene, '-Hamdolsun-' derim" "Şükür, nimet artırır" "Şükürünü bilmeyen yolunu şaşırır"
"4. Sınıf 2. Ünite (İslam'ı Tanıyalım)"	"İman"	"Zerre kadar iman, dünya kadar günaha yeter" "Birdir imanla ikrar demişler" "İnsaf olmayanda iman olmaz" "İman dinin mayasıdır"
"4. Sınıf 2. Ünite (İslam'ı Tanıyalım)"	"İslam"	"İslam'ın şartı beş, altıncısı insaf" "İslam'ın şartı beş, haddini bilmek altı" "Allah kimseye kaldıramayacağı yük vermez" "Hak gelir, batıl gider"
"4. Sınıf 2. Ünite (İslam'ı Tanıyalım)"	"Kelime-i Tevhid"	"Doğmaz doğurmaz bir Allah" "Hak deyince akan sular durur" "Adam ikrarından, hayvan yularından belli olur" "Zerre kadar iman, dünya kadar amelden üstündür"
"4. Sınıf 2. Ünite (İslam'ı Tanıyalım)"	"Kelime-i Şehadet"	"Şehadet getirmek" "Sükut ikrardan gelir" "Bin tanıktan bir ikrar yeğdir" "İşin yoksa şahit, paran çoksa kefil ol"

"4. Sınıf 2. Ünite (İslam'ı Tanıyalım)"	"İbadet"	"Âlimin uykusu, cahilin ibadetinden hayırlıdır" "İbadet bir kuştur, onun kanatları namazdır" "Dua da bir ibadettir" "İbadet de gizli kabahat de"
"4. Sınıf 3. Ünite (Güzel Ahlak)"	"Ahlak"	"Terbiyesiz insan, kalaysız kap gibidir" "Güzel huylu olanın can verirler sözüne, çirkin huylu olanın kimse bakmaz yüzüne" "Güzellik geçer, ahlak kalır" "Kişinin edebi altınından daha hayırlıdır"
"4. Sınıf 3. Ünite (Güzel Ahlak)"	"Sevgi"	"Beni sevenin bendesiyim, beni sevmeyenin ben nesiyim" "Kalp kalbe karşıdır" "Gülü seven dikenine katlanır" "Gönülden bağlanmak"
"4. Sınıf 3. Ünite (Güzel Ahlak)"	"Saygı"	"Büyüğe saygı, küçüğe sevgi atadandır" "Hürmet ile muhabbet iki baştan olur" "Deniz suya, insan saygıya doymaz" "Sağlık istersen çok yeme, saygı istersen çok deme"
"4. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'i Tanıyalım)"	"Cahiliye"	"Hayırsız ot, tez büyür" "Kötülükten uzak ol, iyilikle arkadaş ol" "Kötü ağızdan doğru söz çıkmaz, kötü elden helâl aş çıkmaz" "Âlim adam kocadıkça koç olur, cahil adam kocadıkça hiç olur"
"4. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'i Tanıyalım)"	"Kabe"	"Büyük, evin kıblesidir" "Deve Kabe'ye gitmekle hacı olmaz" "Mümin kalbi beytullah" "Ananı sırtına yükleyip üç kez Kâbe'ye götürsen de borcunu ödemiş olmazsın"
"4. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'i Tanıyalım)"	"el-Emin"	"Bir emin, iki yeminden evladır" "Adamın ağzına bakarlar, atına ona göre nal takarlar" "İnsan sözünden, öküz boynuzundan tutulur" "İnsanın değeri sözünden belli olur"
"4. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'i Tanıyalım)"	"Mevlit"	"Kutlu gün doğuşundan bellidir" "Birlikten kuvvet doğar" "Ağılda oğlak doğsa ovada otu biter" "Gün doğmadan neler doğar"
"4. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'i Tanıyalım)"	"Ehli Beyt"	"Su gider taş kalır; el gider kardeş kalır" "İyi evlat ana babayı vezir eder, kötüsü rezil eder" "İnsana ata-ana gibi yâr olmaz" "Çoluk çocuk sahibi oldukça gül de bulunur, bülbül de bulunur"

"4. Sınıf 5. Ünite (Din ve Temizlik)"	"Abdest"	"Bu abdestle daha çok namaz kılınır" "Abdestsiz namaz olmaz" "Abdestsiz softaya namaz dayanmaz" "Abdestsiz yere basmamak"
"4. Sınıf 5. Ünite (Din ve Temizlik)"	"Taharet"	"Su her şeyi temizler" "Kalp temizliği yüz temizliğinden daha gerekli" "Temizlik sağlığın temeli, sağlık zenginliğin temelidir" "Isırgan ile taharet olmaz"
"5. Sınıf 1. Ünite (Allah İnancı)"	"Esmâ-i Hüsnâ"	"Allah kemal, güzellik cemal" "Allah'ın dediği olur" "Allah ilmi dileyene malı dilediğine verir" "Düşmez kalkmaz bir Allah"
"5. Sınıf 1. Ünite (Allah İnancı)"	"Hanif"	"Kalp kırma, günaha girme" "Kötü bozar, iyi düzeltir" "Kötü olarak halka görüneceğine iyi olarak ölmek daha iyidir" "Hayâsı olmayanın, insafı da olmaz"
"5. Sınıf 1. Ünite (Allah İnancı)"	"Tevhit"	"Dinini pula satan, dinden de olur puldan da" "Bir gemide iki kaptan olmaz" "Selamet vahdettedir" "Vahdet Cenab-ı Allah'a mahsustur"
"5. Sınıf 1. Ünite (Allah İnancı)"	"İhlas"	"İbadette riya, kabahatte haya olmaz" "Herkesin iç yüzünü Allah bilir" "Riyasız namaz kılanın dizi yorulmaz" "Riyakâr dosttan doğru sözlü düşman yeğdir"
"5. Sınıf 1. Ünite (Allah İnancı)"	"Kıssa"	"Allah dağına göre kar verir" "Tilkiyi tavukla taşlamışlar, '-Allah gazabınızı artırsın.-' demiş" "Yanlış hesap Bağdat'tan döner" "Kıssadan hisse çıkarmak"
"5. Sınıf 2. Ünite (Ramazan ve Oruç)"	"Ramazan"	"Sağlam ruh, sağlam bedende olur" "Gavura kızıp oruç yenmez" "Ramazan'da yalan söyleyenin bayramda yüzü kara olur" "Bayramda borç ödeyene ramazan kısa gelir"
"5. Sınıf 2. Ünite (Ramazan ve Oruç)"	"Oruç"	"Orucu yiyen ya açlığından ya susuzluğundan" "Aşı yok, oruç tutar; işi yok, namaz kılar" "Ay gör oruç tut, ay gör bayram eyle" "Kıl namazı, tut orucu, gelmez sorucu"
"5. Sınıf 2. Ünite (Ramazan ve Oruç)"	"Rab"	"Allah boş duranı sevmez" "Hakk'a tevekkül eden açıkta kalmaz" "Tanrı kuluna zulmetmez" "Nefsini bilen Rabbini bilir"

"5. Sınıf 3. Ünite (Adap ve Nezaket)"	"Adap"	"Aç dedilerse, çeşmeyi kurut demediler ya!" "Büyükler huzurunda az söyle, tez kalk" "Gönül yıkan Tanrıya ermez" "Ağırbaşlı olmak"
"5. Sınıf 3. Ünite (Adap ve Nezaket)"	"Nezaket"	"Anlayana kul ol, anlamayana ağa olma" "Her şey incelikten, insan kabalıktan kırılır" "Nezaket para ile alınmaz ama her şeyi satın alır" "Çağrıldığın yere erinme, çağrılmadığın yerde görünme"
"5. Sınıf 3. Ünite (Adap ve Nezaket)"	"Selam"	"Bir gün tuz yediğin yere kırk gün selâm var" "Garibe bir selam bin altın değer" "Bir selam bin hatırlar" "Evvel selam sonra kelam"
"5. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed ve Aile Hayatı)"	"Merhamet"	"Küçüğe merhamet et, büyüğe itaat" "Merhametli adam meyveli ağaçtır" "Cennetin kapısını merhamet açar" "Merhamet imandandır"
"5. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed ve Aile Hayatı)"	"Erdem"	"Erdem, azda da çokta da değil, kadrini bilmekte" "İnsan ihsan kuludur" "Zahmetsiz rahmet olmaz" "İyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik er kişinin kârı"
"5. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed ve Aile Hayatı)"	"Kevser"	"Nerde hareket, orda bereket" "Irmak kenarına çeşme yapılmaz" "Ömrüne bereket" "Bereket versin"
"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Örf"	"İkindiden sonra dükkân açılmaz" "Eski köye yeni âdet getirmek" "Kardeşin büyüğü peder, küçüğü evlat yerine geçer" "El uzatılan yere ayak uzatılmaz"
"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Âdet"	"Ağaç kökünün üstünde biter" "Düğün sesle, ölü yasla yakışır" "Âdet yerini bulsun" "Su küçüğün, yol büyüğün"
"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Mimari"	"Güzel göz için, akıllı gönül için" "Bakarsan bağ olur, bakmazsan dağ olur" "Allah dağları bile alçaklı yüksekli yaratmış" "Balık derini, insan dikkati sever"
"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Musiki"	"Sanatı ustadan görmeyen öğrenmez" "Sanatsız ev ıssız, mangalsız ev öksüz" "Güzel yüz nefsin nasibi, güzel ses ruhun rızkıdır" "Bağırmağla yükselince idi eşek paşa olurdu"

"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Edebiyat"	"Dünya bir gemi, akıl yelkeni, fikir dümeni; kullan kendini, göreyim seni" "Gücün ulaşmadığına dil ulaşır, dilin ulaşamadığına düşünce ulaşır" "Bir söz yola getirir, bir söz yoldan çıkarır" "Kalemin yazdığını kılıç bozamaz"
"5. Sınıf 5. Ünite (Çevremizde Dinin İzleri)"	"Mescid-i Aksa"	"İnsanın kiblesi vicdanı olmalı" "Secdeye kapanmak" "Cami ne kadar büyük olsa da imam bildiğini okur" "İki kiblesi olanda din olmaz"
"6. Sınıf 1. Ünite (Peygamber ve İlahi Kitap İnancı)"	"Nübüvvet"	"Kılavuzsuz cennete bile girilmez" "Allah kulundan geçmez" "Kişi kendi memleketinde peygamber olmaz" "Peygamber de kendisi için dua etmiş"
"6. Sınıf 1. Ünite (Peygamber ve İlahi Kitap İnancı)"	"Risalet"	"Taç giyen baş akıllanır" "Atılan ok taştan dönmez, giden elçi yoldan dönmez" "Allah'a inanmayan kuluna da inanmaz" "Elçiye zeval olmaz"
"6. Sınıf 1. Ünite (Peygamber ve İlahi Kitap İnancı)"	"Davet"	"Ey oğul sana verem bir öğüt: Vaktinde ununu öğüt" "Dost, dosta bağ bağışlamaz; doğru yol gösterir" "Kılavuzu karga olanın, burnu pislikten kurtulmaz" "Deliyi düğüne davet etmişler, 'Burası bizim evden iyidir.' demiş"
"6. Sınıf 1. Ünite (Peygamber ve İlahi Kitap İnancı)"	"Tebliğ"	"Allah seni dünya boş kalmasin diye yaratmamış" "Hiddet tatlı ama meyvesi acıdır, nasihat acı ama meyvesi tatlıdır" "Hak gelince batıl gider" "Ne gelirse kula, Hak'tan gelir"
"6. Sınıf 2. Ünite (Namaz)"	"Namaz"	"Kıl beşi, kurtar başı" "Ayda yılda bir namaz, onu da şeytan komaz" "Alaca namaz, Hakk'a yaramaz" "Namaz kılan darda kalmaz, Allah diyen mahrum olmaz"
"6. Sınıf 2. Ünite (Namaz)"	"Salat"	"Öğleni kıl, akşamı bil" "Zorla kılınan namaz, Allah'a yaramaz" "Namaz amellerin hayırlısı, muratların feyizlisidir" "Namaz imanın alameti, vücudun selametidir"
"6. Sınıf 2. Ünite (Namaz)"	"Ezan"	"Ezansız köye şeytan girer" "Allah'a iyi görüneyim dersen ezanın olsun, Han'a iyi görüneyim dersen kazanın olsun" "Namazda meyli olmayanın kulağı ezanda olmaz" "Eli kulağında olmak"



"6. Sınıf 2. Ünite (Namaz)"	"Kamet"	"Horoz kendini çöp tepesinde görmüş de müezzin oldum, sanmış" "Sağır için iki kere kamet olmaz" "Kamet getirmek" "Yemeğin iyisi hazırdır"
"6. Sınıf 2. Ünite (Namaz)"	"Cami"	"Hoca okuttuğu kadar, çoban güttüğü kadar" "Mümin kalbi Beytullah" "Cami yıkılmış ama mihrabı yerinde" "Caminin mumunu yiyen kedinin gözü kör olur"
"6. Sınıf 3. Ünite (Zararlı Alışkanlıklar)"	"Haram"	"Haramın temeli olmaz" "Düşüncesiz sofuya sohbet haram" "Mümine eziyet haramdır" "Ala keçinin gününde, keklük eti haramdır"
"6. Sınıf 3. Ünite (Zararlı Alışkanlıklar)"	"Mekruh"	"Kem dileme komşuna, kem iş gelir başına" "Ağızdan çıkan söz pişmanlıkla hatırlanır" "Yılanın sevmediği ot, deliğinin ağzında biter" "Kedi uzanamadığı ciğere pis der"
"6. Sınıf 3. Ünite (Zararlı Alışkanlıklar)"	"Kul Hakkı"	"Gören gözün hakkı vardır" "Yıkma elin kalbini sen de yıkılırsın" "Ah yerde kalmaz" "Alma mazlumun ahını, çıkar aheste aheste"
"6. Sınıf 3. Ünite (Zararlı Alışkanlıklar)"	"Bağımlılık"	"Kurdu ne kadar beslersen besle, o hep dağa bakar" "Ten çekmese can çeker, can çekmese kan çeker" "Can çıkmayınca huy çıkmaz" "Alışmış kudurmuştan beterdir"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Davet"	"Hakikati söyleyen er tanınır, yemininden dönen hor tanınır" "Çağrıldığın yere erinme, çağrılmadığın yerde görünme" "Deliyi düğüne davet etmişler, 'burası bizim evden iyidir' demiş" "Davetsiz gelen/giden, döşeksiz oturur"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Tebliğ"	"Akılsız adama nasihat etmek denize su dökmek gibidir" "Dürüst iş, halka ulaştırır; kurnazlık, halktan uzaklaştırır" "Yarım hekim candan, yarım hoca imandan eder" "Ulu sözü dinlemeyen uluya kalır"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Hicret"	"Bu bir kervansaraydır, konan göçer" "Tebdil-i mekânda ferahlık var" "Bize gelelim, konalım göçelim; size gidelim, yiyelim içelim" "Eken biçer, konan göçer"

"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Sahabi"	"Ahababı çok olanın işi çabuk biter" "Kardeş, din kardeşidir" "Adam adama yük değil, can gövdeye mülk değil" "Dünyada dost gibi aziz, ihsan gibi leziz bir şey olmaz"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Ensar"	"Adam adama gerek olmasa, her biri bir dağ başında olur" "İyi dost kara günde belli olur" "Veren el alan elden üstündür" "Geleni ağırla, gideni uğurla"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Muhacir"	"Komşu komşunun külüne muhtaçtır" "Komşu da pişer, bize de düşer" "eken biçer, konan göçer" "Konuk on kismetle gelir, birini yer, dokuzunu bırakır"
"6. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Hayatı)"	"Mescit"	"Evvela mescidin içi, sonra dışı" "Kıl namazı, tut orucu, gelmez sorucu" "Cemaatin taş koyduğu yere sen baş koy" "Minareyi yaptırmayan yerden bitmiş sanır"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Din"	"Kişinin vatanı imanındır" "Acı söz insanı dininden çıkarır" "Dini imanı para olmak" "Sonradan görme, dininden dönme"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Değer"	"Adamın iyisi yurdundan, atın iyisi yerinden gitmez" "Ana gibi yâr olmaz, vatan gibi yer olmaz" "Korkağa yol kılavuzluğu yaptıрма, şaşığı silah tutturma" "Yaralı kuşa tüfek atılmaz"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Şehitlik"	"At ölür meydan (nalı) kalır, yiğit ölür şan (namı) kalır" "Türk'e şahadet en büyük mertebedir" "Dosttan mal, düşmandan can esirgenmez" "Köle olarak yaşamaktansa savaşıp ölmek daha iyi"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Gazilik"	"Her gün tavuk yaşamaktan, bir gün horoz yaşamak yeğdir" "Yiğit harpte, dost kentte, kâmil insan hiddette belli olur" "Dağın güzelliği yüksekliğinde, delikanlının güzelliği yiğitliğinde" "Beş parmak bileğe, bilek yüreğe bağlıdır"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Bayram"	"Ay gör oruç tut, ay gör bayram eyle" "Arife günü aşa ne, bayram günü tıraşa ne?" "Yetimlerin bayramı, yeni gömlek giydiği zaman" "Tembele her gün bayramdır"
"6. Sınıf 5. Ünite (Temel Değerlerimiz)"	"Kandil"	"Anası onu Kadir Gecesi doğurmuş" "Yurdun otlusundan kutlusu yeğdir" "Altının kıymetini sarraf bilir"

		"Kutlu gün doğuşundan bellidir"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Âlem"	"İki âlemde de iyilik gibi sermaye yoktur" "Âlemdeki huzur, hanemdeki huzurdur" "Âlimin ölmesi âlemin ölmesi ile birdir" "Âdilin adaleti âlemi ıslah eder"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Gayb"	"Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez" "Ecel ne bir saat geri ne bir saat ileri" "Ben ölürsem büyük kıyamet, karım ölürse küçük kıyamet" "Para ile imanın kimde olduğu bilinmez"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Melek"	"Çok ye, ol helek; az ye, ol melek" "Müminin duasına gökteki melekler âmin der" "Azrail gelince oğul, uşak sormaz" "Yalnızlık Allah'a vergi, onun da melekleri var"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Cin"	"Cin bismillahtan korkar" "İn cin top oynamak" "Cin tutana bir muska yeter" "Cin gibi olmak"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Şeytan"	"Basma cahilin izine, uyma şeytanın sözüne" "Şeytanla ortak olan buğday eker, saman biçer" "Acele işe şeytan karışır" "Cahilin sofusu şeytanın maskarası"
"7. Sınıf 1. Ünite (Melek ve Ahiret İnanıcı)"	"Ahiret"	"Eğrinin dünyada da, ahirette de yeri yok" "Dünyada mekân, ahirette iman" "Kıyamette ibadet olmaz" "Dünyada eken ahirette biçer"
"7. Sınıf 2. Ünite (Hac ve Kurban)"	"Hac"	"Adam hacı mı olur ulaşmakla Mekke'ye, eşek derviş mi olur taş çekmekle tekkeye?" "Talihsiz hacıyı deve üstünde yılan sokar" "Hacı Mekke'de, derviş tekkede" "İsmaflama hac, hac olmaz"
"7. Sınıf 2. Ünite (Hac ve Kurban)"	"Umre"	"Tanrı misafirinin kendi kısmeti vardır" "Misafir aziz, ev sahibi lezizdir" "Gelme irâde, gitmek icâzet iledir" "Misafir kendi rızkıyla gelir"
"7. Sınıf 2. Ünite (Hac ve Kurban)"	"Kurban"	"Doğru söze canım kurban" "Hamsi kurban olur mu?" "El kesesinden sultanım, develer olsun kurbanım" "İtin akılsızı kurban bayramında sılaya gider"

"7. Sınıf 3. Ünite (Ahlaki Davranışlar)"	"Ahlak"	"Anan baban sağ iken hürmet et, öldükten sonra ziyaret et" "Çocuğu doğurmak bir kere güç, terbiye etmek bin kere güç" "Kır atın yanında duran ya huyundan ya suyundan" "Kişi haddini bilmek edeptir"
"7. Sınıf 3. Ünite (Ahlaki Davranışlar)"	"Değer"	"İnsanın değeri sözünden belli olur" "Adam adamdır, olmasa da pulu; eşek eşektir olmasa da çulu" "Ata binersen Allah'ı, attan inersen atı unutma" "Kalıp kıyafetle adam adam olmaz"
"7. Sınıf 3. Ünite (Ahlaki Davranışlar)"	"Tutum"	"Hayır dile komşuna, hayır gele başına" "Damlaya damlaya göl olur" "Ne ekersen onu biçersin" "Eşeğe kaç gün yol gidersin demişler, onu bizlengiç (nodul) bilir demiş"
"7. Sınıf 3. Ünite (Ahlaki Davranışlar)"	"Davranış"	"Âyinesi iştir kişinin lafa bakılmaz" "Eşeğe marifetini göster demişler, yatıp yuvarlanmış" "Edep, ilmin amelidir" "Yalancıda ne vefa olur ne de ar, ne semtine uğra ne yanına var"
"7. Sınıf 4. Ünite (Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed)"	"Risalet"	"Koyun çobansız olmaz" "Göz var görmek için, akıl var bilmek için" "Gücün ulaşmadığına dil ulaşır, dilin ulaşmadığına düşünce ulaşır" "Dost, dosta bağ bağışlamaz; doğru yol gösterir"
"7. Sınıf 4. Ünite (Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed)"	"Nübüvvet"	"Peygamber de kendisi için dua etmiş" "Kılavuzsuz yola çıkan, yolunu şaşırır" "Allah'ın ondurmadığını, peygamber sopa ile kovar" "Atılan ok taştan dönmez, giden elçi yoldan dönmez"
"7. Sınıf 4. Ünite (Allah'ın Kulu ve Elçisi: Hz. Muhammed)"	"Hatemü'l-enbiya"	"Fetnet kendini bildirir" "Allah bir kapıyı kaparsa bin kapıyı açar" "Allah verdiği bilir" "Allah'a inanmayan kuluna da inanmaz"
"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"İtikat"	"Her iş itikada bağlıdır" "Her koyun kendi bacağından asılır" "Allah herkesin takatine göre sorumluluk verir" "Allah'tan umut kesilmez"
"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"Fıkıh"	"Fenalarla dost olmak caiz değildir" "Doğru söze kadı emmi ne desin?" "Şeriatın kestiği parmak acımaz" "Davacın kadı olursa, yardımcın Allah olsun"

"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"Mezhep"	"Akşama kadar kırk mezhebe girer, akşam da mezhepsiz yatar" "Tarık mühim değil, refik mühim" "Arabının ön tekerleği nereye giderse, arka tekerleği de oraya gidermiş" "Akıllının zannı cahilin hakikatinden iyidir"
"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"Tasavvuf"	"Dervişlik olsaydı taç ile hırka, birini de ben alırdım otuza kırka "Er ol, nefsinı yen; bu da bir pehlivanlıktır" "Vücudunu kirden, ağzını küfürden, kalbini kibirden koru" "Şeyh uçmaz, müridi uçurur"
"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"Ayin"	"Farzdan önce farz var" "Her şeyin vakti var, horoz bile vaktinde öter" "Terazi var tartı var, her işin bir vakti var" "Her yiğidin yoğurt yiyişi farklıdır"
"7. Sınıf 5. Ünite (İslam Düşüncesinde Yorumlar)"	"Erkan"	"Bildiğimin âlimiyim, bilmediğimin talibiyim" "Ürümelerini bilmeyen köpek (it), sürüye kurt getirir" "Tahsil-i kemâlât, kem âlât ile olmaz" "Âlim akılla ilerler, cahil akılla geriler"
"8. Sınıf 1. Ünite (Kader İnanıcı)"	"Kader"	"Olacakla öleceğe çare bulunmaz" "Kismet ise gelir Hint'ten, Yemen'den; kismet değilse ne gelir elden" "Kadere keder olmaz" "Akacak kan damarda durmaz"
"8. Sınıf 1. Ünite (Kader İnanıcı)"	"Kaza"	"Kaderde varsa görülür" "Kaderinde ne varsa kaşığına o çıkar" "Alna yazılan başa gelir" "Kazaya rıza gerek"
"8. Sınıf 1. Ünite (Kader İnanıcı)"	"Sünnetullah"	"Gökten ne yağdı da yer kabul etmedi" "Akşam güneşi ısıtmaz" "Hamama giren terler" "Arpa eken, buğday biçmez"
"8. Sınıf 1. Ünite (Kader İnanıcı)"	"Külli İrade"	"Allah'ın dediği olur" "Takdire yazılan tedbirle bozulmaz" "Allah isterse bir kulun işini, mermere geçirir dişini; Allah istemezse bir kulun işini, muhallebi yerken kırar dişini" "Kul azmayınca Hak yazmaz"
"8. Sınıf 1. Ünite (Kader İnanıcı)"	"Cüzi İrade"	"Kul çalışır, Allah verir" "Cennet, cehennem dünyada, hangisini kazanırsan" "Murat insandan, takdir Allah'tan" "Kişi ne yaparsa kendine yapar"

"8. Sınıf 2. Ünite (Zekat ve Sadaka)"	"Zekat"	"Bir tavuğun zekâtı, bir yumurta" "Perhiz sağlığın zekâtıdır" "Zekât, malın kiridir" "Malın bekçisi zekâttır"
"8. Sınıf 2. Ünite (Zekat ve Sadaka)"	"Sadaka"	"Az sadaka çok belâ defeder" "Ayasofya'da dilenip, Sultanahmet'te sadaka verilmez" "Veren el, alan elden üstündür" "Vermekle mal tükenmez"
"8. Sınıf 2. Ünite (Zekat ve Sadaka)"	"İnfak"	"Gönülden kopan, ihsanın hayırlısıdır" "Ağanın eli tutulmaz" "Ata oğluna bir bağ vermiş, oğul ataya bir salkım kıyamamış" "Eli sıkı varlıkların konuğu olmaktansa, eli açık yoksulun konuğu olmak yeğdir"
"8. Sınıf 2. Ünite (Zekat ve Sadaka)"	"Nisap"	"Aştı, taştı; nisabı geçti" "Aş tuz ile tuz oran ile" "Boş ambar, boş çuval; ölç, ne kadar ölçersen" "Lütuf ve ihsanın ölçüsü olmaz"
"8. Sınıf 2. Ünite (Zekat ve Sadaka)"	"Öşür"	"Terazi var, tartı var; her işin bir vakti var" "Ona sıyırma kantar, bana gelince tam tartar" "İnsanı akıyla, beygiri karışla ölçerler" "Bezi herkesin arşınına göre vermezler"
"8. Sınıf 3. Ünite (Din ve Hayat)"	"Din"	"Parasız pazara, imansız mezara girilmez" "Din tutan kin tutmaz" "Zor kapıdan girerse şeriat bacadan çıkar" "Dini bütün olmak"
"8. Sınıf 3. Ünite (Din ve Hayat)"	"Birey"	"Kişi ne yaparsa kendine yapar" "Bir baş soğan bir kazanı kokutur" "Bir deli kuyuya taş atmış, kırk akıllı çıkaramamış" "Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar"
"8. Sınıf 3. Ünite (Din ve Hayat)"	"Toplum"	"Kötü araba yolu bozar, kötü insan cemiyeti" "Tembel, cemiyetin düşmanıdır" "Bir korkak bir orduyu bozar" "Bir mih bir nal kurtarır, bir nal bir at kurtarır"
"8. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Örnekliliği)"	"Üsve-i Hasene"	"İnsanın insanlığı irfanla, hayvanın hayvanlığı samanla beslenir" "İyiliğe iyilik her kişinin kârı, kötülüğe iyilik er kişinin kârı" "İyilik eden iyilik bulur" "Usûl, asıldan önceliklidir"

"8. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Örneklığı)"	"Sıdk"	"Allah, doğrunun yardımcısıdır" "Yalan söyleyip yüzün kararacağına, doğru söyleyip yüzün yaralı olsun" "Doğru söz yemin istemez" "Eğri otur, doğru konuş"
"8. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Örneklığı)"	"Emanet"	"Emanet ata binen tez iner" "Emanete hıyanet olmaz" "Emanet eşeğin yuları gevşek olur" "Emanet hayvanın kayışı yokuşta kopar"
"8. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Örneklığı)"	"İstişare"	"Danışan dağları aşmış, danışmayan düz yolda şaşmış" "Akıl, akıldan üstündür" "Bin bilsen de bir bilene danış" "Kişiye bilmemek ayıp değil, sormamak ayıptır"
"8. Sınıf 4. Ünite (Hz. Muhammed'in Örneklığı)"	"Azim"	"Azmin elinden ne uçan kurtulur ne kaçan" "Armut piş, ağzıma düş" "At koşmakla menzil alır" "Gayret imândandır"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Kuran"	"Çok söz Kur'ân'a yakışır" "Kuran'a el basmak" "Hoca okurken yanılır" "Ataların sözü Kur'ân'a girmez ama yanınca yürür"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Furkan"	"Ayırt etmek" "Altını sarrafa sor, cevheri kuyumcuya" "Hak gelince batıl gider" "Ataların sözü Kurân'a girmez; ama yanınca yürür"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Sünnet"	"Hüsnü zan sünnettir" "Meşveret, sünnet" "Farz, sünneti bastırır" "Bir söz yola getirir, bir söz yoldan çıkarır"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"İnanç"	"Zahmetsiz rahmet olmaz" "Allah ilmi dileyene, malı dilediğine verir" "Hakikat ateşte yanmaz, suda batmaz" "Aryı duman, insanı iman yola getirir"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"İbadet"	"Çalışmak ibadettir" "Kıyamet gününde ibadet olmaz" "Bir ağaç dikmek, bir yıllık (nafile) ibadete bedeldir" "Zerre kadar iman, dünya kadar amelden üstündür"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Ahlak"	"İslam'ın şartı beş, haddini bilmek altı" "Kıtlıkta satıcıya, bollukta alıcıya Allah insaf versin" "Edeple süslenmeyen akıl, silahsız kahramandır" "Edeplerin anası, az konuşmaktır"
"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Muamelat"	"Öğrenmek için yaşa, yaşamak için öğren" "Gördüğünü ört, görmediğini söyleme" "Geline iyi muamele edilirse hamarat olur" "Başımın ameli, sırtımın semeri"

"8. Sınıf 5. Ünite (Kuran-ı Kerim ve Özellikleri)"	"Kıssa"	"İyiden hüner al, kötünden ibret al" "Öfke gelir, göz kararır; öfke gider, yüz kararır" "Öküz ölür çift kalır, eşek ölür yük kalır" "Akıllı bildiğini söylemez, deli söylediğini bilmez"
--	---------	---

### Sonuç

Atasözü ve deyimler, insanın özünden, din, dil ve kültürden bağımsız ve uzak görülmemektedir. Atasözü ve deyimlerden birçok alanda yararlanılmaktadır. İlköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyimler kullanıldığında da fayda sağlayabilir. İlköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyim kullanılmasının; anlamlı öğrenmede, kültürle bağ kurularak hayatın içinden örneklerle bilginin ve değerlerin yaşanabilirliğinde, geçmiş/bugün ve bilgi/hayat arasında bağlantı kurulmasında, araştırma/inceleme/karşılaştırma/yorumlama/değerlendirme yapılmasında, dine ve eğitime ilgi ve motivasyonu artırmasında, olumlu düşünce/duygu/davranış ve kişilik geliştirilmesinde, bilgilerin kalıcı olmasında etkili bir yöntem olduğu söylenebilir. Didaktik yönü ağır basan, insana ve hayata dair bilgi ve tecrübe yansıtan atasözü ve deyimlerin din ve değerler eğitimi alanı başta olmak üzere farklı alan ve derslerde kaynak olarak kullanılması faydalı olacaktır.

Toplumun kadim tarihinden kesitler sunan, hikemi bilgileri ve tecrübeyi yansıtan, veciz öğütler şeklinde açıklanabilecek olan atasözü ve deyimlerin; özellikle ilköğretim çağındaki çocukların kültürlenmesine katkı sağlayacağı, zihinsel gelişimleri dikkate alındığında anlamakta zorlanabileceği tarihsel/soyut kavramları güncelleyerek/somutlaştırarak anlamayı kolaylaştıracağı ve hızlandıracağı, hayatın içinden örnekler sunarak öğrencinin kendi duy(g)u ve yaşantılarını öne çıkaran şifahi sözlerle din eğitimi dersi yapılabileceği, atasözü ve deyimlerin ilgi ve merak uyandıran muhtevası nedeniyle öğrencilerin derse aktif katılım sağlanmasına ve anlamlı öğrenmeye yardımcı olabileceği, dilin doğru ve etkili kullanımına vesile olacağı, geçmiş ile bugün arasında karşılaştırma yapmaya yardımcı olacağı, çok boyutlu düşünme, keşfetme, inceleme-değerlendirme-muhakeme yapabilme ve kendini ifade edebilme becerisi kazandıracağı, din eğitiminin de bir amacı olan zihinsel, duygusal ve davranışsal gelişim sürecine destek olacağı söylenebilir.

Günümüz teknoloji çağındaki eğitimde sunum ve görsellik önem arz etmekte, öğrenciler çağın gerektirdiği somut bilgi ve materyale ihtiyaç hissetmektedir. Küreselleşen dünyada eğitim ve din önemini ve etkisini daha fazla hissettirmekte; atasözü ve deyimler milletlerin geçmişiyle bağ kurarak gelenek ve değerlerin korunmasına ve geliştirilmesine katkı sağlamakta, toplumun sürekliliğini mümkün kılmaktadır.

Öğrencilere dersin konusu ve kavramıyla ilgili atasözü ve deyim kullanması/bulması istenerek, kelimelerin eş-zıt anlamını bulma, atasözü ve deyim tamamlama, konu ve kavramla ilgili fıkra/hikâye anlatma ve ayet/hadis söyleme, kıssadan ders çıkarma ile DKAB dersi aktive edilerek eğlenceli hâle getirilebilir, derse katılım artırılarak merak ve heyecan oluşturulabilir. Bu çalışmada, ilköğretim DKAB dersindeki anahtar kavramların öğretiminde atasözü ve deyimlerin rolü üzerinde durulmuş, anahtar kavramların öğretilmesinde yararlanılabilecek atasözü ve deyimlerden örnekler sunulmuş, bu konuda yapılacak diğer çalışmalara katkı sunmak hedeflenmiştir.

Ortaöğretim DKAB dersi başta olmak üzere din eğitimi kapsamında okutulan diğer derslerin anahtar kavramlarının öğretiminde atasözü ve deyimlerin kullanım imkânını ve örneklerini inceleyen araştırmalar ile bu çalışmanın öğrenmeye-öğretmeye katkısını ölçmek için öğrencilerin-öğretmenlerin katılımıyla nitel-nicel yöntemli alan araştırmaları yapılabilir. Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, din eğitimi ve Türk dili ve edebiyatı alan uzmanlarıyla ortak bir proje geliştirilerek, din eğitimi kapsamında okutulan derslerde kullanılmak üzere atasözü ve deyimler tespit edilebilir, öğretmen ve öğrencilerin istifadesine sunulabilir. Geçmişin birikiminden, ataların



felsefe ve dil ustalığından, hikmet barındıran vecizelerden damıtılarak günümüze ulaşan atasözü ve deyimlerle ilgili çalışmaları yaygınlaştırmanın, eğitimi, dini, dili, edebiyatı ve kültürü pekiştireceği söylenebilir.

### Kaynakça | References

- Akıncı, Adem. "Kuran'daki Kıssalar ve Din Öğretimindeki Yeri". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2004), 42-64.
- Akseki, Ahmed Hamdi. *İslam Fitri Tabii ve Umumi Bir Dindir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Aksoy, Ömer Asım. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*. 2 Cilt. İstanbul: İnkılâp Kitapevi Yayınları, 1993.
- Aşılıoğlu, Bayram. "Türkçe Öğretimi ve Eğitim Değerleri Açısından Türk Atasözleri Üzerine Bir İnceleme". *Çağdaş Eğitim Dergisi* 34/362 (2009), 29-36.
- Aybey, Salih. "Din Eğitimi ve Öğretiminde Atasözleri ve Deyimlerin Kullanılmasının Önemi Üzerine Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 259-281.
- Aydın, M. Zeki. *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2004.
- Ayhan, Halis vd. *Din ve Ahlak Eğitim Öğretiminde Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Ayhan, Halis. "İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5, (1998), 57-74.
- Ayhan, Halis. *Din Eğitimi ve Öğretimi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Ayhan, Halis. *Eğitime Giriş ve İslamiyet'in Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınları, 1986.
- Baltacı, Cahid. *İslam Medeniyet Tarihi*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Vakfı Yayınları, 2019.
- Başgil, Ali Fuad. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2018.
- Bayram, Arslan. *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Anı Yayınları, 2016.
- Baytekin, Çetin. *Öğrenme-Öğretme Teknikleri ve Materyal Geliştirme: Eğitim Teknolojileri Materyal Tasarımı Akıllı Sınıflar*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2011.
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1998.
- Bilgin, Beyza. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.
- Büyükkaragöz, Savaş - Çivi, Cuma. *Genel Öğretim Metodları*. Konya: Atlas Kitapevi, 1994.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ceylan, Yusuf. *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Bir Yöntem Olarak Dramanın Kullanılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cündioğlu, Düccane. *Hız İnsan*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2010.
- Çinemre, Semra. "Türk Atasözlerindeki Dini ve Ahlaki Motiflerin Eğitim-Öğretim Ortamında Kullanılması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/27 (Haziran 2014), 99-122.
- Çolak, İsmail. *Türk Atasözlerinden Seçmeler*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2007.
- Demirel, Özcan - Kıroğlu, Kasım. *Konu Anlatımı Ders Kitabı İncelemesi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2005.
- Demirel, Özcan. *Öğretme Sanatı*. Ankara: Pegem Yayıncılık, 2004.
- Dodurgalı, Abdurrahman. "Din Kültür ve Ahlak Bilgisi Derslerinde İletişim Problemleri ve Bazı Teklifler", *Orta Dereceli Okullarda Yürütülen Din Eğitim-Öğretiminin Problemleri*. Kayseri: İBAV Yayınları, 1998.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Din Eğitimi ve Öğretiminde İlkeler ve Yöntemler*. İstanbul: M. Ü. İ. F. Yayınları, 1999.
- Dodurgalı, Abdurrahman. *Eğitim Sosyolojisi*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1995.

- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayınları, 1996.
- Doğan, Recai – Tosun, Cemal. *İlköğretim 4. ve 5. Sınıflar İçin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretimi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Eğri, Osman. "Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri". *AÜİFD* XLIV/1 (2003), 271-291.
- Erpay, İlyas. "Yaygın Din Eğitimi Kurumlarında Teknolojinin Önemi ve Kullanımı". *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1318-1352.
- Ertürk, Selahattin. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Matbaacılık, 1998.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. İstanbul: Alkım Yayınları, 1998.
- Göğüş, Beşir. *Orta Dereceli Okullarımızda Türkçe ve Yazın Eğitimi*. Ankara: Gül Yayınevi, 1978.
- Günay, Ünver. *Eğitim Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1992.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. "Kültür Dünyası Kavramı ve Din Eğitimi", *Turkish Studies* 17/1 (2022), 35-50.
- Halis, İsa. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Kaya, Fatih – Kartın, Emine. "DKAB Ders Kitaplarında Sözlü ve Yazılı Edebi Türlerin Kullanım Durumu". *Mavi Atlas* 9/2 (2021), 47-60.
- Keyifli, Şükrü. "Eğitim ve Din Eğitimi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 103-126.
- Koç, Ahmet. "Bir Öğretim Materyali Olarak Medya Haberlerinin Din Eğitiminde Kullanılması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/1 (Aralık 2021), 521-546.
- Korkmaz, Mehmet. *Din Öğretimi Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Kayseri: Tezmer Yayıncılık, 2014.
- Köse, Erdoğan – Genç, Zeki Salih. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Küçük, Hasan. *İslâm'da ve Batıda Mantık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- M.E.B. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. (2018).
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*. 4 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Okumuşlar, Muhiddin. "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2006), 237-252.
- Öcal, Mustafa. *Temel Eğitim ve Orta Öğretimde Din Eğitimi ve Öğretiminde Metodlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Öncül, Remzi. *Eğitim ve Eğitim Bilimleri Sözlüğü*. İstanbul: M. E. B. Yayınları, 2000.
- Önder, Alev. *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama*. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2003.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Özyürek, Leyla. *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Yayınları, 1983.
- Paçacı, Mehmet. *Çağdaş Dönemde Kuran'a ve Tefsire Ne Oldu?*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Pala, İskender. *Sözün Özünden Dünden Bugüne Atasözleri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2013.
- Parladır, Selahattin. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir: 1996.
- Saraçbaşı, M. Ertuğrul - Minnetoğlu, İbrahim. *Örnekli ve Açıklamalı Türk Atasözleri Sözlüğü*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2002.
- Sarıtaş, Mustafa. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dini Motifler*. Ankara: T. D. V. Yayınları, 1991.
- Soykan, Ömer Naci. *Arayışlar: Felsefe Konuşmaları 1*. İstanbul: Küyerel Yayınları, 1998.

- Şahin, Mehmet. *En Güzel Türk Atasözleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.
- TDK, Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim 19 Ağustos 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- Tezcan, Mahmut. *Eğitim Sosyolojisi*. Ankara: Bilim Yayınları, 1992.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2015.
- Usta, Mustafa. *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Kurumlaşma ve Ekolleşme Sorunları*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 2001.
- Williams, Raymond. *Kültür*. çev. Suavi AYDIN. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Yalın, H. İbrahim. *Öğretim Teknolojileri ve Materyal Geliştirme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2002.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.
- Yazıcı, Numan. *Arapça-Türkçe/Türkçe-Arapça Atasözleri ve Deyimler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 175-197

## Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri\*

The Views of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers on Out-of-Class  
Learning Environments

**Ali GÜNGÖR**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Eğitimi  
Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Religious Education Kırşehir/Türkiye  
agungor38@gmail.com ORCID: 0000-0002-7655-4021

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık /December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık /December

### Atıf / Cite as

Güngör , Ali. " Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri ". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 175-197.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1171150

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali Güngör).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

\* Araştırma verilerinin toplanması için Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulundan 23/03/2021 tarih ve 2021/08 sayılı karar ile onay alınmıştır. For research data collection, we have received approval from the Ethics Committee of Kilis 7 Aralık University with the decision dated 23/03/2021 and numbered 2022/08.

## The Views of Religious Culture and Moral Knowledge Teachers on Out-of-Class Learning Environments

**Abstract:** It is aimed at this work to reveal the views of Religious Culture and Moral Knowledge (RCMK) course teachers about learning environments outside the classroom. Following this purpose, convergent parallel design, which is one of the mixed method research designs, was used in our analysis. In this direction, we used the SPSS statistical program to analyse the data obtained with closed-ended questions collected from RCMK teachers through questionnaires. However, we examined the data obtained with open-ended questions through descriptive analysis. According to the research findings, it was found that most teachers use out-of-class learning environments in RCMK teaching. The most common out-of-class activities of RCMK teachers were listed as; visiting the school mosque, Islamic sacred night (qandil) activities and visiting mosques outside of school. Teachers stated that they preferred out-of-class environments to arouse curiosity in students, to help them see the real-life equivalent of what they learned in the classroom, to direct students to research, and to contribute to their social and moral development. The answers showed that RCMK course teachers prefer out-of-class environments in accordance with the objectives of the curriculum. However, it was also found that RCMK teachers have some deficiencies in planning, implementing, and evaluating out-of-class teaching. From the statements of the teachers, it was seen that teacher-centred teaching methods were generally practised in out-of-class learning environments. In a probable negative situation that may occur during the practising of out-of-class learning environments, the concern that the administrators would not stand behind the teachers emerged as the most crucial factor in their negative attitude towards taking students to out-of-class learning environments.

**Keywords:** The Education of Religion, Out-of-Class Learning Environments, Non-formal learning, Religious Culture and Moral Knowledge Course Teacher, Teaching Processes.

### Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları Konusundaki Görüşleri

**Öz:** Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönelik görüşlerini ortaya koymak hedeflenmektedir. Bu amaca uygun düşecek şekilde, çalışmamızda karma yöntem araştırma desenlerinden biri olan yakınsayan paralel desen kullanılmıştır. Bu doğrultuda DKAB öğretmenlerinden anket yoluyla toplanan kapalı uçlu sorularla ilgili veriler SPSS istatistik programı kullanılarak analiz edilmiştir. Açık uçlu sorularla elde edilen veriler ise betimsel analiz yoluyla analiz edilmiştir. Araştırma bulgularına göre, DKAB öğretiminde öğretmenlerin çoğunluğunun sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullandıkları tespit edilmiştir. DKAB öğretmenlerinin en çok yaptıkları sınıf dışı etkinlikleri, okul mescidi ziyareti, kandil gecesi etkinlikleri ve okul dışı cami ziyaretidir. Öğretmenler öğrencilerin sınıfta öğrendiklerini gerçek hayatta görmelerini sağlamak, öğrencilerde merak uyandırmak, araştırmaya yöneltmek ve öğrencilerin sosyal ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlamak amacıyla sınıf dışı ortamları tercih ettiklerini belirtmişlerdir. Verilen cevaplar, DKAB dersi öğretmenlerinin sınıf dışı ortamları öğretim programındaki amaçlara uygun olarak tercih ettiklerini göstermektedir. Bununla beraber, DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğretimi planlama, uygulama ve değerlendirmede bazı eksikliklerinin olduğu tespit edilmiştir. Öğretmen ifadelerinden, sınıf dışı öğrenme ortamlarında genellikle öğretmen merkezli öğretim yöntemlerinin uygulandığı anlaşılmaktadır. Sınıf dışı öğrenme ortamlarının kullanımı sırasında meydana gelebilecek bir olumsuzluk durumunda, yöneticilerin öğretmenlerin arkasında durmayacağı endişesi onların sınıf dışı öğrenme ortamlarına öğrenci götürme konusuna olumsuz bakmalarındaki en önemli etken olarak ortaya çıkmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları, Non-formal öğrenme, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Öğretim Süreçleri.

**Extended Summary:** Preparing individuals for life and more heightened education are among the general aims of education. These aims are realized in learning environments in schools, which are centres where educational activities are carried out professionally, both in the world and in our country. However, educators can also conduct some teaching activities in school or out-of-class environments. These activities respond to the need to use out-of-class learning environments to provide relevant educational outcomes and realize effective and permanent learning that can be considered appropriate for the conditions of the 21st century. In this respect, the Ministry of National Education has also given importance to this issue recently and has made some legislative arrangements to use out-of-class learning environments. Which out-of-class learning environments do the teachers who act as guides in the classroom and out-of-class teaching processes use, and what are their knowledge and skill levels on this subject? What problems does it experience in practice? To get maximum efficiency from the teaching activities carried out in out-of-class learning environments, it is necessary to investigate the answers to all these questions. The results of research data can serve as a roadmap for teachers and ministry officials in a decision-making position. In this study, we reveal the views of Religious Culture and Moral Knowledge course teachers about learning environments outside the classroom. Following this purpose, convergent parallel design, one of the mixed method research designs, was used in our study. In this direction, we analysed the data about closed-ended questions collected from Religious Culture and Moral Knowledge course teachers through a questionnaire using the SPSS statistical program. We analysed the data obtained with open-ended questions through descriptive analysis. The research participants are RCMK course teachers in primary, secondary and high school schools. In this context, our sample consists of 306 DKAB teachers working in 61 cities in the 2020-2021 academic year. Because of the pandemic conditions, we obtained the data using electronic media. According to the research findings, most teachers (89.5%) use out-of-class learning environments at least once in RCMK teaching. The most out-of-class activities performed by RCMK course teachers are school masjid visits, Qandil night activities [special days or sacred nights in Islam], and out-of-school mosque visits. Teachers stated that they preferred out-of-class environments to enable students to see the theoretical knowledge they learned in the classroom in real life, arouse curiosity in students, direct them to research, and contribute to their social and moral development. The answers show that RCMK course teachers prefer out-of-class environments following the objectives of the curriculum. Although there are explanations in the RCMK curriculum that guides out-of-class learning environments, the teachers did not sufficiently mention this guidance's effect. Additionally, we determined that RCMK course teachers need to improve in planning, implementing, and evaluating out-of-class teaching. From the statements of teachers, it is revealed that teacher-centred teaching methods are generally applied in out-of-class learning environments. Teachers declare that they receive support from their families regarding out-of-class learning activities. However, we find that teachers have some problems regarding leave, financing, security, and student control, as they cannot get enough support from the school administration, their colleagues, and students' parents. These problems seem to stem from a lack of communication and planning. In a negative situation that may occur during out-of-class learning environments, the concern that the administrators will not stand behind the teachers emerges as the most critical factor in their negative attitude towards taking students out of the classroom. Some teachers perceive the existence of negative mindsets fed by prejudices towards the RCMK course as a problem. Teaching the RCMK course outside the classroom will not only contribute to the achievement of the learning outcomes of the course. However, it will also help students build meaningful bridges between the education of religion and social life by enabling them to see how closely the RCMK course topics are intertwined with daily life. Observing the events in their places creates rich opportunities for the students to construct the knowledge themselves, allowing the realization of cognitive and affective high-level gains. Out-of-class learning environments also support the enjoyment of the course, the formation of positive religious feelings in

the students, and the adoption and application of moral rules. Additionally, it is crucial to provide students who cannot go to religious places for various reasons and make on-site observations and optionally experience them. This experience contributes to the student's socialization and respect for those who fulfil their religious duties. Moreover, out-of-class learning environments will also be effective in forming space consciousness in students. It will make it easier for them to understand that places of worship are not just objects consisting of geometric shapes but also places that are effective in social processes and especially allow socialization. When such direct and indirect contributions are considered, it would be beneficial to include out-of-class learning activities in religious education as much as possible in conformity with the curriculum. The provisions of the legislation published by the Ministry of National Education that encourage teaching in out-of-class learning environments are a factor that strengthens teachers' hands in taking legal responsibility. In addition, in conformity with the regulation published in the Official Gazette dated 24/08/2017, number 30106, the fact that mosques are opened in most schools provides an opportunity for DKAB lessons to be held in these places. According to the findings of the research, we can list our suggestions as follows: According to the characteristics of the subjects in the curriculum, directing the teachers to out-of-school environments and giving them examples of activities can be helpful in terms of guiding them. Additionally, in-service training can be provided to teachers on planning, implementation, and evaluation processes to improve their knowledge and skills in teaching in out-of-class learning environments. In this direction, joint studies can be conducted with other course groups to facilitate leave, cost, transportation, student safety and control.

**Keywords:** The Education of Religion, Out-of-Class Learning Environments, Non-formal learning, Religious Culture and Moral Knowledge Course Teacher, Teaching Processes.

### **Giriş**

Okuldaki eğitimin genel amaçları bireyleri hayata ve üst öğrenime hazırlamak olarak ifade edilmektedir (Milli Eğitim Temel Kanunu, 1973; “DKAB Öğretim Programı”, 2018). Hem dünyada hem de ülkemizde bu amaçlar, eğitsel faaliyetlerin profesyonel merkezleri (Tösten, 2020, 2) olan okullardaki öğrenme ortamlarında gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, öğretmenler tarafından sınıf dışında da bazı öğretim etkinlikleri yapılmaktadır.

Öğrenme psikolojisi ile ilgili çalışmalarda, öğrenme ortamına öğrenci ne kadar çok duyu organıyla katılırsa öğrenmenin o kadar hızlı ve kalıcı olacağı, en iyi öğrenilen şeylerin yaparak yaşayarak öğrenilenler olduğu (Oral, 2009, 448) belirtilmektedir. Ayrıca öğrenme gücünü çeken öğrenci değil, farklı özelliklere sahip (Oral, 2009, 454-460), değişik yollarla öğrenen öğrenciler olduğu (Saban, 2010, 2) ifade edilmektedir. Bu bağlamda sınıfta teorik olarak verilmeye çalışılan olay ve olguları gerçek ortamında gözlemlene imkânı sunan sınıf dışı öğrenme ortamları, önemli öğrenme fırsatları oluşturmaktadır. Hatta toplumdaki bireylerin gelişimi ve hayata hazırlanması için okula gerek olmadığını, eğitimin tamamen okul dışında verilmesi gerektiğini bile savunanlar bulunmaktadır (İllich, 2021; Gatto, 2017).

21. yüzyılda beklenen eğitim çıktıları, etkili ve kalıcı öğrenmenin gerçekleşmesi için sınıf dışı öğrenme ortamlarını da kullanmayı gerektirmektedir (Tösten, 2020, 2). Öğretim sürecinde, öğretim programına dayalı olarak sınıfın dışındaki ortam ve kurumlardan yararlanmayı öngören öğretim faaliyetleri olarak tanımlanan sınıf dışı öğretim görüşü, eğitim, öğretim faaliyetleri sınıf dışında nerede yapılabiliyor ve etkinlikler amacına ulaşabiliyorsa orada öğrenme faaliyetlerinin yapılabileceğini savunmaktadır (Şimşek - Kaymakçı, 2015, 2). Non-formal eğitim olarak da adlandırılan sınıf dışı öğrenme, informal ve yaygın eğitim değildir. Formal eğitimin gerçekleştiği ortamlar dışında gerçekleşen ve formal eğitimle informal eğitimin kesiştiği yerde adeta bir köprü vazifesi görmektedir (Tösten, 2020, 4; Şimşek - Kaymakçı, 2015, 3).

20. yüzyılda, öğrenme ile ilgili farklı görüş ve varsayımlar ortaya atılmıştır. Bu görüşler, öğretim tasarımında davranışçılıktan bilişselciliğe ve bilişselcilikten yapılandırmacılığa doğru bir paradigma

değişimine yol açmıştır (Koç - Demirel, 2004, 178). Yapılandırmacı anlayışta öğrencilere kalıp bilgilerin aktarılması yerine, bilgileri öğretmen rehberliğinde, uygun öğrenme ortamlarında kendilerinin oluşturmaları gerektiği vurgulanmaktadır (Tokcan, 2015, 24). Literatürde öğrenmenin toplumla ve kültürle ilişkisinin kurulabilmesi için, sınıf içi ve sınıf dışı etkinliklerle ilişkilendirilmesi gerektiği ve anlamlı öğrenmelerin bireylerin sosyal aktivitelerle meşgul oldukları zaman gerçekleştiği (Zengin, 2011, 61-64) ifade edilmektedir. Bundan dolayı sınıf dışı öğrenme ortamları, öğrencilerin bilgileri kendilerinin yapılandırmalarına imkân sağlayacak fırsatları barındırmaktadır. Ayrıca araştırma-inceleme, probleme dayalı öğrenme ve proje tabanlı öğrenme gibi öğrenme yaklaşımlarının başarıyla uygulanmasında öğrencilere zengin öğrenme yaşantıları oluşturacaktır.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencinin, öğrenmeye güdülenmesinde de önemli bir yeri vardır. Öğrencilere bir konu öğretilmeden önce o konunun öğrenilmesinin hayatta ne işe yarayacağını hissettirilmesi gerekmektedir. Sadece hissettirmekle kalmayıp, gerçek hayatta bizzat görerek, dokunarak öğrenmesi, öğrenciyi konuyu öğrenmeye isteklendirecektir (Tokcan, 2015, 20-21). Sınıf dışı eğitimde, hedeflenen konuların öğretilmesinin yanı sıra, öğrencilerin, zaman yönetimi, sosyal ilişki, liderlik ruhu ve duygusal kontrollerinin gelişimlerine katkı sağlama gibi çıktılarının da olduğu belirtilmektedir (Okur Berberoğlu - Uygun, 2013, 34). Sınıf dışı öğrenme ile ilgili yapılan araştırma sonuçları, öğrencilerin bu ortamlarda daha çok öğrendiğini ve eğlendiğini ortaya koymuştur (Ertaş vd., 2011, 196; Tatar - Bağrıyanık, 2012, 884; Göküş, 2020, 115).

2023 Milli Eğitim Bakanlığı (MEB) vizyon belgesinde yer alan; “Doğal, tarihî ve kültürel mekânlar ile bilim-sanat merkezleri ve müzeler gibi okul dışı öğrenme ortamlarının, müfredatlarda yer alan kazanımlar doğrultusunda daha etkili kullanılması sağlanacaktır.” ve “Okulların, bölgelerindeki bilim merkezleri, müzeler, sanat merkezleri, teknoparklar ve üniversitelerle iş birlikleri artırılacaktır.” (“MEB 2023 Vizyonu”) gibi hedefleri gerçekleştirmeye yönelik olarak, MEB tarafından İl Milli Eğitim Müdürlüklerine gönderilen yazıda, bütün illerin kendi bölgelerindeki sınıf dışı öğrenme ortamları ile ilgili kılavuzlar oluşturmaları istenmiştir. Sınıf dışı öğrenme ortamlarının kullanımında öğretmen adaylarının bilgi ve becerilerini geliştirmeye yönelik bazı dersler, öğretmen yetiştiren kurumların ders kataloglarında yer almaktadır. Mesela değerler eğitimi bağlamında “Topluma Hizmet Uygulamaları” dersi, öğretmen yetiştiren programlarda zorunlu dersler arasında yer almıştır.

İlk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan DKAB dersinin konuları çoğunlukla günlük hayatta karşılığı olan durumlardır. Dolayısıyla bu derste hedeflenen bilgi ve becerilerin tam olarak öğrencilere kazandırılabilmesi için öğretimin sadece sınıfla sınırlı kalmayıp, sınıf dışı öğrenme ortamlarının kullanılması da yararlı olacaktır. Öğrencilerde dini sosyalleşmeyi sağlamak, din eğitiminin amaçları arasındadır (Akyürek, 2012, 95). Bu bağlamda, öğrencilerin yaşadığı topluma uyumunu sağlamak için, okul duvarının dışına çıkılmalı ve öğrenciler toplumsal hayata gerçek ortamında hazırlanmalıdır. DKAB dersi ile okul dışı öğrenme ortamları arasındaki ilişki öğretim programlarına da yansımıştır. DKAB öğretim programında “hedeflenen kazanımların gerçekleşmesi için çevre şartları ve imkânları elverdiği ölçüde öğrencilerin mabetleri, tarihî ve kültürel mekânları yerinde tanımaları sağlanır” açıklamasına yer verilmektedir. (“DKAB Öğretim Programı”, 2018) Ayrıca DKAB öğretim programındaki amaçlar arasında yer alan “Dinin sosyal hayat, kültür ve medeniyet unsurları üzerindeki etkilerini kavrama, farklı inanç ve yorumları tanıma ve bunlara saygı duyma, çevresindeki dinî davranış, yorum, tutum ve deneyimlerin farkında olma” (“DKAB Öğretim Programı”, 2018) gibi bilgi ve beceriler, sınıf dışı öğrenme etkinliklerini işaret etmektedir. DKAB dersinin sınıf dışı ortamlarda öğretimi, dersin kazanımlarının gerçekleştirilmesine katkı verdiği gibi, öğrencilerin DKAB dersi konularının günlük yaşamla ne denli iç içe olduğunu görmelerini sağlayarak, sınıfla sosyal hayat arasında anlamlı köprüler kurmalarına da yardımcı olacaktır (Şimşek - Kaymakçı, 2015, 7).

DKAB dersinin konuları yönüyle sınıf dışı öğrenme ortamları ele alınacak olursa, öğrencilere caminin bölümleri konusunun ve namazın kılışının öğretileceği en uygun ortam mimari kültürümüzde



de önemli yeri olan camilerdir. Ayrıca DKAB dersinde konunun özelliğine göre; türbe, imarethane, rasathane, bilim merkezleri, yardım kurumları, kervansaraylar, kuş evleri, sadaka taşları, çocuk esirgeme kurumu, huzurevi, alışveriş merkezleri ve pazar yerleri gibi sınıf dışı ortamlardan yararlanılabilir. Okulun bulunduğu yerleşim yerinin özellikleri ve okulun imkanları önemli olmakla birlikte, sınıf dışı öğrenme ortamlarını belirleme ve mahalli imkanları harekete geçirmede öğretmenlere önemli görevler düşmektedir.

Sosyal ve fen bilimleri derslerinin okul dışı ortamlarda öğretim uygulamaları ile ilgili çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Araştırma sonuçları bu konudaki öğrenci algılarının genellikle olumlu olduğunu ortaya koymuştur (Yavuz Topaloğlu - Balkan Kıyıcı, 2018; Şekerci - Doğan, 2020; Bozdoğan - Yalçın, 2006). Din öğretiminde sınıf dışı öğrenme ortamlarından yararlanılması ile ilgili çalışmalar incelendiğinde, ilk çalışmanın Tosun (1993) tarafından yapılan “Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi” isimli çalışma olduğu görülmektedir. Benzer bir çalışma Göküş’ün (2020) “Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği” isimli makalesidir. Bu iki çalışmada da Gezi-Gözlem yöntemi hakkında bilgiler verilmiş ve bir uygulama örneğinden hareketle bu yöntemin etkililiği hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Aynı konuda Temur (2007) tarafından, inceleme ve çalışma gezilerinin DKAB dersinin amaçlarını gerçekleştirmesine katkısı isminde bir yüksek lisans tezi yapılmıştır. Çelik ve Evcimik (2021) tarafından yapılan araştırmada da Elazığ ilinde yapılan okul-cami buluşması projesi ele alınmıştır.

Altıntaş’ın (2019) makalesinde ise; DKAB öğretmenlerinin değer öğretiminde ders dışı etkinlik olarak geziler, ev ödevleri ve kulüp faaliyetleri yaptıkları fakat öğretmenlerin çoğunluğunun bu faaliyetleri etkili ve verimli bir şekilde planlama, düzenleme ve değerlendirme konusunda yeterince bilgi ve beceri sahibi olmadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Değerler eğitiminde izcilik faaliyetlerinin önemi ve eğitsel değeri üzerine yapılmış araştırmalar da bulunmaktadır (Dam, 2014; 2020). Ayrıca Koç ve Budak (2021; 2021) tarafından “Milli/Manevi değerlerin kazanımında sosyal ve kültürel faaliyetlerin etkisi” isimli iki ölçek geliştirilmiştir. Ancak din öğretiminde sınıf dışı öğrenme ortamlarını bütüncül olarak ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma ile, sınıf dışı öğrenme ortamlarında ders işlenmesinin öğrenmeye etkisi ve bu konuda yaşanan sorunlar tespit edilecektir. Böylece uygulayıcı olan öğretmenlere ve karar verici durumunda olan eğitim yöneticilerine veri sağlanacaktır. Buradan hareketle bu araştırmanın ana problemini, DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamları konusundaki görüşleri nelerdir? sorusu oluşturmaktadır. Bu ana probleme bağlı olarak araştırmanın alt problemleri de şunlardır:

1-DKAB öğretmenleri hangi sınıf dışı öğrenme ortamlarından yararlanmaktadır?

2-DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını tercih etme sebepleri nelerdir?

3-DKAB öğretmenleri sınıf dışı öğrenme ortamlarındaki eğitim süreçlerinde neler yapmaktadırlar?

4-DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarının etkililiği konusundaki düşünceleri nelerdir?

5- DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme etkinliklerinde yaşadıkları sorunlar nelerdir?

## **1.Yöntem**

Bu bölümde araştırmanın deseni, katılımcıları, veri toplama araçları ve verilerin analizi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

### **1.1.Araştırmanın Deseni**

Araştırmada, karma araştırma yöntemi desenlerinden olan yakınsayan paralel desen kullanılmıştır. Bu desen, araştırma sürecinde nicel ve nitel veri toplama aşamalarının eş zamanlı olarak uygulanmasını esas alır (Creswell - Clark, 2015, 79).

DKAB öğretmenlerinin okul dışı öğrenme ortamlarını kullanma durumlarını belirlemek için, kapalı uçlu sorulardan oluşan anket yardımıyla veri toplanmıştır. Okul dışı öğrenme ortamlarını tercih sebepleri ve uygulama esnasında karşılaştıkları sorunların neler olduğunu belirlemek için ise açık uçlu sorular sorulmuştur. Dolayısıyla araştırma verileri karma yöntemle hem nicel hem de nitel olarak elde edilmiştir.

## 1.2. Araştırmanın Katılımcıları

Araştırmanın katılımcılarını, ilkokul, ortaokul ve liselerde görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde, evrendeki her bir elemanın seçilme ihtimali eşit olan seçkisiz/olasılıklı örneklem yöntemi (Kumar, 2011, 210) tercih edilmiştir. Anket uygulaması hem kolay erişimi sağlaması hem de pandemi şartlarından dolayı elektronik ortamda yapılmıştır. Bu konuda ülke genelindeki üniversitelerde görev yapan din eğitimi bilimcilerinden yardım alınarak buldukları illerde DKAB zümrelerinin sosyal medya gruplarına, anketin ulaştırılması istenmiştir. Bu kapsamda 2020-2021 öğretim yılında 61 farklı ilde görev yapan 306 DKAB öğretmeni örnekleme dahil edilmiştir. Mezuniyet, cinsiyet, kıdem, görev yapılan okul düzeyi ve görev yapılan yerleşim birimi yönüyle evreni temsil edebilme özelliği (Can, 2019, 24) de sağlanmaya çalışılmıştır. Katılımcı özellikleri Tablo 1'de yer almaktadır.

**Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğretmenlerin Kişisel Özellikleri**

Özellik	Grup	f	%
<b>Mezuniyet</b>	Eski İlahiyat Programı	133	43,5
	Eğitim Fakültesi DKAB Bölümü	59	19,3
	İlahiyat Fakültesi DKAB Bölümü	88	28,8
	Yeni İlahiyat/ İslami İlimler Fakültesi	26	8,5
<b>Eğitim Düzeyi</b>	Lisans	230	75,2
	Yüksek Lisans	72	23,5
	Doktora	4	1,3
<b>Görev yapılan okul</b>	İlkokul	14	4,6
	Ortaokul	120	39,2
	İmam Hatip Ortaokulu	78	25,5
	Anadolu Lisesi	63	20,6
	Fen/Sosyal Bilimler Lisesi	17	5,6
	Meslek Lisesi	14	4,6
<b>Mesleki kıdem</b>	0-5 yıl	100	32,7
	6-10 yıl	94	30,7
	11-15 yıl	38	12,4
	16-20 yıl	22	7,2
	21 ve yukarısı	52	17
<b>Görev yapılan yerleşim yeri</b>	Köy	21	6,9
	İlçe	103	33,7
	İl	95	31
	Büyükşehir	87	28,4
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	171	55,9
	Erkek	135	44,1
<b>Toplam</b>		<b>306</b>	<b>100,0</b>

Tablo 1'e göre katılımcıların yarıya yakınını (%43,5) eski ilahiyat programı mezunları oluşturmaktadır. Lisansüstü eğitim yönüyle bakıldığında %1,3'ü doktora olmak üzere katılımcıların %24,8'inin lisansüstü eğitim aldığı görülmektedir. Yarıdan fazlası (%64,7) ise ortaokul ve imam hatip okullarında görev yapmaktadır. Katılımcıların çoğunluğu (%67,3) 6 yıl ve üzeri kıdeme sahiptir ve kadın öğretmenler erkek öğretmenlerden daha fazladır. Açık uçlu sorular bütün katılımcılara yöneltilmiştir. Ancak soruları hiç cevaplamayan ya da evet/hayır şeklinde kısa cevaplayanlar elenerek, bütün soruları cevaplayan 21 katılımcı nitel veriler için örnekleme alınmıştır. Örnekleme alınan öğretmenlerin, 12'si kadın, 9'u erkektir. 1'i köyde, 7'si ilçede, 9'u ilde, 4'ü ise büyükşehirlerde görev yapmaktadır. 2'si 0-5 yıl, 7'si 6-10 yıl, 1'i 16-20 yıl ve 5'i 20 yıl ve üstü kıdeme sahiptir. 3'ü ilköğretim, 8'i ortaokul, 3'ü imam hatip ortaokulu ve 7'si ise lise ve dengi okullarda görev yapmaktadır. Ayrıca 1'i doktora, 4'ü yüksek lisans ve 16'sı lisans mezunudur.

### 1.3. Veri Toplama Araçları

Araştırma amacına uygun olarak katılımcıların okul dışı öğrenme ortamlarını kullanma durumlarını belirlemeye yönelik kapalı uçlu ifadelerden oluşan anket formu, araştırmacı tarafından hazırlanmıştır. Anket maddeleri literatür taramasına dayalı olarak oluşturulmuştur. Ayrıca öğretmenlerin okul dışı öğrenme ortamlarını tercih nedenleri ve karşılaştıkları sorunları belirlemeye yönelik derinlemesine veriler elde etmek amacıyla yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakatlar ile veri toplanmıştır.

Anket iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm öğretmenlerin, cinsiyet, kıdem, çalışılan yerleşim yeri, mezuniyet gibi demografik özellikleri ile ilgili sorulardan oluşmaktadır. İkinci bölümde, DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamları konusundaki görüşlerinin belirlenmesine yönelik maddeler yer almaktadır. Ayrıca yapılandırılmış mülakatlarda, DKAB öğretmenlerinin okul dışı öğrenme ortamlarını tercih sebepleri, okul dışı öğrenme ortamlarının etkililiği ve uygulamada karşılaştıkları sorunların neler olduğunu tespit etmeye yönelik sorulara yer verilmiştir. Anket soruları alan uzmanı 3 akademisyene gönderilerek veri toplama araçlarının araştırma amacına hizmet etme durumu hakkında görüşleri alınmıştır. Gelen öneriler doğrultusunda iki sorunun formatı değiştirilmiştir. 10 DKAB öğretmeni ile ön uygulama yapılmış ve gelen dönütlere göre sorulardaki anlaşılmayan bazı ifadeler yeniden düzenlenmiştir.

Araştırma verilerinin toplanmasında kullanılacak anketler için Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulundan 23/03/2021 tarih ve 2021/08 sayılı karar ile onay alınmış ve 306 DKAB öğretmenine anket uygulaması yapılmıştır. Anket formunda, katılımın gönüllülük esasına göre olduğu, anketin sadece bilimsel araştırma için kullanılacağı, madde sayısı, tahmini cevaplama süresi, katılımcının kimliğini ortaya çıkaracak özel bilgiler istenmediği ve cevapların nasıl verileceği gibi konuları içeren açıklamalar yer almıştır. Böylelikle öğretmenlerin anket maddelerine rahat ve samimi cevaplar vermeleri için gerekli alt yapı oluşturulmaya çalışılmıştır.

### 1.4. Verilerin analizi

Elektronik ortamda toplanan veriler SPSS programına aktarılarak analiz edilmiştir. Anketin güvenilirlik katsayısı (Cronbach Alpha) 0,76 olarak hesaplanmıştır. 0,60 ile 0,90 arasında bulunan sonuçlar "oldukça güvenilir" olarak değerlendirilmektedir (Can, 2019, 391). Açık uçlu soruların analizi ise "Betimsel Analiz" yoluyla yapılmıştır. Toplanan veriler ayrıntılı olarak raporlanmış ve sonuçlara nasıl ulaşıldığı bütün aşamaları ile açıklanmıştır. Böylece araştırmanın geçerliliğine katkı sağlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca sonuçlar bu konuda daha önce yapılan araştırma sonuçları ile karşılaştırılarak değerlendirilmiştir (Şimşek - Yıldırım, 2013, 291).

İstatistik analize göre sonuçlar 5.00-1.00=4.00 puanlık bir genişliğe dağılmışlardır. Bu genişlik beşe bölünerek DKAB öğretmenlerini anket maddelerine katılım düzeyi aralıkları belirlenmiştir. Buna göre;

1.00-1,79 puan aralığı, çok düşük, 1.80-2.59 düşük, 2.60-3.39 orta, 3.40-4.19 yüksek ve 4.20-5.00 arası çok yüksek olarak değerlendirilmektedir.

## 2. Bulgular

Bu bölümde, DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı hangi öğrenme ortamlarını, niçin tercih ettiklerine ve bu ortamların kullanımını konusunda karşılaştıkları sorunlara ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

### 2.1. DKAB Öğretmenlerinin Hangi Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarını Tercih Ettiklerine İlişkin Bulgular

Aşağıdaki tabloda DKAB öğretmenlerinin hangi sınıf dışı öğrenme ortamlarını ne sıklıkta tercih ettikleri ile ilgili bulgular yer almaktadır.

**Tablo 2. DKAB Öğretmenlerince Tercih Edilen Sınıf Dışı Öğrenme Ortamları**

DKAB öğretmenin sınıf dışı öğrenme ortamlarında etkinlik yapma durumu		Hiç gitmedim	1-3 defa gittim	4-7 defa gittim	8 ve daha fazla gittim	Toplam
Okul mescidi	n	32	62	87	125	306
	%	10,5	20,3	28,4	40,8	100,0
Okul dışı cami ziyareti	n	77	111	70	48	306
	%	25,2	36,3	22,9	15,7	100,0
Kuran kursu ziyaretleri	n	208	69	16	13	306
	%	68,0	22,5	5,2	4,2	100,0
Cemevi ziyaretleri	n	291	12	3	0	306
	%	95,1	3,9	1,0	0,0	100,0
Mezarlık ziyaretleri	n	208	64	18	16	306
	%	68,0	20,9	5,9	5,2	100,0
Şehitlik ziyaretleri	n	179	93	24	10	306
	%	58,5	30,4	7,8	3,3	100,0
Hastane ziyaretleri	n	245	40	9	12	306
	%	80,1	13,1	2,9	3,9	100,0
Çocuk esirgeme kurumu ziyaretleri	n	252	44	7	3	306
	%	82,4	14,4	2,3	1,0	100,0
Huzurevi ziyaretleri	n	223	73	7	3	306
	%	72,9	23,9	2,3	1,0	100,0
Kütüphane ziyaretleri	n	150	97	35	24	306
	%	49,0	31,7	11,4	7,8	100,0
Diğer dinlerin ibadet yeri ziyaretleri	n	270	28	4	4	306
	%	88,2	9,2	1,3	1,3	100,0
Toplum hizmeti çalışmaları	n	140	111	36	19	306
	%	45,8	36,3	11,8	6,2	100,0
Fabrika, Atölye/iş yeri ziyaretleri	n	250	43	7	6	306
	%	81,7	14,1	2,3	2,0	100,0
Hayvanat bahçesi ziyaretleri	n	232	56	14	4	306
	%	75,8	18,3	4,6	1,3	100,0

	%	75,8	18,3	4,6	1,3	100,0
Müze ziyaretleri	n	156	102	29	19	306
	%	51,0	33,3	9,5	6,2	100,0
Bilim sanat merkezi ziyaretleri	n	211	71	17	7	306
	%	69,0	23,2	5,6	2,3	100,0
İzcilik çalışmaları	n	275	23	6	2	306
	%	89,9	7,5	2,0	0,7	100,0
Mevlid-i Nebi etkinlikleri	n	45	88	79	94	306
	%	14,7	28,8	25,8	30,7	100,0
Kandil gecesi etkinlikleri	n	75	108	60	63	306
	%	24,5	35,3	19,6	20,6	100,0
Pazar yeri ve benzeri alışveriş yeri ziyaretleri	n	230	42	18	16	306
	%	75,2	13,7	5,9	5,2	100,0

Tablo 2'ye göre DKAB öğretmenlerinin %89,5'i en az bir defa sınıf dışı öğrenme ortamına öğrencileri götürdüklerini belirtmiştir. Öğretmenler tarafından en çok tercih edilen sınıf dışı öğrenme mekanının okul mescidi (%89,5) olduğu görülmektedir. Okul mescidini sırasıyla Mevlid-i Nebi etkinlikleri (%85,3), Kandil gecesi etkinlikleri (%76,5) ve okul dışı cami ziyareti (%74,8) takip etmektedir.

DKAB öğretmenlerinin en çok yaptıkları sınıf dışı etkinlikleri, okul mescidi ziyareti, Kandil gecesi etkinlikleri ve okul dışı cami ziyaretidir. İlk üç etkinliğe bakıldığında zaman bunların daha çok okul ve yakın çevresi olduğu görülmektedir. Buraların tercih sebebi, maliyet ve bürokratik işlemlerin nispeten daha az olması ile açıklanabilir. Ayrıca bazı DKAB öğretmenleri; fabrika, iş yeri, hayvanat bahçesi, müze, bilim sanat merkezi ve pazar yeri gibi farklı sınıf dışı ortamları ziyaret ettiklerini belirtmişlerdir. Bu ziyaretlerden beklenen yararın sağlanabilmesi için öğretmenlerin bu ortamlar ile dersin kazanımları arasında nasıl bir bağ kurdukları ve bu ortamlarda yaptıkları öğretim etkinliklerinin nitelikleri önemlidir. Bu ziyaretlerin sadece gezip gelme şeklinde mi yoksa planlı etkinlikler yoluyla mı yapıldığı konusu sonraki başlıklarda ele alınmıştır (Tablo 4).

Bazı araştırmalarda farklı öğretim düzeylerinde görev yapan değişik branşlardan öğretmenler, öğretim programlarına uygun olarak sınıf dışı öğrenme ortamlarına öğrencilerini zaman zaman götürdüklerini veya götürmek istediklerini belirtmişlerdir (Pekin - Bozdoğan, 2021, 121; Çiçek - Saraç, 2017, 517; Öner, 2015, 104). Altıntaş (2019, 88) tarafından yapılan araştırmada DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme etkinliği olarak genellikle gezi, ev ödevi ve kulüp faaliyetleri yaptıkları bulgusuna ulaşılmıştır. Türkmen (2018) tarafından yapılan ve 51 katılımcıdan 11'inin DKAB öğretmeni olduğu araştırmada, 11 DKAB öğretmeninden sadece 1 tanesi yılda 1-2 defa sınıf dışı ortamları kullandığını belirtmiş ancak DKAB öğretmenlerinin yarısı yılda 1-2 defa, diğer yarısı da yılda 3-4 defa götürmek istediklerini fakat çeşitli gerekçelerle götüremediklerini ifade etmişlerdir. Tablo 2'deki veriler, DKAB öğretmenlerinin geçmiş yıllara nazaran sınıf dışı öğrenme ortamlarından daha çok yararlandıklarını göstermektedir. Bu ortamları geçmiş yıllara nazaran kullanan öğretmen sayısındaki artışta, 2023 eğitim vizyonunu gerçekleştirmeye yönelik, MEB tarafından oluşturulan teşvik edici mevzuat düzenlemelerinin etkisi olduğu söylenebilir. Zira MEB illere gönderdiği yazıyla, illerdeki sınıf dışı öğrenme ortamlarının belirlenmesi ve öğretmenlerin kullanımına sunulmak üzere kılavuzlar hazırlanmasını istemiştir. Bununla birlikte, çeşitli araştırmalarda; sınıf dışı ortamlarda ders işlenmesi ile ilgili sorun olarak sıralanan ulaşım, finansman ve izin alamama (Ürey - Kaymakçı, 2020, 21; Altıntaş, 2019, 91) gibi konularda engeller olmamasına rağmen, DKAB öğretmenlerinin okul mescidinden yararlanma ve kandil gecelerinde etkinlikler düzenleme düzeylerinin çok yüksek olduğu söylenemez. Zira DKAB konuları arasında namaz ve dini günler gibi konular bulunmasına rağmen öğretmenlerin %10,5'i okul mescidine öğrencileri hiç götürmediğini, %20,3'i ise sadece 1-3 defa götürdüğünü belirtmiştir (Tablo 2). Oysa MEB

mevzuatında bütün okullarda mescit bulunması gerektiği ile ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplarda da hiçbir öğretmen okulda mescit bulunmadığı ile ilgili bir sorunu dile getirmemiştir. Yine DKAB dersinin birçok kazanımıyla ilgili olan ve okullardaki belirli günler, haftalar ve sosyal kulüp faaliyetleriyle ilişkilendirilebilecek topluma hizmet çalışmalarını DKAB öğretmenlerinin %45,8'inin hiç uygulamamış olması dikkat çekmektedir.

Toplumsal hafızanın korunması onun yapı taşları olan unsurların muhafazası ve sonraki nesillere aktarımı ile mümkün olur. Bunun en önemli aktarıcılarında birisi de kutsal mekanlardır (Bozan, 2018, 1228). Camiler, mescitler, mezarlıklar, şehitlikler, kümbetler, diğer dinlerin ibadet mekanları, huzurevleri vb. mekanlar DKAB dersi öğretim programında yer alan birçok konunun öğretiminde zengin öğrenme fırsatları sunan toplumsal mekanlardır. En ücra yerleşim birimlerinde bile okul çevresinde bu tür mekanları bulmak ve öğrenme ortamı olarak kullanmak mümkün iken Tablo 2'ye göre bu tür mekanların öğretmenler tarafından, öğretim amaçlı yeterince kullanılmadığı görülmektedir. Oysa 10. sınıf, "İslam dininin çevre sorunlarına yaklaşımını ve çözüm önerilerini değerlendirir", kazanımına yönelik olarak, parklar, ormanlar, mesire alanları, barajlar, geri dönüşüm tesisleri; 9. sınıf, "İslam medeniyetinin, dünyanın farklı bölgelerindeki etkilerini fark eder", kazanımı için ise müze, öğrenme yeri, kervansaray, medrese vb. yerlere eğitim gezileri düzenlenebilir. Ayrıca Temur (2007, 59-64) tarafından yapılan araştırmada DKAB derslerinde okul dışı hangi gezi ve gözlem etkinlikleri yapılacağı ayrıntılı olarak sıralanmıştır.

DKAB dersinin öğretim programında yer alan inanç, ibadet ve ahlak konularında olduğu gibi çözülecek problem hayat problemi olduğunda çözüm yerinin sınıfın dışı, hayatın içinde olması daha uygundur. Dolayısıyla öğrencilere hayatı gözlemleme ve yorumlama imkânı veren, sorgulama, eleştirel düşünme için zengin fırsatlar sunan sınıf dışı öğrenme ortamlarında eğitim ihmal edilmemelidir. Sınıf dışı ortamlardaki öğrenme süreçleri öğrenciler için daha kalıcı, etkili, eğlenceli ve derse karşı tutumu olumlu etkileyicidir. Bununla birlikte sınıf dışı ortamlarda öğretim, öğretmenin de mesleki gelişimine katkı sağlamaktadır. Sınıf dışı ortamlardaki etkinlikler öğretmenlerin yeni bilgiler ve fikirler edinmesine imkan sağlamakta, öğretim yöntemleri konusundaki bilgi ve becerilerini geliştirmektedir (Korkmaz, 2020, 26-32).

DKAB dersinde, konulara uygun sınıf dışı ortamların kullanılması önemli olmakla beraber, öğretmenlerin bu ortamları kullanma amacı da önemlidir. Öğretmenlerin okul dışı öğrenme ortamlarını tercih sebepleri aşağıdaki başlıkta ele alınmıştır.

## 2.2. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarını Tercih Sebeplerine İlişkin Bulgular

Aşağıdaki tabloda DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını ne amaçla tercih ettikleri ile ilgili bulgulara yer verilmiştir.

**Tablo 3. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Etkinliklerini Tercih Sebepleri**

DKAB Öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme etkinliklerini tercih sebepleri	n	$\bar{x}$	sd	Değer
Öğrencilerin teorik bilgilerini pekiştirmek.	306	4,34	0,803	Çok yüksek
Öğrencilerin sınıfta öğrendiklerini gerçek hayatta görmelerini sağlamak.	306	4,58	0,608	Çok yüksek
Öğrencilerin, dinin günlük hayatla ilişkisini kurmalarını sağlamak.	306	4,60	0,636	Çok yüksek
Öğrencilerde merak uyandırmak, araştırmaya yönleltmek.	306	4,50	0,664	Çok yüksek

Öğrencilerin sosyal ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlamak.	306	4,55	0,616	Çok yüksek
Öğrencilerin empati, diğerkâmlık duygularını geliştirmek.	306	4,51	0,628	Çok yüksek
DKAB öğretim programı ve ders kitaplarının sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönlendirmesi.	306	3,89	1,187	Yüksek
Öğrencilere sınıf dışının daha çekici gelmesi.	306	4,21	0,906	Çok yüksek
Okul idaresinin isteğini yerine getirmek.	306	2,17	1,25	Düşük
Ders dışında hoşça vakit geçirmek.	306	3,57	1,274	Yüksek

Tablo 3'e göre öğretmenler sınıf dışı ortamları tercih etme sebebi olarak; öğrencilerin dinin günlük hayatla ilişkisini kurmalarını sağlamak ( $\bar{x}=4,60$ ), sınıfta öğrendiklerini gerçek hayatta görmeleri sağlamak ( $\bar{x}=4,58$ ), sosyal ve ahlaki gelişimlerine katkı sağlamak ( $\bar{x}=4,55$ ), empati, diğerkâmlık duygularını geliştirmek ( $\bar{x}=4,51$ ), merak uyandırmak, araştırmaya yöneltmek ( $\bar{x}=4,50$ ), teorik bilgilerini pekiştirmek ( $\bar{x}=4,34$ ) gibi DKAB derslerinin amaçlarıyla uyumlu maddelere "çok yüksek" düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir. DKAB öğretim programı ve ders kitaplarının sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönlendirmesi ( $\bar{x}=3,89$ ) ve ders dışında hoşça vakit geçirmek ( $\bar{x}=3,57$ ) maddelerine ise "yüksek" düzeyde katılmaktadırlar. DKAB öğretim programıyla ilgili olmayan, öğrencilere sınıf dışının daha çekici gelmesi maddesine ( $\bar{x}=4,21$ ) "çok yüksek" düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir. Tek "düşük" düzeyde katıldıkları madde ise okul idaresinin isteğini yerine getirmek, ( $\bar{x}=2,17$ ) maddesidir.

Tablo 3'e göre sınıf dışı öğrenme ortamlarını tercih sebepleri ile ilgili sorudaki "DKAB öğretim programı ve ders kitaplarının sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönlendirmesi" maddesine DKAB öğretmenleri, diğer maddelere nazaran daha az katılmışlardır. Oysa DKAB öğretim programının uygulanması ve kitap yazımına ilişkin ilke ve açıklamalarda "hedeflenen kazanımların gerçekleşmesi için çevre şartları ve imkânları elverdiği ölçüde öğrencilerin mabetleri, tarihî ve kültürel mekânları yerinde tanınmaları sağlanır" ("DKAB Öğretim Programı", 2018) açıklaması yer almaktadır. Buradan hareketle öğretmenlerin öğretim programındaki bu açıklamayı yeterince dikkate almadıkları veya öğretim programı ile ilgili bilgilerinin sınırlı olduğu akla gelmektedir. Bununla birlikte öğretim programında, konu bazında okul dışı öğrenme ortamlarına yönlendirmelerin bulunmaması da bu ortamların kullanılmasındaki sınırlılıkta etkili olabilir.

Öğretmenlerin, sınıf dışı öğrenme ortamlarını niçin tercih ettikleri ile ilgili açık uçlu soruya verdikleri bazı cevaplar aşağıda verilmiştir:

*"Bireysel veya grupta yaptığım okul dışı faaliyetlerde öğrencilerle daha iyi iletişim kuruluyor."* (Ö289)

*"Farklı ortamlarda eğitimin öğrencilerin derse olan ilgisini ve öğretmenine olan sevgisini artırdığını düşündüğüm için ders dışı etkinlikleri tercih ediyorum."* (Ö146)

*"Öğrencilerle beraber zaman geçirdiğimizde, sıkılmadan öğrenmek istediklerini soruyorlar, görerek hissederek öğrenmeleri akıllarında kalmalarını sağlıyor."* (Ö97)

*"Daha samimi bir ortam ve imkân oluyor, izleri ömür boyu sürebilir."* (Ö64)

Sınıf dışı ortamları niçin tercih ettikleri ile ilgili açık uçlu soruya verilen cevaplar incelendiğinde öğretmenlerin; olumlu iletişim, dersi sevdirmeye, samimi ortam oluşturma, öğrencinin okul dışına ilgisi, sınıf dışında kendini daha rahat ifade etmeleri, yaşayarak öğrenme ve öğrencilerde unutulmaz anılar bırakması gibi sebepleri dile getirdikleri görülmektedir.

DKAB dersi öğretmenlerinin sınıf dışı ortamları tercih sebebi olarak ifade ettikleri hususlardan bir kısmı dersin kazanımlarıyla ilgili olduğu gibi bir kısmı da dersin sevdirmesi ve derse karşı motivasyonla ilgilidir. Öğretmen cevaplarındaki "hoşça vakit geçirmek" ifadesinin ders dışı ortamlara öğrencileri götürmenin yegâne gerekçesi olarak sunulması tartışmalı bir durumdur. Ancak diğer amaçlarla birlikte düşünüldüğünde öğrenme ortamını eğlenceli bulan ve seven öğrencinin öğrenmeye de motive olacağı

düşünülebilir (Korkmaz, 2020, 26). Bununla birlikte hiçbir öğretmenin sınıf dışı faaliyetleri yıllık çalışma planında belirlediği ve o plana uygun olarak gerçekleştirdiğini dile getirmemiş olması düşündürücüdür. Bu durum, bazı öğretmenlerin sınıf dışı ortamları dersin kazanımlarının gerçekleşmesi için belirledikleri bir öğretim etkinliği olmaktan ziyade, öğrencilerin hoşça vakit geçirdikleri ve öğretmenle iletişimini güçlendiren bir sosyal faaliyet mantığıyla uyguladıklarını akla getirmektedir. Bu amaçlarla düzenlenen faaliyetler sonucunda da dersin kazanımlarına uygun bazı istendik öğrenmeler gerçekleşebilir fakat planlı, kasıtlı ve kontrol edilebilir öğrenmelerin gerçekleşmesine etkisi sınırlı kalacaktır.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarından beklenen faydanın sağlanabilmesi bu ortamlarda öğretmenlerin ne gibi etkinlikleri planladıkları ve nasıl uyguladıklarına bağlıdır. Öğretmenlerin sınıf dışı ortamlarda neler yaptıkları konusu aşağıdaki başlıkta ele alınmıştır.

### 2.3. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarında Neler Yaptıklarına İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarında yaptıkları faaliyetlere ilişkin bilgileri Tablo 4'te yer verilmiştir.

**Tablo 4. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarındaki Öğretim Faaliyetleri**

DKAB Öğretmenleri sınıf dışı öğrenme ortamlarında neler yapmaktadır?	n	$\bar{x}$	sd	Değer
Sadece öğrencilerle gider, gezer geliriz.	306	2,10	1,069	Düşük
Öncesinde hazırlık yaparım ve gidilen yerde de gerekli açıklamaları yaparım.	306	4,29	0,803	Çok yüksek
Gezdiğimiz mekanlardaki görevlilerden yararlanırım.	306	4,26	0,832	Çok yüksek
Öğrencilerin gözlem yapmalarını, not almalarını ve etkinliklerle ilgili duygu ve düşüncelerini kompoze etmelerini isterim.	306	4,10	0,882	Çok yüksek

Tablo 4'e göre DKAB Öğretmenleri, sınıf dışı öğrenme ortamlarında; öncesinde hazırlık yaparak, gidilen yerde gerekli açıklamaları yaptığını ( $\bar{x}=4,29$ ), gezilen mekanlardaki görevlilerden yararlandıklarını ( $\bar{x}=4,26$ ) ve öğrencilerin gözlem yapmalarını, not almalarını ve etkinliklerle ilgili duygu ve düşüncelerini kompoze etmelerini istediklerini ( $\bar{x}=4,10$ ) "çok yüksek" düzeylerde belirtmişlerdir. Sadece öğrencilerle gidip, gezip geldiğini belirtenler ise ( $\bar{x}=2,10$ ) "düşük" düzeyde kalmıştır.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarında neler yaptıkları ile ilgili açık uçlu soruya verilen bazı cevaplar aşağıdadır:

*"Öğrencilerin önceden gidilecek ortamla ilgili araştırma yapmalarını isterim." (Ö70)*

*"Öncesinde görsellerden yararlanma." (Ö100)*

*"Mekânda öğrencilere uygun faaliyet imkânı sağlarım, söz hakkıyla duygularını ifade etme imkânı sunarım." (Ö16)*

*"Özellikle ibadet mekanımızın (Cami) ziyaretlerinde din görevlisinden çocuklara çikolata dağıtmasını rica ederim ki camiye gelip bir imam gördüklerinde, akıllarına o çikolatanın tadı gelsin. İmamlarımız da sağ olsun memnuniyetle karşılıklar bu talebimi." (Ö126)*

*"Gezdiğimiz yerlerle ilgili yorum yaparız ne anladık ne anlam ifade ediyor bir dahaki gezide nereleri görmek isteriz." (Ö97)*

Tablo 4'te DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarında neler yaptıkları ile ilgili verdikleri cevaplar incelendiğinde çoğunlukla birtakım hazırlık ve değerlendirme faaliyetleri yaptıklarını belirttikleri görülmektedir. Ancak açık uçlu soruların cevaplarında iki öğretmen, gidilecek ortamla ilgili öğrencilerden araştırma yapmalarını istediğini (Ö70) ve gidilecek yerde ilgili görsellerden yararlandığını (Ö100) dile getirmiştir. Sadece bir öğretmen gidilen mekânda öğrencilere uygun faaliyet imkânı sağladığını ve duygularını ifade etme imkânı sunduğunu (Ö16) beyan etmiştir. Bir öğretmen ise



gezilen yerlerle ilgili yorumlar yaptıklarını ve bir dahaki gezide nereleri görmek istediklerini sorduğunu (Ö97) belirtmiştir. Bununla birlikte bir öğretmenin (Ö126) öğrencilerin iyi ağırlanması ve özellikle ibadet mekanları ile ilgili olumlu algı oluşturmaya yönelik gayretleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun ibadet mekanlarına, din görevlilerine ve derse karşı olumlu tutum oluşturacağı söylenebilir. Ancak yukarıdaki tüm verilerden hareketle DKAB öğretmenlerinin etkinlik öncesi hazırlık, etkinlik sırasında öğretim yöntemlerinin kullanımı ve etkinlik sonrası değerlendirme ile ilgili eksiklerinin olduğu görülmektedir. Bu durum Altıntaş (2019, 90) tarafından yapılan araştırma bulguları arasında da yer almaktadır. İlgili araştırmada DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı etkinlik olarak yaptıkları gezilerin, sadece gezilecek yere gidip gelmekten ibaret olduğu, gezinin planlanmasının yapılmadığı, gözlem formu kullanılmadığı ve gezinin değerlendirmesinin yapılmadığı sonucuna ulaşılmıştır.

DKAB öğretmenleri “çok yüksek” ( $\bar{x}=4,29$ ) düzeyde “Sınıf dışı öğrenme ortamlarına gitmeden önce hazırlık yaptığını ve gidilen yerde de gerekli açıklamaları yaptığını” belirtmiştir (Tablo 4). Sınıf dışı ortamlarda hangi öğretim etkinliklerini yaptıkları ile ilgili sorulan açık uçlu sorulara verilen cevaplarda da sadece bir öğretmen (Ö16), gidilen mekânda öğrencilere uygun faaliyet imkânı sağladığını onlara söz hakkı vererek duygularını ifade etme imkânı sunduğunu belirtmiştir. Bu durum DKAB öğretmenlerinin sınıf içi öğretimde genellikle uyguladıkları öğretmen merkezli öğretim uygulamalarını (Çınar, 2018, 193; Akyürek, 2012, 42; Kaya, 2018, 93) sınıf dışı ortamlarda da devam ettirdiğini göstermektedir. Oysa sınıf içi öğretimde olduğu gibi, sınıf dışı öğrenme ortamlarında da öğretmenlerin öğretimi kılavuzlayan bir rolde olması gerekir. Zira sınıf dışı öğretim görüşü, öğrenmenin; planlı, programlı ve belirli öğretim tekniklerinin uygulanması sonucu sınıf dışında da gerçekleşeceği düşüncesinden doğmuştur (Korkmaz, 2020, 27). Dolayısıyla sınıf içinde olduğu gibi sınıf dışı öğrenme etkinliklerinde de konunun ve ortamın özelliğine göre planlama, uygulama ve değerlendirme gibi öğretim süreçlerinin öğretmen tarafından etkin bir şekilde uygulanması gerekmektedir (Yeşilbursa, 2015, 152; Demircioğlu - Demircioğlu, 2015, 106-107). Bu bağlamda; öğrenmenin bireyin dünya ve çevreye uyumunu gerçekleştiren bir süreç olduğunu belirten *deneyimsel öğrenme*, deneyimsel öğrenmenin en eski ve en köklü şekli olan *saha temelli öğrenme*, öğrencilere okul dışı ortamlardaki etkinliklerle bilgilerini gerçek dünyadaki sorunlara uygulama, çözüm arama ve zorlu problemleri çözmeye fırsatı sağlayan *probleme dayalı öğrenme*, öğrencilerin sınıf içinde önerdikleri ve geliştirdikleri projelerini, okul dışında hayata geçirmelerini sağlayan *proje temelli öğrenme*, öğrencilerin, toplum ihtiyaçlarına uygun olarak belirlenmiş, planlı bir hizmet etkinliğine katılarak topluma hizmet ederken, sorumluluk duygusunu tattıkları bir deneyim olan *hizmet ederek öğrenme* vb. sınıf dışı öğretimde kullanılacak öğrenci merkezli öğrenme yaklaşımları bulunmaktadır (Korkmaz, 2020, 27-38; Demircioğlu - Demircioğlu, 2015, 104-106; Tokcan, 2015, 27-33; Kabapınar, 2015, 48-58).

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğretimde sadece takrir/anlatım yöntemini kullanarak ders işlemleri durumunda sınıf dışı öğretimden beklenen verim elde edilemeyecektir. Ayrıca Tablo 3'te DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını niçin tercih ettikleri ile ilgili soruya verdikleri cevaplardaki “Öğrencilerin, dinin günlük hayatla ilişkisini kurmalarını sağlamak, öğrencilerde merak uyandırmak, araştırmaya yöneltmek, öğrencilerin empati, diğerkâmlık duygularını geliştirmek” gibi kazanımların sınıf dışı öğrenme ortamlarında öğretmen merkezli öğretim süreçleriyle gerçekleşmesini beklemek de pek mümkün değildir. Böyle bir öğretim süreci DKAB öğretim programında yer alan “öğrencilerin öğrenme başarıları, kazanımların edinilmesine bağlıdır. Öğretmenin görevi de bu kazanımların gerçekleşmesinde öğrencilere gerekli ortam ve imkânları sunarak öğrenme sürecine rehberlik etmektir.” (“DKAB Öğretim Programı”, 2018) talimatına da uygun değildir.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarının sınıftan farklı olan bazı özellikleri vardır. Bundan dolayı planlama, uygulama ve değerlendirme aşamalarının sağlıklı olarak yürütülebilmesi için öğretmenlerin izin, finansman, güvenlik ve sınıf yönetimi gibi konularda desteğe ihtiyacı vardır. Bu bağlamda öğretmenlerin sınıf dışı öğrenme ortamlarında kimlerden destek aldıkları konusuna aşağıdaki başlıkta yer verilmiştir.

#### 2.4. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamı Etkinliklerinde Kimlerin Desteğini Aldıklarına İlişkin Bulgular

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamı etkinliklerinde kimlerden destek aldıklarına ilişkin bilgiler Tablo 5'te verilmiştir.

**Tablo 5. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Etkinliklerinde Destek Aldıkları Kişi ve Kurumlar**

DKAB Öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme etkinliklerinde destek alma durumları	n	$\bar{x}$	sd	Değer
Zümre arkadaşlarım	306	3,48	1,193	Yüksek
Veliler	306	3,06	1,06	Orta
Okul idaresi	306	3,57	1,106	Yüksek
Diğer öğretmenler	306	3,03	1,024	Orta
İl/İlçe Milli Eğitim Müdürlüğü (MEM)	306	2,51	1,18	Düşük
Belediyeler	306	2,3	1,168	Düşük
Sivil toplum kuruluşları	306	2,31	1,156	Düşük

Tablo 5'e göre DKAB öğretmenleri, sınıf dışı öğrenme ortamları etkinlikleri sırasında okul idaresi ( $\bar{x}=3,57$ ) ve zümre arkadaşlarından ( $\bar{x}=3,48$ ) "yüksek" düzeyde, veliler ( $\bar{x}=3,06$ ) ve diğer öğretmenlerden ( $\bar{x}=3,03$ ) "orta" düzeyde destek gördüklerini belirtmişlerdir. İl/ilçe MEM ( $\bar{x}=2,51$ ), sivil toplum kuruluşları ( $\bar{x}=2,31$ ) ve belediyelerin ( $\bar{x}=2,3$ ) desteğinin ise "düşük" düzeyde olduğunu ifade etmişlerdir. Okul idaresinin destek olmadığı hatta engel çıkardığı ile ilgili bazı araştırma verilerinin (Altıntaş, 2019, 91; Çiçek - Saraç, 2017, 513) aksine bu çalışmada en önemli destekçinin okul idaresi çıkması MEB'in okul dışı ortamlarda ders işlenmesi ve bu konuyla ilgili iller bazında çalışmalar yapılmasını istemesiyle açıklanabilir.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarında başka kimlerden destek aldıkları ile ilgili açık uçlu soruya; 4 öğretmen din görevlilerinden, 2 öğretmen öğrencilerden, 2 öğretmen servisi olan velilerden ve bir öğretmen kurum görevlilerinden yardım aldığı cevabını vermiştir. Bu cevapların yanında, okulla doğrudan ilgisi olmayan kişilerin de destek verdiği ayrıca şöyle dile getirilmiştir:

*"Bu işlere gönül vermiş dostlarımızdan" (Ö71)*

*"Hayır sahiplerinden" (Ö113)*

*"Ailem, okul idaremden çok destek oluyor desem inanır mısınız?" (Ö46)*

*"Kendi ailem babam din görevlisi olduğu için sırasıyla ziyaret edeceğimiz camiye ayarlıyor görevli arkadaşına tembihte bulunuyor çocukları iyi ağırlaması için." (Ö126)*

Okul dışı ortamlarda ders işlenirken öğretmenlerin en önemli destekçisi kurum görevlileri ve uzmanlarıdır. Açık uçlu soruların cevaplarında sadece bir öğretmen kurum görevlilerinden, dört öğretmen de din görevlilerinden yardım aldığını belirtmiştir. Katılımcıları arasında DKAB öğretmenlerinin de olduğu bir çalışmada "Sınıf-dışı ortamda ders işlerken uzman veya profesyonel birinden yardım alabiliyor musunuz?" sorusuna, Fen Bilgisi öğretmenlerinin %21'i, Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin %57'si, yardım alabildiğini belirtirken DKAB öğretmenlerinden yardım aldığını belirten öğretmen olmamıştır (Türkmen, 2018, 19) DKAB öğretmenlerinin kurum görevlileri ve uzmanlardan yardım alma konusundaki sınırlılığın aksine, hayırseverler, öğretmenlerin dostları ve ailelerinin desteğini almış olmaları, sınıf dışı öğrenme ortamlarından yararlanma konusunda resmi görevlilerden ziyade, okul çevresindeki kişileri harekete geçirmede daha başarı sağladıklarını göstermektedir.

Sınıf dışı öğrenme ortamlarında eğitim, sınıfta yapılan eğitimden farklı bazı hazırlık, uygulama ve değerlendirme etkinliklerini gerektirmektedir. Yapılacak sınıf dışı etkinliğin öğretim programıyla ilişkisinin kurulması, etkinlik ile ilgili tanıtıcı broşürler hazırlanması, etkinlik ortamında güvenliğin, disiplinin sağlanması, zaman yönetimi (Turan, 2015, 198-199) ve öğretim faaliyetlerinin sorunsuz olarak gerçekleştirilmesi için DKAB öğretmenin zümre arkadaşları ve okuldaki diğer öğretmenlerin desteğine

ihtiyacı vardır. Zira geziye götürülecek her 15 öğrenciye bir rehber öğretmen düşecek şekilde düzenlenmesi gerektiği belirtilmektedir (Safran - Ata, 1998, 89). Ayrıca ziyaret öncesi, üst makamlardan ve velilerden gerekli izinlerin alınması, etkinlik yapılacak mekanlarda kurum görevlileriyle iş birliği yapılması (Şimşek, 2015, 227), ulaşım için servislerin ayarlanması ve meydana gelecek masrafların karşılanması için okul idaresi, öğrenci velileri ve kurum görevlilerinin yardımına ihtiyaç duyulmaktadır. Bütün bu desteklerin sağlanması için öğretmenlerin iyi bir organizasyon ve iletişim becerisine sahip olması gerekmektedir. Aksi halde sınıf dışı öğrenme ortamlarından beklenen verim elde edilemeyebilir.

Öğretmenlere ek sorumluluklar getiren sınıf dışı öğrenme ortamlarında yapılan etkinliklerin öğrenmeye katkısı konusunda öğretmenlerin görüşleri aşağıdaki başlıkta ele alınmıştır.

### 2.5. Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarının Öğrenmeye Katkısına İlişkin Bulgular

Sınıf dışı öğrenme faaliyetlerinin öğrenmeye katkısı ile ilgili öğretmen görüşleri Tablo 6'da verilmiştir.

**Tablo 6. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarının Öğrencilerin Öğrenmelerine Katkıları Konusundaki Görüşleri**

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilerin öğrenmelerine katkıları konusundaki görüşleri	n	$\bar{x}$	sd	Değer
Sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilerin öğrenmelerine katkısı vardır	306	4,56	0,594	Çok yüksek
Öğrenciler sınıf dışında öğreneceklerini sınıfta da öğrenebilirler	306	2,47	1,034	Düşük
Sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilerin öğrenmelerine katkısı yoktur	306	1,56	0,901	Çok düşük

Tablo 6'ya göre DKAB öğretmenleri, sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilerin öğrenmelerine katkısı olduğu görüşüne ( $\bar{x}=4,56$ ) "çok yüksek" düzeyde katıldıklarını belirtmişlerdir. Öğrencilerin sınıf dışında öğreneceklerini sınıfta da öğrenebilecekleri görüşüne ise ( $\bar{x}=2,47$ ) "düşük" düzeyde katılmaktadırlar. Sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilere katkılarının neler olduğu ile ilgili açık uçlu soruya aşağıdaki gibi cevaplar verilmiştir:

"Duyuşsal öğrenmelerine katkısı olduğunu ve daha kalıcı olduğunu düşünüyorum." (Ö49)

"Özellikle soyut kavramların çok olduğu branşımızda en azından somut olanları gösterebilmek. Hayatında bir defa bile camiye gitmeyen ve namaz kılmayan öğrenciler var onlara en azından bu açıdan iz bırakmak." (Ö51)

"Yaparak, yaşayarak gezerek öğrenmek çok zevkli ve kalıcı etkisi var." (Ö65)

"Öğrencilerimde gördüğüm en etkili öğrenme yöntemi." (Ö122)

"Aşşın Ulu Camiine götürdüğüm bir öğrencim daha önce böyle büyük bir camii görmedim dedi. Not: camii o kadar büyük değil" (Ö131)

"Katkısı var evet ama bazen iş oyuna dönebiliyor." (Ö39)

Tablo 6'ya göre DKAB öğretmenleri, sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrenmeye katkısına büyük çoğunlukla inanmaktadır. Fakat sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrencilerin öğrenmelerine katkısı olmadığı veya öğrencilerin sınıf dışında öğreneceklerini sınıfta da öğrenebilecekleri görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Öğretmenlerin açık uçlu soruya verdikleri cevaplar incelendiğinde sınıf dışı öğrenme ortamlarının; "kalıcı öğrenmeye, konuların somutlaştırılmasına olumlu etkisi, yaparak-yaşayarak öğrenme ve teori-pratik bütünlüğü sağlama" gibi konulardaki katkısını dile getirdikleri görülmektedir. Bu görüşlerin benzerleri diğer araştırma bulguları arasında da yer almaktadır. Akgül ve Arabacı'nın (2020, 288) araştırmasında, okul dışı öğrenme ortamları sayesinde kalıcı öğrenmelerin gerçekleştiği ifade edilmiştir

Okul dışı öğrenme ortamlarında, okul ortamında gerçekleştirilmesi ve vurgulanması zor olan konu ve kavramların öğrenciye kolaylıkla öğretilbileceği düşüncesinden yola çıkılarak, ortaokul

öğrencileriyle bir araştırma yapılmıştır. Araştırma sonucunda öğrencilerin, toplumda görüş ayrılıklarının olduğu ve bireylerin karar vermede zorlandığı sosyo bilimsel sorunlardan olan, genetiği değiştirilmiş organizmalar ve organ bağıışı yapılması konusundaki düşüncelerinde olumlu yönde gelişmeler olduğu belirlenmiştir (Yavuz Topaloğlu - Balkan Kıyıcı, 2018). Başka bir çalışmada, ilkökul öğrencileri tarafından tarihi mekânlarla ilgili en fazla ifade edilen metaforların sırasıyla “kitap”, “bilgi”, “öğretmen” olduğu bulgusuna yer verilmiştir. Bu durum tarihi mekanlar örneğinden hareketle sınıf dışı öğrenme ortamlarının ilkökul düzeyinden itibaren bilgi kaynağı olarak algılandığını ve bu ortamlarda öğrenme ile ilgili hazırbulunuşluk düzeylerinin yüksek olduğunu göstermektedir (Şekerci - Doğan, 2020, 470). “Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği” isimli çalışmada, öğrencilerle planlı bir huzurevi gezisi gerçekleştirilmiş ve araştırma sonunda gezi-gözlem yönteminin; öğrenciye gerçek yaşamın içinden öğrenmeler sunarak, teorik bilgilerin anlamlandırılmasına ve toplumsal konular hakkında daha duyarlı davranmalarına imkân sağladığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca bu etkinlikler sonucunda öğrencilerin zamana riayet etme, grupla beraber hareket edebilme, uyumlu olma ve sorumluluk alma gibi bazı beceriler kazanmalarının beklendiği ifade edilmiştir (Göküş, 2020, 137). Yukarıdaki araştırma verileri incelendiğinde, sınıf dışı öğrenme ortamlarının; yaparak-yaşayarak ve kalıcı öğrenme gibi öğretimsel yönden katkı sağladığı gibi, sorumluluk alma, dayanışma gibi sosyal yönden de öğrencilerin gelişimlerine pozitif anlamda etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu durum DKAB öğretim programındaki bazı kazanımların gerçekleştirilmesinde sınıf dışı ortamların daha üst düzey öğrenme fırsatları oluşturabileceğini göstermektedir. Nitel verilerde sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrenmeye etkisinin neler olduğu öğretmenler tarafından açık bir şekilde dile getirildiği halde bu ortamların kullanılmasına sıcak bakmayan birtakım öğretmen görüşlerinin nereden kaynaklandığı sorusu akla gelmektedir. Bir öğretmenin “Katkısı var evet ama bazen iş oyuna dönebiliyor.” (Ö39) açıklaması sınıf dışı ortamlarla ilgili, öğretmenlerin bazı çekinceleri olduğunu göstermektedir. Çoğunlukla sınıf dışı öğrenme ortamlarının öğrenmeye katkısına inanan öğretmenlerden kimilerinin bu ortamlara sıcak bakmama sebepleri burada yaşanan birtakım sorunlardan kaynaklanmış olabilir. Bu sorunların neler olduğu konusuna aşağıdaki başlıkta verilmiştir.

## 2.6. DKAB Öğretmenlerinin Sınıf Dışı Öğrenme Ortamlarında Yaşadıkları Sorunlara İlişkin Bulgular

DKAB Öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarında yaşadıkları sorunlara ilişkin bilgiler Tablo 7’de verilmiştir.

**Tablo 7. Sınıf Dışı Öğretim Uygulamalarında Yaşanan Sorunlar**

Sınıf dışı öğretim uygulamalarında hangi sorunlar yaşıyorsunuz	n	$\bar{x}$	sd	Değer
Bu tür faaliyetlere öğrenciler katılmak istemiyor	306	1,75	0,797	Çok düşük
Planlama konusunda sorunlar yaşıyorum.	306	2,67	1,092	Orta
Zümre öğretmeni arkadaşlarımla sorunlar yaşıyorum	306	2,13	0,941	Düşük
Velilerin izin vermesi konusunda sorunlar yaşıyorum	306	2,62	1,119	Orta
Öğrencilerin kontrolünü sağlamakta sorunlar yaşıyorum	306	2,95	1,215	Orta
Okul idaresinden kaynaklı sorunlar yaşıyorum	306	2,47	1,125	Düşük
Ulaşım ve güvenlik konusunda sorunlar yaşıyorum	306	3,34	1,208	Orta
Etkinliklerin finansmanı konusunda sorunlar yaşıyorum	306	3,55	1,22	Yüksek
Okulumun bulunduğu bölgede sınıf dışı öğrenme etkinliği alanları bulmakta sorunlar yaşıyorum	306	3,08	1,327	Orta
Dersin özelliği gereği çevrenin bakış açısı konusunda (diğer öğretmenler, medya, stk’lar) sorunlar yaşıyorum.	306	2,57	1,213	Düşük

Tablo 7’ye göre DKAB öğretmenleri, “yüksek” düzeyde etkinliklerin finansmanı konusunda sorunlar yaşadıklarını ( $\bar{x}$ =3,55), “orta” düzeyde ise ulaşım ve güvenlik ( $\bar{x}$ =3,34), okulun bulunduğu

bölgede sınıf dışı öğrenme etkinliği alanları bulma ( $\bar{x}=3,08$ ), öğrencilerin kontrolünü sağlama ( $\bar{x}=2,95$ ), planlama ( $\bar{x}=2,67$ ) ve veli izni ( $\bar{x}=2,62$ ) konusunda sorunlar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Öğretmenlerin “düşük” düzeyde katıldıklarını belirttikleri sorunlar, dersin özelliği gereği çevrenin bakış açısı ( $\bar{x}=2,57$ ), okul idaresi ( $\bar{x}=2,47$ ) ve zümre öğretmeni arkadaşlarıyla ( $\bar{x}=2,13$ ) yaşanan sorunlardır. Öğrencilerin bu tür faaliyetlere katılmak istememesi ( $\bar{x}=1,75$ ) maddesine ise öğretmenler “çok düşük” düzeyde katılmışlardır.

Yukarıdaki verilere göre öğretmenlerin belirttikleri sorunların kendilerinden, okul idaresinden, öğrencilerden, velilerden ve diğer öğretmenlerden kaynaklı problemler olduğu anlaşılmaktadır. Bu sorunların neler olduğu ile ilgili açık uçlu soruya verilen cevaplardan bir kısmı aşağıda verilmiştir:

*“Vakit sorunu yaşıyorum, diğer dersleri kaçırma problemi oluyor.” (Ö292)*

*“Bulduğum okulda tek branş öğretmeni olduğum ve zümrem olmadığı için yalnız oluyorum. Kontrol ve planlama noktasında bazen sorun yaşayabiliyorum.” (Ö146)*

*“Okulumda 3 tane daha zümrem olmasına rağmen, çalışmalarımı tek başıma yapıyorum. Keşke bütün DKAB öğretmenleri değerler eğitimi alanında, sınıf dışı etkinlikler konusunda daha aktif olsa.” (Ö122)*

Öğretmenler tarafından yukarıda dile getirilen planlama, öğrenci kontrolünü sağlama ve zümre öğretmenleriyle ilgili sorunlar aslında birbiriyle bağlantılı konulardır. Zira öğretmenin sınıf dışı etkinliklerle alakalı olarak okuldaki zümre arkadaşları ile iş birliği halinde olmaması durumunda planlama, öğrenci kontrolü ve zaman yönetimi konusunda sorunlar yaşamaları muhtemeldir. Kaldı ki bu iş birliğini yapmak, gönüllü bir birlikteliğin ötesinde yasal bir zorunluluktur (MEB, 2013). Öğretmenlerin zümre öğretmenler kurulunda karar almadan, yıllık çalışma planlarına yansıtıp (Bayburtlu, 2020, 3840) okul müdürüne onaylatmadan sınıf dışı bir öğrenme etkinliğine kalkışması durumunda yukarıda sayılan eğitsel sorunların yanında izin, finansman vb. bazı yönetsel sorunlar yaşaması da öngörülebilir.

Tablo 7’de DKAB öğretmenlerinin dile getirdiği bir başka sorun, izin, ulaşım, güvenlik ve etkinliklere finansman sağlama gibi okul idaresinden kaynaklı sorunlardır. Bu konularda yaşanan sorunlar öğretmenler tarafından şöyle örneklendirilmiştir:

*“İdareye bilgi vermek ve izin istemek bazen sorun olabiliyor. 2 saat ders içinde gidip gelmemiz istenmiyor. İstanbul dışı çıkılan yerlerde okul olarak gidildiğinden sorun olmuyor.” (Ö97)*

*“İlkokul olduğu için öğrencilerin sorumluluğunu almaktan kaçınıyorum bir sorun olduğunda kimsenin destek olacağını düşünmüyorum bu yüzden böyle bir riske girmektense hiç gitmemeyi tercih ediyorum.” (Ö192)*

Yukarıdaki ifadeler incelendiğinde öğretmenlerin sınıf dışı etkinliklerin yararına inanmakla birlikte, meydana gelecek muhtemel olumsuz durumlardan sorumlu tutulmaları ve okul yönetiminin kendilerine bu konuda destek olmayacağı konusunda endişeli oldukları görülmektedir. Sınıf dışı öğrenme ortamlarının sınıf içine göre farklı özellikleri olduğu ve iyi bir planlama ve organizasyon gerektirdiği daha önce ifade edilmişti. Gerek önceden dile getirilen finansman, güvenlik ve kontrolü sağlama gibi sorunlar gerekse okul idaresinden kaynaklı olarak belirtilen sorunlar; DKAB öğretmenlerinin, zümre öğretmenleri, diğer öğretmenler, veliler ve okul yönetimiyle iletişim ve iş birliğinde sorunlar yaşadığını göstermektedir. Yaşanabilecek olumsuz durumlarla baş edebilmek için velilerin yazılı olarak faaliyete izin verme ve maddi desteğine ihtiyaç duyulmaktadır. Ayrıca üst makamlarla yazışma ve okul dışı etkinliği için, üst makamlardan izin alma ve personel görevlendirme konusunda okul yöneticilerinin yönetsel desteğine ihtiyaç vardır. Bu desteğin sağlanması ve devam ettirilmesi okul dışında yapılacak etkinliklerin, MEB tarafından yayınlanan mevzuattaki (MEB, 2017) görev ve sorumlulukların (Akdağ, 2015) zamanında ve eksiksiz olarak yerine getirilmesine bağlıdır. Yukarıda dile getirilen sorunların benzerleri diğer araştırma bulguları arasında da yer almaktadır. Ancak öğretmen, okul, aile ve öğrencilerin katılımıyla iyi bir planlama yapılması sonunda uygulamada yaşanması olası sorunların önüne geçilebileceği dile getirilmektedir (Göküş, 2020; Çelik - Evcimik, 2021).

Sınıf dışı öğrenme ortamlarının kullanımı konusunda DKAB öğretmenlerinin dile getirdikleri sorunların benzerlerini farklı branşlardan öğretmenler de yaşamaktadırlar (Büyükkaynak vd., 2016; Çiçek - Saraç, 2017; Pekin - Bozdoğan, 2021; Türkmen, 2018). Ancak Tablo 7’de, “Düşük” düzeyde de olsa,

DKAB öğretmenleri dersin özelliğinden dolayı, çevrenin bakış açısı konusunda bazı sorunlar yaşadıklarını belirtmiştir. Buradan hareketle sınıf dışı öğrenme ortamlarının kullanılması konusunda DKAB öğretmenlerinin, diğer branş öğretmenlerinin dile getirmediği farklı bir sorunla karşılaştıkları anlaşılmaktadır. Öğretmenler bu konuda yaşadıkları sorunları şöyle açıklamışlardır:

*“Kendilerini seküler olarak görenlerin ön yargıları bize sorun çıkarmaktadır (geleneksel sekülerizm) bunlar dindar ve normal gelenekçiler değil.” (Ö147)*

*“Okul içindeki ön yargılı bakışlar ve arkamızdan dönen dedikodular.” (Ö179)*

*“Diğer branşlardan bunu yapmaya gerek yok uyarısı alıyorum.” (Ö51)*

*“6. sınıf öğrencileri ile cami ziyareti yapmıştık. Bir kız öğrencimiz yanına başörtüsü almamış. Cami imamı çok sert tepki göstermiş, kız öğrencimizi camiden çıkarmak istemişti. Durumu ilçe müftülüğüne ilettim. İlgileneceklerini söylediler.” (Ö30)*

Sınıf dışı öğrenme ortamlarına çevrenin bakış açısı ile ilgili öğretmen ifadelerine bakıldığında iki türlü sorun olduğu görülmektedir. Birincisi ziyaret edilen cami görevlisinin tutumu ile ilgili durumdur. Burada yaşanan problemde sorumluluğun bir kısmı DKAB öğretmenine diğer kısmı ise cami görevlisine aittir. Öncelikle DKAB öğretmenin, okul dışı öğrenme ortamının özelliğine ve mevsim şartlarına uygun giyim-kuşam konusunda gezi öncesi öğrencileri uyarmadığı ve gerekli kontrolleri yapmadığı görülmektedir (Garipağaoğlu, 2001, 21-27). Cami görevlisi ise sadece uyarıp, olumsuz tutum sergilemiş çözüm odaklı hareket etmeyerek, öğretmene ve öğrenciye yardımcı olmak yerine problemleri bir tavır sergilemiştir. Bu olaydaki bir başka eksiklik ise öğretmenle cami görevlisinin gezi öncesi iletişiminin olmamasıdır. Zira bu tür sorunların meydana gelmesini engellemek için ziyaret öncesinde bir ön inceleme (Yeşilbursa, 2015, 149) ve ön görüşmeler yapılması gerekmektedir. Nitekim bir öğretmen (Ö126), din görevlisi olan babası aracılığıyla hem babasının görev yaptığı camide hem de babasının arkadaşlarının görev yaptığı camilerde, cami görevlilerinin gerekli rehberliği yerine getirerek öğrencilerin çok iyi ağırlandığını belirtmiştir.

Çevrenin bakış açısı konusunda dile getirilen ikinci sorun ise DKAB öğretmenin (Ö147), kendi tanımlamasına göre “seküler kesim” diye ifade edilen bazı kişilerin, DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullanmasından rahatsız olmaları ve engelleyici bir tavır sergilemeleridir (Ö51, Ö179). Yukarıda belirtilen din görevlisinin yaptığı davranış din adına endişe duyma, seküler diye nitelendirilen kişilerin yaptığı ise laiklik adına endişe duyma durumu olarak değerlendirilebilir. Her iki durum da DKAB öğretmenin eğitsel amaçlı olarak yaptığı okul dışı öğrenme etkinliğini iki tarafa da izah etme konusunda iletişim eksikliği olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Temur (2007, 68) tarafından 15 yıl önce yapılan araştırmada da DKAB öğretmenleri sınıf dışı etkinliklerinin “Yanlış Mecralara Çekilme Endişesini” taşıdıkları bulgusuna yer verilmiştir.

DKAB öğretmeni, öğretim programında yer alan konu ve kazanımlara uygun sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullanabilir ve sınıf dışı öğrenme etkinlikleri yapabilir. Bu konuda eğitsel açıdan bir sorun yoktur. Ancak yapılan geziler ve orada yapılan öğrenme etkinliklerinde, öğretmenin seçmeli din derslerindeki yaklaşımı ile zorunlu DKAB dersindeki yaklaşımı farklı olmalıdır. Aksi halde yukarıda belirtilen okul idaresi, diğer öğretmenler, veliler ve medyadan bazı olumsuz tepkilerle karşılaşması kaçınılmaz bir durumdur. Zira bu iki tür ders grubunun (zorunlu-seçmeli) öğretim programı yaklaşımları ve din öğretimi modelleri farklılık göstermektedir.

### **3- Sonuç ve Öneriler**

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarına dair görüşlerini tespit etmek amacıyla yapılan bu araştırmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

DKAB öğretmenlerinin çoğunluğu din derslerinde sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullanmaktadır. DKAB öğretmenlerinin en çok yaptıkları sınıf dışı etkinlikleri, okul mescidi ziyareti, kandil gecesi etkinlikleri ve okul dışı cami ziyaretidir.

Öğretmenler sınıf dışı ortamları, öğrencilerin sınıfta öğrendiklerini gerçek hayatta görmelerini sağlamak, öğrencilerde merak uyandırmak, araştırmaya yöneltmek ve öğrencilerin sosyal ve ahlaki gelişmelerine katkı sağlamak amacıyla tercih ettiklerini belirtmişlerdir. DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullanım amaçları ile ilgili açıklamaları dersin kazanımlarıyla ilişkilidir. Bu durum DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğrenme ortamlarını kullanmanın öneminin farkında olduklarını göstermektedir. Ancak DKAB öğretim programında sınıf dışı öğrenme ortamlarına yönlendirmeler yapan açıklamalar bulunmasına rağmen, öğretmenler bu yönlendirmenin etkisinden yeterince söz etmemişlerdir. Bu çıkan sonuca göre, öğretim programlarında, konu bazında okul dışı ortamlara yönlendirmelere ve etkinlik örneklerine yer verilmesi öğretmenlere rehberlik açısından yararlı olabilir. Ayrıca öğretmenlerin sınıf dışı öğrenme ortamlarında planlama, uygulama ve değerlendirme süreçleri konularında bilgi ve becerilerini geliştirmeye yönelik olarak hizmet içi eğitimler verilebilir.

DKAB öğretmenlerinin sınıf dışı öğretimi planlama, uygulama ve değerlendirmede bazı eksiklikleri vardır. Sınıf dışı ortamlarda genellikle öğretmen merkezli, öğretim uygulamaları gerçekleştirilmektedirler. Her ne kadar kendi ailelerinden destek aldıklarını ifade etseler de iletişim ve planlama eksikliği sonucunda okul idaresinden, zümre arkadaşlarından ve velilerden yeteri kadar destek alamadıkları için izin, finansman, güvenlik ve öğrenci kontrolü gibi konularda birtakım sorunlar yaşadıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca sınıf dışı öğrenme ortamlarında meydana gelecek olumsuz bir durumda yöneticilerin, öğretmenlerin arkasında durmayacağı endişesi, onların sınıf dışı öğrenme ortamlarına öğrenci götürme konusuna olumsuz bakmalarındaki en önemli etken olarak ortaya çıkmaktadır. Dersin özelliği gereği çevrenin olumsuz bakış açısı da bazı öğretmenler tarafından sorun olarak algılanmaktadır. 15 yıl önce yapılan bir araştırmada da (Temur, 2007) dile getirilen bu algı sorununun halen güncelliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Bu konunun daha derinlemesine incelenmesi için, din sosyologları ile ortak bir çalışma yapılabilir. Ayrıca sınıf dışı öğrenme ortamlarında öğretim konusunda; izin alma, maliyet, ulaşım, öğrenci güvenliği ve kontrolüne kolaylık sağlanması amacıyla diğer ders zümreleriyle ortak çalışmalar yapılabilir.

DKAB dersinin sınıf dışı ortamlarda öğretimi, dersin kazanımlarının gerçekleştirilmesine katkı verdiği gibi, öğrencilerin DKAB dersi konularının günlük yaşamla ne denli iç içe olduğunu görmelerini sağlayarak, din eğitimi ile sosyal hayat arasında anlamlı köprüler kurmalarına katkı sağlayacaktır. Olayları gerçek mekanlarında gözleme fırsatının verilmesi, öğrencilerin bilgileri kendilerinin yapılandırmasında zengin durumlar oluşturarak bilişsel ve duyuşsal üst düzey kazanımların gerçekleşmesine imkân sağlamaktadır. Ayrıca sınıf dışı öğrenme ortamları; dersin sevdirmesi, olumlu dini duygunun gelişimine, ahlaki kuralları benimseme ve uygulama, çeşitli sebeplerle dini mekanlara gidemeyecek olanlara yerinde gözlem ve isteğe bağlı olarak tecrübe imkanının verilmesi, dini sosyalleşmeye ve dini vecibelerini yerine getirenlere saygı duyulmasına katkı sağlamasından dolayı önem arz etmektedir. Sınıf dışı öğrenme ortamları, öğrencilerde mekân algısının oluşumunda da etkili olacaktır. Özellikle toplumsal mekanlar olan ibadet yerlerinin ve diğer tarihi mimari eserlerin kendiliğinden varoluşa sahip bir geometrik düzlemde ibaret olmadığı, sosyal süreçlerde etkili bir yapı niteliği taşıdığı (Kaygalak, 2011) anlayışına ulaşmalarına neden olacaktır. Dolayısıyla sınıf dışı öğrenme etkinliklerine öğretim programına uygun olarak, din öğretiminde olabildiğince yer verilmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. MEB tarafından yayınlanan ve sınıf dışı öğrenme ortamlarında ders işlenilmesini teşvik eden mevzuat hükümleri, öğretmenlerin yasal sorumluluk almasında elini güçlendiren etkenlerden biridir. Ayrıca 30106 sayılı ve 24/08/2017 tarihli Resmî Gazetede yayınlanan yönetmelik gereği okulların büyük çoğunluğunda mescitlerin açılmış olması da konuların özelliğine göre DKAB derslerinin bu mekanlarda yapılması için imkân sağlamaktadır.

## Kaynakça | References

- Akdağ, Hakan. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Yasal izin Sürecini Planlama". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 75-98. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2015.
- Akgül, Güldem Dönel - Arabacı, Selçuk. "Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına Yönelik Fen Bilgisi Öğretmenlerinin Görüşleri". *International Journal of Scholars in Education* 3/2 (2020), 276-291.
- Akyürek, Süleyman. "İlk ve Ortaöğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan, Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Akyürek, Süleyman. "İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersi ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Eğitim-Öğretim Yeterliklerine İlişkin Algıları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 7-47.
- Altıntaş, Muhammed Esat. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Değer Öğretiminde Gerçekleştirdikleri Ders Dışı Etkinlikler Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 83-99.
- Bayburtlu, Yavuz Selim. "Okul Dışı Öğrenme Ortamlarının Türkçe Dersi Ünitelendirilmiş Yıllık Planlarına Yansımaları". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9/5 (29 Aralık 2020), 3835-3852. <https://doi.org/10.15869/itobiad.741245>
- Bozan, Metin. "Kutsal Mekanların Tahribinin Toplumsal Hafıza Üzerine Etkisi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmaları Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research (JOSR)* 10/4 (2018), 1228-1237. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.464830>
- Bozdoğan, Aykut Emre - Yalçın, Necati. "Bilim Merkezlerinin İlköğretim Öğrencilerinin Fene Karşı İlgi Düzeylerinin Değişmesine Ve Akademik Başarılarına Etkisi: Enerji Parkı". *Ege Eğitim Dergisi* 7/2 (2006), 95-114.
- Büyükkaynak, Emel vd. "Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Fen Eğitiminde Okul Dışı Öğrenme Ortamlarına Yönelik Görüşleri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Ek sayı 1 (2016), 43-60. <https://doi.org/10.9775/kausbed.2016.032>
- Can, Abdullah. *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2019.
- Creswell, John W. - Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. çev. Selçuk Beşir Demir - Yüksel Dede. Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2015.
- Çelik, Rahime - Evcimik, Sare. "Okul-Cami Buluşması Projesi Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Diyanet İlmî Dergi* 57 (2021), 457-486.
- Çınar, Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Aktif Öğrenme Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Bilgi ve Uygulama Düzeyleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 174-199.
- Çiçek, Özge - Saraç, Esra. "Fen Bilimleri Öğretmenlerinin Okul Dışı Öğrenme Ortamlarındaki Yaşantıları ile İlgili Görüşleri". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/3 (2017), 504-522.
- Dam, Hasan. "Değerler Eğitiminde İzciliğin Önemi ve Eğitsel Değeri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 727-754. <https://doi.org/10.33415/daad.760422>
- Dam, Hasan. *İzcilik Din ve Değerler Eğitimi*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2014.
- Demircioğlu, İsmail Hakkı - Demircioğlu, Ebru. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Tarihsel Çevrenin Kullanımı". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 99-112. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2015.
- Ertaş, Hülya vd. "Okul Dışı Bilimsel Etkinliklerin 9. Sınıf Öğrencilerinin Enerji Konusunu Günlük Hayatla İlişkilendirme Düzeyine Etkisi". *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi (EFMED)* 5/2 (2011), 178-198.
- Garipağaoğlu, Nuriye. "Gezi-Gözlem Metodunun Coğrafya Eğitimi ve Öğretimindeki Yeri". *Marmara Coğrafya Dergisi* 2/3 (2001), 14-30.



- Gatto, John Taylor. *Eğitim Bir Kitle İmha Silahı*. çev.Mehmet Ali Özkan. İstanbul: Edam, 2017.
- Göküş, Şeref. "Din Öğretiminde Gezi-Gözlem Yöntemi ve Bir Uygulama Örneği". *TYB Akademi* 28 (2020), 115-144.
- İllich, İvan. *Okulsuz Toplum*. çev. Mehmet Özyay. İstanbul: Şule Yayınları, 75. Basım, 2021.
- Kabapınar, Yücel. "Sosyal Bilgiler Öğretim Programlarında Okul Dışı Öğrenmeye Bakmak Bize Her Yer Sınıf Bize Her Yer Öğrenme Ortamı". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 43-74. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2015.
- Kaya, Umut. "Din Derslerine Giren Öğretmenlerin Yeterliklerine Dair Bir İnceleme". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55 (2018), 78-110.
- Kaygalak, İrfan. "Postmodern Eleştirilerin Coğrafi Düşünce ve Yeni Mekân Kavrayışları Üzerine Yansımaları". *Coğrafi Bilimler Dergisi* 9/1 (2011), 1-10. [https://doi.org/10.1501/Cogbil\\_0000000114](https://doi.org/10.1501/Cogbil_0000000114)
- Koç, Ahmet - Budak, Yusuf. "Manevi Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/1 (2021), 323-349. <https://doi.org/10.33415/daad.755617>
- Koç, Ahmet - Budak, Yusuf. "Millî Değerlerin Kazanımında Sosyal ve Kültürel Faaliyetlerin Etkisi Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 54 (2021), 54-74. <https://doi.org/10.15285/maruaeabd.817305>
- Koç, Gürcü - Demirel, Melek. "Davranışçılıktan Yapılandırmacılığa: Eğitimde Yeni Bir Paradigma". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 174-180.
- Korkmaz, Zehra Sedef. "Okul Dışı Ortamlarda Öğretim". *Kuramdan Uygulamaya Okul Dışı Öğrenme Ortamları*. ed. Adnan Küçüköğlü-Halil İbrahim Kaya. 23-54. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2020.
- Kumar, Ranjit. *Araştırma Yöntemleri* çev.Omay Çokluk,Güçlü Şekercioğlu, Hasan Atak. Ankara: Edge Akademi, 3. Basım, 2011.
- MEB. "Millî Eğitim Bakanlığı Eğitim Kurumları Sosyal Etkinlikler Yönetmeliği (08/06/2017 Tarihli)", 2017.
- MEB. "Millî Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Kurumları Yönetmeliği", 07 Eylül 2013.
- Okur Berberoğlu, Emel - Uygun, Selçuk. "Sınıfdışı Eğitimin Dünyadaki ve Türkiye'deki Gelişim Durumunun Örgün ve Yaygın Eğitim Kapsamında İncelenmesi". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 9/2 (2013), 32-42.
- Oral, Behçet. "Etkili Öğretim ve Etkili Öğretimin İlkeleri". *Eğitim Psikolojisi*. 437-468. Ankara, 3. Basım, 2009.
- Öner, Galip. "Sosyal Bilgiler Öğretmenlerinin 'Okul Dışı Tarih Öğretimi'ne İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi". *Turkish History Education Journal* 4/1 (2015), 89-121. <https://doi.org/10.17497/tuhed.185618>
- Pekin, Müge - Bozdoğan, Aykut Emre. "Ortaokul Öğretmenlerinin Okul Dışı Çevrelere Gezi Düzenlemeye İlişkin Öz Yeterliklerinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi: Tokat İli Örneği". *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 10/17 (2021), 114-133. <https://doi.org/10.46778/goputeb.956719>
- Saban, Ahmet. *Çoklu Zeka Kuramı ve Türk Eğitim Sistemine Yansımaları*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 6. Basım, 2010.
- Safran, Mustafa - Ata, Bahri. "Okul Dışı Tarih Öğretimi". *GÜ Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (1998), 87-94.
- Şekerci, Hanifi - Doğan, Midrabi Cihangir. "İlkokul Sosyal Bilgiler Öğretimi Bağlamında Öğrencilerin Tarihi Mekânlara İlişkin Algılarının Metaforlar Yardımıyla İncelenmesi". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 22/2 (31 Ağustos 2020), 464-480. <https://doi.org/10.17556/erziefd.643482>
- Şimşek, Ahmet - Kaymakçı, Selahattin. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminin Amacı ve Kapsamı". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Şimşek, Hasan - Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 9. Basım, 2013.

- Şimşek, Ufuk. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Tarihsel Şehitlik Anıt ve Mezarların Kullanımı". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 225-235. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2015.
- Tatar, Nilgün - Bağrıyanık, Kübra Elif. "Fen ve Teknoloji Dersi Öğretmenlerinin Okul Dışı Eğitime Yönelik Görüşleri". *İlköğretim Online* 11/4 (2012), 883-896.
- Temur, Gülfer. *İnceleme ve Çalışma Gezilerinin İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarını Gerçekleştirmesine Katkısı*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2007.
- Tokcan, Halil. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi ve Öğrenme Teorileri". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek vd. 15-40. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Tosun, Cemal. "Din Öğretiminde Gezi Gözlem Yöntemi". *Din Öğretimi Dergisi* 40 (1993), 23-32.
- Tösten, Rasim. "Okul Dışı Eğitim ve Öğrenme". *Kuramdan Uygulamaya Okul Dışı Öğrenme Ortamları*. ed. Adnan Küçüköğlü-Halil İbrahim Kaya. Ankara: Pegem Akademi, 2020. Basım, 2020.
- Turan, İbrahim. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Sanal Müze ve Turlar". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 189-203. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2015.
- Türkmen, Hakan. "Ortaokul Öğretmenlerinin Sınıf-Dışı Ortamlarda Öğretime Bakış Açıkları". *Ege Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2018), 12-26.
- Ürey, Mustafa - Kaymakçı, Selahattin. "Sınıf Öğretmenlerinin Hayat Bilgisi Dersinde Kullanılan Okul Dışı Öğrenme Ortamları ve Uygulamaları Hakkındaki Görüşleri". *Millî Eğitim* 49/227 (2020), 7-32.
- Yavuz Topaloğlu, Melike - Balkan Kıyıcı, Fatime. "Okul Dışı Öğrenme Ortamlarında Yürütülen Etkinliklerin Öğrencilerin Sosyobilimsel Konulara İlişkin Görüşlerine Etkisi: Organ Bağışı ve GDO". *E-Uluslararası Eğitim Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2018), 26-50.
- Yeşilbursa, Cemil Cahit. "Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretiminde Yerel Tarih". *Okul Dışı Sosyal Bilgiler Öğretimi*. ed. Ahmet Şimşek, Selahattin Kaymakçı. 143-170. Ankara: Pegem Akademi, 2015.
- Zengin, Mahmut. *Din Eğitimi ve Öğretiminde Yapılandırmacı Yaklaşım*. İstanbul: DEM Yayınları, 2011.
- "DKAB Öğretim Programı", 2018. Erişim Adresi: <https://dogm.meb.gov.tr/www/ogretim-programlari/icerik/14> Erişim Tarihi: 31.05.2022
- "MEB 2023 Vizyonu", ts. Erişim Adresi: [http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023\\_EGITIM\\_VIZYONU.pdf](http://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf) Erişim Tarihi: 02/11/2021
- Millî Eğitim Temel Kanunu, Millî Eğitim Temel Kanunu. 1739 sayılı kanun (1973). Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf> Erişim Tarihi: 31.05.2022



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 201-221

## Hz. Yûsuf'un Züleyha ile Zinaya Teşebbüs Ettiği İddiasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkidi

Analysis and Criticism of Narrations Regarding Prophet Joseph's So-called Attempted Adultery

**Selami YALÇIN**

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assist. Prof., Düzce University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric

Düzce/Türkiye

yalcinselami23@gmail.com **ORCID:** 0000-0002-9657-9103

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Eylül /September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### **Atıf / Cite as**

Yalçın, Selami. "Hz. Yûsuf'un Züleyha ile Zinaya Teşebbüs Ettiği İddiasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkidi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (December 2022), 201-221.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1169419

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Selami Yalçın).

### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Analysis and Criticism of Narrations Regarding Prophet Joseph's So-called Attempted Adultery**

**Abstract:** There are some interpretations in some tafsir books that Prophet Joseph attempted to commit adultery with Aziz's wife. Giving different meanings to the word “هَمَّ” “hemm” in the 24th verse of the chapter of Joseph, “لَمْ أَخْنُتْ” in the 52nd verse, “I did not betray him”, the explanation of the expression by associating it with him has led to some discussions about the innocence of the prophets. For this reason, the full meaning of the word "hemm" and "I did not betray him" in the 52nd verse is important to reveal the identity of the person using the expression. In this research, firstly, the meaning of the word "hemm" was emphasized, and the explanations of the lexicographers about the meaning of the word were given. The useage of the word in the poetry of Jahiliyyah period has been examined. The verses and hadiths which the word are involved have been analyzed. In this research, it has been understood that associating the 24th, 52nd and 53rd verses with each other is caused by a narration from Ibn Abbas and some interpretations of some tabiîn commentators, and that these narrations are valid. It was concluded that these narrations and claims, which do not comply with the language structure of Arabic, are incompatible with other verses and hadiths, and conflicts with the innocence of the prophets, are not mentioned in the Torah, but are likely to originate from Israeli sources.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Surah Joseph, Propeth Joseph, The Innocence of the Prophets, Symmetry.

### **Hiz. Yûsuf'un Züleyha ile Zinaya Teşebbüs Ettiği İddiasıyla İlgili Rivâyetlerin Tenkidi**

**Öz:** Bazı tefsir kitaplarında Hz. Yûsuf'un, Aziz'in karısıyla zinaya teşebbüs ettiğine dair bazı yorumlara rastlanmaktadır. Yûsuf sûresi 24. âyette geçen “هَمَّ” “hemm” kelimesine farklı anlamların verilmesi, 52. âyette geçen “لَمْ أَخْنُتْ” “Ona ihanet etmedim.” ifadesinin de onunla ilişkilendirilerek açıklanması peygamberlerin masumiyetiyle ilgili bazı tartışmalara yol açmıştır. Bu nedenle “hemm” kelimesinin tam manasını ve 52. âyette geçen “Ona ihanet etmedim.” ifadesini kullanan kişinin kimliğini ortaya çıkartmak önem arz etmiştir. Bu araştırmada öncelikle “hemm” kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş, müfessirler ile lûgat âlimlerinin kelimenin manasıyla ilgili açıklamaları aktarılmıştır. Kelimenin Cahiliye şiirindeki kullanıma bakılmıştır. Onun geçtiği âyetler ile hadisler incelenerek analiz edilmiştir. Yapılan araştırmada 24. âyet ile 52 ve 53. âyetleri birbirleriyle ilişkilendirmenin İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen bir rivâyet ile bazı tabiîn müfessirlerinin bir takım yorumlarının sebep olduğu ve bu rivâyetlerin senedinin sahih olduğu anlaşılmıştır. Arapçanın dil yapısıyla, başka âyet ve hadislerle uyumlu olmayan ve peygamberlerin masumiyetiyle örtüşmeyen bu rivâyet ve iddiaların Tevrât'ta geçmediği ancak İsrâiliyyât kaynaklı olma ihtimalinin yüksek olduğu kanaatine varılmıştır. Âyetler ışığında olaylar ve Züleyha'nın karakter yapısı tahlil edilmiştir. Sûrenin simetrik yapısından 52-53. âyetlerde konuşan kişinin Züleyha olduğuna kanaat getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Yûsuf sûresi, Hz. Yûsuf, Peygamberlerin Masumiyeti, Simetri.

**Extended Summary:** Some points of the life of Prophet Yusuf, which was briefly discussed in the chapter of Yusuf, remained closed and sometimes a number of narrations conveyed by commentators made it difficult to understand some verses. The “هَمَّ” "hemm" in the 24th verse of the surah and the “لَمْ أَخْنُتْ” in the 52nd verse “I have not betrayed him.” terms have also been the subject of some controversy. It has been observed that some of the interpretations made about these verses do not coincide with the siyaq and sibaq of the verses. In particular, some interpretations of Prophet Yusuf's attempting to commit adultery with the king's wife have been criticized as contradicting the prophets' attribute of ismat. In this study, this issue, which is the subject of controversy, has been discussed, the source of the allegation of attempting adultery has been investigated. It has been tried to show that Prophet Yusuf is innocent. For this purpose, tafsir and lexicon books were examined, and the Genesis section of the Torah, in which Prophet Yusuf's life took place, was examined. Since

no information was found in the Torah that caused discussions among the commentators, the source of the narrations transmitted in the commentaries was searched. In the article, firstly, the meaning of the word "hemm", which is at the center of the comments about Prophet Yusuf's attempt to sin, was emphasized. The use of the word in poetry of period of Jahiliyyah and hadiths has been tried to be revealed. It has been determined that lexicographers and mufassirs explain the word as the heart's desire to do it before committing an act, inner speech and attempting to commit the act. The meanings of the word in other verses have been examined, and it has been seen that in its use in different places, the word is used in the meanings of a person's desire to do something, making an attempt, talking within the group, trying to make a decision and taking action. Mufassirs have made different explanations about the "hemm" in the phrase "Woman inclined towards him and he inclined towards woman" in the 24th verse, which is at the center of the discussions. Some of the mufassirs gave the meaning of wishing to be beaten and wishing to be his wife to the word "hemm" used for Prophet Yusuf; some of them stated that verse included taqdīm and ta'khīr, and that "If Yusuf had not seen evidence from his Lord, he would have desired it"; It has been seen that some of them said that Zuleyha inclined and insisted, Prophet Yusuf also inclined but did not apply, therefore there was a difference between them and said that he did not commit a sin. Others have commented that the woman's "hemm" means "she goes to bed", and the "hemm" of Prophet Yusuf means "to take off his pants (untie his buttock)". It has been determined that this last interpretation, which is contrary to the siyaq and sibaq of the verses, is based on some authentic narrations based on Ibn Abbas and some tabiīn. These narrations, which predciate the attempted adultery to Prophet Yusuf, have been criticized by some mufassirs such as Maturidi, Zamakhshari, Razi and Ibn Kathir because they are incompatible with the prophets' attribute of ismat. They gave the word "hemm" the meaning of inner speech and innate desire; based on some verses and hadiths, they defended the view that internal conversations that were not in the form of denial and hypocrisy would not fall within the scope of their responsibility. The other issue that is the subject of the dispute is 52-53. it is the identity of the person who uses the expressions in the verses. Some mufassirs such as Mukatil, Tabari, Ibn Abi Hatim, Maturidi and Zamakhshari are of the opinion that these expressions belong to Prophet Yusuf. Some mufassirs such as Tabari, Ibn Abi Hatim and Samarqandi cited the following narration as evidence for this: "After the women met with the king, the messenger came to the Prophet Yusuf in the dungeon and informed him that they had confessed their crimes, the Prophet Yusuf said: I wanted this to let him know that I did not take any action.' Then Gabriel asked: 'Did you not betray when you desired him and untied your pants?'. Prophet Yusuf said: 'I do not purify myself.'" It has been seen that the opinion of some of tabiīn the Mujahid, Said b. Cubeyr, Ikrim, Dahhak, Hasan-i Basri and Qatade affected the interpretations of some mufassirs. Some mufassirs such as Ibn Kathir, Qurtubi and Ibn Ashur are of the opinion that these expressions in verses 52 and 53 belong to the wife of the vizier. According to them, these statements were made while the king was questioning the women, and at that time, Prophet Yusuf is still in the dungeon. Therefore, it is impossible for him to say. When the verses are examined, it is seen that the expressions were uttered in the presence of the king, and there was no mention of the speaker and the place changing. For this reason, it is out of question that there had no such conversation between Prophet Yusuf and Gabriel. She who attempt adultery and confess it several times; Zūleyha, who was considered guilty by her husband and witnesses and whose sin was revealed by the witnesses besides the king, used these expressions is the most correct in terms of siyaq, sibaq and meaning. As a matter of fact, when the symmetry of the events in the surah is examined, it is seen that these expressions coincide with Zuleyha's attempt to sin, her husband's calling her to repent when she learns this, and Zuleyha's threatening to throw Prophet Yusuf in prison while talking to women. As a result, when we look at the evidences and the data obtained from the structure of symmetry, it has been concluded that the Prophet Yusuf did not

attempt adultery, did not take off his pants for adultery, did not have a conversation with Gabriel on this issue, and that the narrations which were conveyed had based on Israeli sources.

### Giriş

Yûsuf sûresinde Hz. Yûsuf hakkında ayrıntılı bilgiler verilmesine rağmen bazı hususlar mücmel olarak aktarılmış ve bazı ifadeler müphem kalmıştır. Kullanılan kimi ifadelerden kast edilen mananın ne olduğu konusu tartışmaya yol açmıştır. Bazen de seleften nakledilen bazı rivâyetler kimi âyetlerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Yûsuf sûresi 24. âyette geçen “هَمَّ” “hemm” kelimesi ile 52. âyette geçen “مَ أٰحْنَهُ” “Ona ihanet etmedim.” ifadeleri buna örnektir. Özellikle bu ifadelerle ilgili, âyetlerin siyâk ve sibâkıyla örtüşmeyen bazı yorumların yapılmış olması çelişki doğurmuş ve bunların kaynağını araştırmayı gerekli hâle getirmiştir. Hz. Yûsuf’un Züleyha ile zinaya teşebbüs ettiği iddiasının ileri sürülmesi de peygamberlerin ismet sıfatıyla çelişmiş ve bu âyetlerle ilgili tartışmaları kelâmi bir mahiyete dönüştürmüştür.

Yapılan incelemede bazı müfessirlerin 24. âyet ile 52. ve 53. âyetleri birbiriyle ilişkilendirdiği ve bunun da bazı tartışmalara neden olduğu görülmüştür. Bunun üzerine, kurulan bu bağın kaynağı araştırılmıştır. Bunun, İbn Abbâs’tan (r.a.) gelen ve Hz. Yûsuf’un Züleyha ile zina işlemeye teşebbüs ettiğine dair rivâyet ile tabînden önemli bazı müfessirlerin bir takım açıklamalarının sebep olduğu anlaşılmıştır. Ulaşılan bu bilgi üzerine ihtilafa konu olan rivâyetin senedi ve sıhhati tahlil edilmiş, müfessirlerin rivâyet karşısındaki tutumları irdelenmiştir. Kissanın benzer bir şekilde anlatıldığı Tevrât’ın Tekvin bölümü incelenmiştir. Tefsirlerde nakledilen rivâyetlerin ve müfessirlerin yorumlarının oradan kaynaklanıp kaynaklanmadığı araştırılmıştır.

Bu makalede Hz. Yûsuf’la ilgili tartışmalara yol açan bazı hususların açıklığa kavuşturulması ve Hz. Yûsuf’un günahsız olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Bunun için de ihtilafı gidermek amacıyla “هَمَّ” kelimesinin anlamı açıklanmaya ve 52. âyette geçen “مَ أٰحْنَهُ” ifadesini kullanan kişinin kimliği netleştirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle araştırmada öncelikle “hemm” kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş, lûgat âlimlerinin ve müfessirlerin kelimenin manasıyla ilgili açıklamaları aktarılmıştır. Kelimenin Câhiliye şiiirindeki ve başka âyetlerdeki kullanımını incelenmiştir. Müfessirlerin, kelimelerin anlamıyla ilgili diğer bir kaynağı olan hadislere de bakılmış, kelimenin oradaki manası da kısaca aktarılmıştır. Sonra da müfessirlerin 24. âyete verdiği manalar araştırılmıştır. Yapılan yorumlar tahlil edilerek onların Kur’ân’la ve Arapçanın dil yapısıyla uygunluğu irdelenmiştir. Bu tartışmaların kelâm boyutu nedeniyle kalbe doğan düşünce ve duyguların sorumluluk kapsamına girip girmediği incelenmiş, konuyla ilgili bazı âyet ve hadisler delil olarak serdedilmiştir. “Ona ihanet etmedim.” ifadesini kullanan kişinin kimliğini ortaya koyabilmek için zinaya teşebbüs eden Züleyha’nın karakter yapısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Böylece bazı müfessirlerin bağlamdan sapma gerekçeleri giderilmek istenmiştir.

Yapılan bu analizler sonucunda kesin bir yargıya varabilmek için Yûsuf sûresinde uygulanan simetriden de yararlanmaya karar verilmiştir. Sûre baştan sona bu simetri çerçevesinde incelenip tahlil edilmiş, simetrinin görülmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmak için bir tablo hazırlanmış ve böylece konuyla ilgili müphemlik ve tefsir yorumları arasındaki karışıklık giderilmeye çalışılmıştır. Tablodaki simetriye uygun olarak âyetlerin izahı maddeler hâlinde karşılaştırmalı bir şekilde yazılmıştır.

### 1. “Hemm” Kavramının Manası

Bu kavram müfessirler arasındaki tartışmaların odağını oluşturmaktadır. Kelimenin geçtiği âyetin meâli şöyledir: “Andolsun ki, kadın ona meyletti, o da kadına meyletti. Eğer Rabbinden burhân (işaret ve ikaz) görmeseydi (fuhşa bulaşacaktı). İşte böylece, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak

için (ona işaretimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlaslı kullarımızdandı.”<sup>1</sup> Bu âyette kilit tabir şudur: “وَلَقَدْ كَانُوا يَاسْتَفْتُونَكَ بِاللَّغْوِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ الْيَقِينُ” (Kadın Yûsuf’a meyletti, Yûsuf da kadına).

Bazı lügat âlimleri ve müfessirler “hemm” kelimesi üzerinde durmuştur. Kelime, “ه-م-م” kökünden türemekte; endişe, korku, üzüntü, arzu etmek,<sup>2</sup> sevimsiz olanı giderme ve sevimli olanı edinme düşüncesi gibi anlamlara gelmektedir.<sup>3</sup> Onun manasıyla ilgili Askerî (öl. 400/1009’dan sonra), fiili işlemeye azmetmeden ve kast etmeden önceki son arzu;<sup>4</sup> Taberî (öl. 310/923), bir şeyi yapmaya yönelik iç konuşma;<sup>5</sup> Begavî (öl. 516/1122), bir fiili işlemeyi önce onu yapmaya yakınlaşma, olarak tarif etmiştir.<sup>6</sup> Kelimeyi eş anlamlılarıyla birlikte ele alan Ebû Hayyân (öl. 745/1344), “Kalbe gelen ilk düşünceye “hâtır” adı verilir, eğer tekrarlanırsa “iç konuşma”; yapılması tercih edilirse “hemm”; düşünce artar ve kuvvet kazanırsa “azim”, azim artar ve kuvvet kazanırsa fiil ya da konuşma gerçekleşir.” demiştir.<sup>7</sup>

Bazı lügat âlimleri kelimeyi Yûsuf sûresi bağlamında açıklamıştır. Enbârî (öl. 328/940), “Kadının hemmi, azmetme, irade etme, zina işleme hususunda azimli olmaktır. Hz. Yûsuf’un hemmi ise insan tabiatının bir gereği olarak şehvetlere meyletme tarzındaki insan kalbine doğan arzu ile içinden geçirmedir. Ancak o, arzuyu karar verecek düzeye çıkarmayıp azmetmediği için bundan ötürü kınanamaz ve ayıplanamaz... Zira Rabbinden burhan görünce gönlünden geçirdiği arzudan vazgeçerek zina etmeye karar vermedi ve bu fiili işlemeye teşebbüs etmedi.”<sup>8</sup> demiştir. Ezherî (öl. 370/980), Cevherî (öl. 400/1009’dan önce) ve İbn Manzûr (öl. 711/1311), “Züleyha, günahı arzu etti ve bunda ısrar etti, Yûsuf (a.s.) ise masiyeti istedi ancak onda ısrar etmedi ve onu işlemedi.” ifadesini yazmıştır.<sup>9</sup> Sa’lebî (öl. 427/1035) ve Begavî, hemmi ikiye ayırmaktadır. Onlara göre eğer hemm ile beraber Züleyha’nınki gibi azim, kararlılık, niyet ve rıza varsa kul ondan ötürü sorumlu olur. İkinci hemm ise kalbe gelen geçici bir düşünce, fikir ve iç konuşmadır. Kişinin tercihi ve azmi bulunmamaktadır. Hz. Yûsuf’un gönlüne doğan bu düşünce gibi olandan, kişi onu konuşmadığı veya yapmadığı sürece sorumlu değildir.<sup>10</sup> Görüldüğü gibi dilciler arasında da kelimenin manası konusunda tam bir ittifak bulunmamaktadır.

### 1.1. “Hemm” Kelimesinin Cahiliye Şiirinde, Kur’ân’da ve Hadislerde Kullanımı

Kelimenin manasını tam bir şekilde ortaya koymak için onun Cahiliye şiirindeki, Kur’ân’daki ve hadislerdeki kullanımına bakmakta fayda vardır. Böylece kelimenin anlamı ayrıntılı bir şekilde anlaşılabilir olacaktır.

Cahiliye şiirinde kelime bir fiile teşebbüs etme ve fiile girişme manalarında geçmektedir. Cahiliye dönemi şairlerinden Ebû Kulâbe el-Hüzelî kelimeyi bir beytinde şöyle kullanmaktadır: عَارَتِ النَّبْلُ وَالْتَفَّ اللَّفُوفُ، وَإِذْ ... سَلُّوا السُّيُوفَ وَقَدْ هَمَّتْ بِإِسْحَانِ “Ok sadaktan çıkınca, ordunun kanatları

<sup>1</sup> Yûsuf 12/24.

<sup>2</sup> Ebû Amr eş-Şeybânî, *el-Garîb ve’l-me’âcim*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Hey’etü’l-Âmme, 1974/1394), 3/317; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, thk. Muhammed İvaz Mur’ib (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, 2001), 5/248; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü’l-lüga ve sihâhu’l-Arabîyye* (Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melâyîn, 1987), 34/118; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1412), 845; Cemaluddin b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dârü Sadare, 1414), 12/619-621.

<sup>3</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *Mu’cemu’l-furûki’l-lügaviyye*, thk. Beytullah Beyât (İran: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1412), 558; Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûki’l-lügaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü’l-İlmi ve’s-Sekâfeti li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, ts.), 127; Cevherî, *es-Sihâh*, 34/120.

<sup>4</sup> Askerî, *el-Furûki’l-lügaviyye*, 127.

<sup>5</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2000), 16/34-35.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1420), 2/484.

<sup>7</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü’l-muhîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1420), 3/325.

<sup>8</sup> İbnü’l-Enbârî, *el-Ezdâd*, 411-413.

<sup>9</sup> Ezherî, *Tehzîbü’l-lüga*, 5/248; Cevherî, *es-Sihâh*, 34/118; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 12/620.

<sup>10</sup> Ahmed b. Muhammed es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsiri’l-Kur’ân* (Cidde: Dârü’t-Tefsîr, 2015/1436), 14/556-557; Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 2/485.

kuşatma yapınca ve kılıçları çekince ağlamaya yeltenmiş.”<sup>11</sup> Lebîd (öl. 40 veya 41/660 veya 661) ise kelimeyi bir fiili işlemeye çalışma anlamında kullanmakta ve şöyle demektedir: كَرَوَايَا... فَتَوَلَّوْا فَاتِرًا مَشِيئُهُمْ... كَرَوَايَا... الطَّبَعُ هَمَّتْ بِالْوَحْلِ “Balçığa girmeye çalışan ırmaktaki sucular gibi arkalarına dönüp ağır ağır yürüdüler.”<sup>12</sup>

“Hemm” kelimesi bazı hadislerde temenni etmek, arzu etmek ve teşebbüs etmek anlamında kullanılmaktadır.<sup>13</sup> Kur’ân’da ise birkaç âyette geçmektedir. Yûsuf sûresinin dışında geçtiği yerler şunlardır:

(I)“(Ey müminler!) Verdikleri sözü bozan, Peygamber’i (yurdundan) çıkarmaya kalkışan ve ilk önce size karşı savaşa başlamış olan bir kavme karşı savaşmayacak mısınız?”<sup>14</sup>

(II)“(Ey Muhammed! O sözleri) söylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü elbette söylediler ve Müslüman olduktan sonra kâfir oldular. Başaramadıkları bir şeye (Peygambere suikast yapmaya) de yeltendiler.”<sup>15</sup>

(III)“(Ey iman edenler! Allah’ın size olan nimetini unutmayın; hani bir topluluk size el uzatmaya yeltenmişti de Allah, onların ellerini sizden çekmişti.”<sup>16</sup>

(IV)“Onlardan önce Nûh kavmi ve Nûh kavminden sonraki topluluklar da (peygamberlerini) yalanladılar; her ümmet kendi peygamberini yakalamak için teşebbüste bulundu. Bâtılı hakkın yerine koymak için mücadele etti. Bunun üzerine ben onları kısıvrak yakaladım. İşte, cezalandırmamın nasıl olduğunu gör!”<sup>17</sup>

(V)“Allah’ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı, onlardan bir grup seni saptırmaya yeltenmişti.”<sup>18</sup>

(VI)“Sizden iki takım bozulup geri çekilmek üzere idi; oysa Allah onların dostu idi, inananlar yalnız Allah’a güvensinler.”<sup>19</sup>

Bu âyetlerin kast ettiği manaları incelemekte fayda vardır. I. âyet Kureyşlilerin Hz. Peygamber’i sürgün etmeye yeltenmelerinden;<sup>20</sup> II. âyet, bir grup münafığın Tebuk seferinde Hz. Peygamber’e suikast teşebbüsünden;<sup>21</sup> III. âyet, Amr b. Ümeyye’nin, Âmirî kabilesinden öldürdüğü iki kişinin diyetine katkıda bulunmalarını istemek için gittiğinde Nadîroğulları’nın Hz. Peygamber’i öldürmeye teşebbüslerinden;<sup>22</sup> IV. âyet, Hz. Nûh’tan beri tarih boyunca kavminin bütün peygamberleri yalanlamalarından ve onu etkisiz hâle getirmek üzere tuzak kurmalarından fakat bunu başaramamalarından bahsetmektedir.

Bu örneklerin hepsinde hemm kelimesi kullanılarak bahsedilen şeyde, suç işlemek için bir grubun kendi aralarında konuşması, değerlendirme yapması ve fiili işlemek üzere teşebbüse geçmesi söz konusudur. Yani arzu ve konuşmalardan sonra bir karar verilmiş ve onu icra etmek için de girişimde bulunulmuştur. Ancak Allah’ın yardımı sayesinde bu teşebbüsler gerçekleşmemiştir.

V. âyet ise Medine’li Zafer oğullarına mensup Tu’me’nin, çaldığı zırhı bir un dağarcığına saklayarak bir Yahudi’nin evinde gizlemesi ve suçunu inkâr etmesiyle ilgilidir. Ancak dağarcığın deliğinden akan unlar, Tu’me’nin evinden Yahudi’nin evine gittiğini gösterince zırh sahipleri Tu’me’yi sıkıştırdı fakat o çalmadığına yemin etti. Sorgulanan Yahudi, bunu kendisine Tu’me’nin verdiği

<sup>11</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 5/2143; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/235.

<sup>12</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 3/1253; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 8/233, 11/723, 14/346.

<sup>13</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü’l-müsnedü’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Rikâk” 31; Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmân” 59.

<sup>14</sup> et-Tevbe 9/13.

<sup>15</sup> et-Tevbe 9/74.

<sup>16</sup> el-Mâide 5/11.

<sup>17</sup> el-Mü’min 40/5.

<sup>18</sup> en-Nisâ 4/113.

<sup>19</sup> Âl-i İmrân 3/122.

<sup>20</sup> el-Enfâl 8/30; et-Tevbe 9/13, 40; el-İsrâ 17/76; el-Mümtehine 60/1.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 14/363.

<sup>22</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 10/101-107.



söyleyip şahitler de şahitlik edince Zafer oğulları, Resulullah'a gelip Tu'me'nin affında ısrarcı oldu. Hz. Peygamber de bir süre düşündü. Sonra suçlu bir kişiyi bağışlatma çabalarını haber veren bu ayet indi. Böylece Tu'me'nin işlediği hırsızlık ve iftirası açığa çıktı.<sup>23</sup> Burada da bir arzu, bir grubun kendi aralarında konuşması ve teşebbüs etmesi vardır fakat Hz. Peygamber'in kararlı duruşu nedeniyle arzuları gerçekleşmemiştir.

VI. âyet ise Hazreçli Seleme oğulları ile Evsli Harise oğullarının, Uhud savaşında korkup zaafiyet göstermelerinden, savaştan çekilmeyi arzu etmelerinden ve bu konuda kendi aralarında konuşmalarından söz etmektedir.<sup>24</sup> Burada diğer âyetlerden farklı olarak bir topluluk tarafından gönülden geçirme ve söze dökme durumundan sonra teşebbüse geçmeden düşünülen şeyden vazgeçilmiştir.

Görüldüğü gibi "hemm" kelimesi kullanılan bütün bu âyetler, bir arzudan, sonuç almak için bir grupça verilen bir mücadeleden söz etmektedir. Ancak arzu ve çabalara rağmen kimi Allah'ın fırsat vermemesi üzerine, kimi de düşünce sahiplerinin vazgeçmesi sebebiyle fiile dönüşmeyen, eylemle sonuçlanmayan bir teşebbüsten bahsetmektedirler. İlk beş âyette, kötü fiili tasarlayanların, bu uğurda bir çaba ve gayret sarf ettikleri için kınandıkları; son âyette ise kötü bir şeyi tasarlama aşamasında olanların vazgeçmeleri sebebiyle Allah'ın dostu olarak nitelendirildikleri görülmektedir.

Âyetlerden, hadislerden ve lügat âlimlerinin açıklamalarından anlaşıldığına göre "hemm", "bir kişinin veya grubun, arzu etmesi, gönülden geçirmesi, bir eylemi icra etmek için iç konuşma yapmasıdır." Kişinin iç konuşması, gönülden ve aklından geçirmesi, yapıp yapmama konusunda içinden değerlendirme yapmasıdır. Grubun iç konuşması ise bir topluluğun, arzuladığı bir eylemi tasarlamak ve uygulamaya koymak için kendi aralarında konuşması ve analiz etmesidir. Bunun Kur'an'daki en iyi örneği, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin onu öldürmek veya kuyuya atmak üzere kendi aralarında yaptığı konuşmadır.<sup>25</sup> Bireyin veya grubun bu iç konuşması, fiili işlemeye karar vermek veya ondan vaz geçmek gibi iki farklı şekilde sonuçlanabilmektedir.

## 1.2. Müfessirlerin Yûsuf Sûresi 24. Âyete Verdiği Anlamlar

Bu âyete müfessirler farklı anlamlar vermişlerdir. Bunların bir kısmı "hemm" lafzının manasına ve vakıaya uygun iken bir kısmı ise zorlama yorumlardır. Bu konudaki belli başlı görüşleri şöyle sıralamak mümkündür:

a) Bazıları, "Hemm, dövmeyi arzu etmektir. Hz. Yûsuf onu dövmeye niyetlendi." demiştir.<sup>26</sup> Fakat Taberî gibi bazı müfessirler "hemm" fiiline "darp etme" anlamını vermeyi lügat açısından, Râzî de Hz. Yûsuf, dövmeye teşebbüs etseydi kadının kendisini savunabileceği ve kıyafetinin ön taraftan yırtılmasına sebep olabileceği gerekçesiyle bu yorumu uygun görmemiştir.<sup>27</sup> Lügat âlimlerinden hiç birisinin vermediği bu yorum, hayli garip durmaktadır.

b) Bazıları, "Onu zevcesi olarak temenni etti." demiştir.<sup>28</sup> Bir genç olan Hz. Yûsuf'un beşer olarak içinden böyle bir arzu geçirmesi ihtimal dâhilindedir. Ancak bir köle olan ve ayrıca kendisine ilim ve hikmet verilmiş olan Hz. Yûsuf'un gönlünde, efendisinin hanımı olan bir kadınla evlilik gibi bir düşüncüyü barındırması uzak bir ihtimal gözükmektedir.

<sup>23</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/182-183; Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1999/1420), 2/405.

<sup>24</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/161, 165-166.

<sup>25</sup> Yûsuf 12/8-10.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/38-39; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/553; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/24.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/38-39; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/553; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 18/442; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 9/166.

<sup>28</sup> Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/555; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/485; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/166.

c) Bazıları cümlede takdim tehir olduğunu ve ifadenin “وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ، لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ وَهَمَّ بِهَا” “O, Yûsuf'u arzu etti; eğer Rabbinden burhân görmemiş olsaydı Yûsuf da onu arzu edecekti. Ancak burhânı gördüğü için kadını arzu etmemiştir.” manasını vermişlerdir.<sup>29</sup> Taberî, Sa'lebî ve Begavî gibi bazı müfessirler, “Araplar, لولا'nın cevabını takdim edip öne almazlar.” diyerek bu görüşü Arapça'nın dil yapısına aykırı bulup reddetmiştir. Ayrıca bu müfessirler, bu üç görüşü de zayıf görmüş ve seleften gelen rivayetlere aykırı bulmuşlardır.<sup>30</sup> Arapçaya uygun olmadığı gerekçesiyle bu görüşü reddetmeleri makul gözükürken, seleften gelen aşağıdaki rivâyetleri buna gerekçe kılmaları, Taberî ve Begavî'nin, nakle itimadını ve sefefe tabi olma konusundaki hassasiyetini göstermektedir. Ancak bu konudaki rivâyetle ilgili haleften bazı müfessirlerce haklı gerekçelerle eleştirilmişlerdir.

d) Gönlün meyletmesinde sorun yoktur. Burada Züleyha günah işlemeye meyletti ve ısrar etti. Hz. Yûsuf da meyletti ancak bu meylini uygulamaya koymadı. İkisi arasında fark vardır.<sup>31</sup> Bu, en tutarlı olan görüşlerden biridir. Zira Züleyha'nın arzusu fiiliyata dökülmüşken Hz. Yûsuf'un ki bastırılmış, uygulamaya konulmamıştır.

e) Bazıları, “Hz. Yûsuf'un hemmi fiili işleme ile terk etme arasındaki iç konuşmadır; azmetme ve isteme değildir. İç konuşmada ve kalpten geçirmede bir günah yoktur. Çünkü bu iki durumda henüz azim ve fiil yoktur.”<sup>32</sup> demişlerdir. Hz. Yûsuf'un meyli, yaratılış itibariyle erkeğin kadına meylidir. Bu tür meyilden dolayı kişi sorumlu tutulmaz. Mesela kişi, oruçlu iken gönlünden soğuk su içmeyi, lezzetli yemekler yemeyi geçirirse fakat yiyip içmezse, içinden geçirdiği bu arzuların dolaylı sorumlu olmaz.<sup>33</sup>

Zemaşerî (öl. 538/1144), “Bir genç olan Hz. Yûsuf'un nefsi, onunla ilişkiye girmeye meyletti. Bu meyletme, şiddetli arzulama ve fiili işlemeye kast etmektir. Eğer bu aşırı istek olmasaydı Hz. Yûsuf, bu fiili işlemekten vaz geçtiği için Allah tarafından övülmezdi.” demektedir, âyetin son kısmındaki “Şüphesiz o ihlaslı kullarımızdandı.”<sup>34</sup> ifadesini delil göstermektedir.<sup>35</sup> Râzî (öl. 606/1210) de, “Güzelliğin ve cazibenin zirvesindeki süslenmiş ve kendisini sunmaya hazırlanmış bir kadına karşı, cazibe ve çekiciliğin etkisiyle genç bir delikanlı olan Hz. Yûsuf'un kalbine şehvet arzusunun doğması doğaldır ancak o akıl ve hikmetin gücüyle fitri olan cinsel arzu ve şehvet gücünü bastırmıştır.” demektedir.<sup>36</sup> İleride geleceği gibi bu maddede belirtilen görüş Kur'an'a ve sünnete uygun görünmektedir.

f) Müfessirlerin bir kısmı âyette geçen kadının “همم” hemmini, “onun yatması”, Hz. Yûsuf'un hemmini “pantolonunu çıkartması (uçkurunu çözmesi)” olarak yorumlamışlardır.<sup>37</sup> Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Taberî, senediyle İbn Abbâs'ın (r.a.) şöyle dediğini nakletmektedir: “Kadın kendisini ona teslim etti, pantolon çözüldü. Kadının önüne oturdu.”<sup>38</sup> Süfyân es-Sevrî bu ifadeyi, İbn Cüreyc ve Sâlim tarikleriyle İbn Ebî Müleyke'den, onun da İbn Abbâs'tan naklettiğini yazmaktadır.<sup>39</sup> Taberî de

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/38-39; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/554; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/24; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/484; Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1407), 2/456; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/166.

<sup>30</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/38-39; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/554-555; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/485; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/441.

<sup>31</sup> Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/556-557; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/24; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/165.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/38-39; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/167.

<sup>33</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, 3/24; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/442; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/167.

<sup>34</sup> Yûsuf 12/24.

<sup>35</sup> Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2/455-456.

<sup>36</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/442.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 2/327-328; Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrû's-Sevrî*, (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1983/1403), 140; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/35-37; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2122-2123; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/550-552; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/24-25; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/484; Kurtubî, *el-Câmi*, 9/166.

<sup>38</sup> Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrû's-Sevrî*, 140; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/35-37.

<sup>39</sup> Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrû's-Sevrî*, 140.

aynı ifadeleri İbn Abbâs'tan senedleriyle nakletmiştir. Süfyân es-Sevrî ile Taberî'nin bu senedlerinde tabîinden, İbn Ebî Müleyke, Ubeydullah b. Ebî Yezîd, Abdullah b. Ebî Yezîd, Nâfi', Osman b. Ebî Süleyman, Sâlim ve İbn Cüreyc gibi isimler vardır. İbn Abbâs'tan bu bilgiyi nakleden bu isimlerin tamamı sikadır ve Ahmed b. Hanbel, Buhârî ve Müslim başta olmak üzere Kütüb-i tis'a'da rivâyetleri yer almaktadır.<sup>40</sup> Ayrıca Taberî ve Sevrî'nin senedleri birlikte değerlendirildiğinde rivâyetin sıhhati konusunda tereddüt gözükmemektedir. Taberî, tabîinden Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, İkrime ve İbn Ebî Müleyke gibi bazı müfessirlerden de bu doğrultuda görüşler nakletmektedir.<sup>41</sup>

Rivâyetler incelendiğinde hepsinin sahabeden sadece İbn Abbâs'a (r.a.) dayandığı ve ondan haber-i vâhid olarak geldiği görülmektedir. İbn Abbâs'ın bu bilgiyi Resulullah'tan (s.a.v.) mı yoksa Ehl-i kitaptan birinden mi aldığı belli değildir. Rivâyetlerdeki senedler sahih olsa da bu müphemlik sorun oluşturmaktadır. Nitekim Taberî, Sa'lebî gibi bazıları bu tavrın bir peygambere yakışıp yakışmayacağı konusunda ulemanın ihtilafa düştüğünü söylemektedir. Rivâyetin barındırdığı sorunu gidermeye çalışan bazı müfessirler, Hz. Yûsuf'un zinaya teşebbüsünün bir imtihan olduğunu, bununla Allah'ın onları affetme nimetini idrak etmeyi sağladığını, hataya düşeni af etmeye örnek kılmayı ve günah işleyenlerin Allah'tan umut kesmemesini temin etmeyi amaçladığını yazmaktadır.<sup>42</sup> Ancak bu açıklamalar, aynı zamanda Hz. Yûsuf'un fuhuş ve kötülük anlamına gelen, iffet ve namusu lekeleyen bir fiil işlediğinin de kabulü manasına gelmektedir ki bu peygamberlerin ismetiyle bağdaşmamaktadır. Ayrıca bağışlanmaya örnek olacak böyle bir günahın insanlara ön açma ve yol verme boyutunun da göz ardı edildiğini göstermektedir.

Bazı müfessirler de hemmin düzeyini, "evli iki kişinin cinsel ilişki öncesinde bulunduğu son durum" olarak yazmışlardır.<sup>43</sup> Haklı olarak Mâturîdî (öl. 333/944) bu nakilleri ve görüşleri, hükümdarın kadınları sorguya çektiğinde onların, "Haşa! Onun bir fenalığını görmedik."<sup>44</sup> demelerini delil göstererek reddetmektedir.<sup>45</sup>

Zemahşerî ve Râzî, Hz. Yûsuf'un hemmiyle ilgili tefsir kitaplarında nakledilen pantolon çıkarma ve gördüğü burhânın mahiyetiyle ilgili bütün görüşleri reddetmekte ve bunları peygamberlerin ismet sıfatına aykırı görmektedir. Buna gerekçe olarak da;

"Eğer Hz. Yûsuf, bu düzeyde bir teşebbüste bulunsaydı Allah, zelleye düşen Hz. Âdem, Nûh, Dâvûd ve Yûnus gibi onun da zellesini açıklar ve tövbesini haber verir, onu övüp muhlis bir kul olduğunu bildirmezdi. Ayrıca meseleye hâkimlik eden vezirin arkadaşının ortaya koyduğu delil, gördüklerinin sonucunda vezirin Züleyha'ya ve Hz. Yûsuf'a söyledikleri, ziyafet esnasında kadınlarla konuşan Züleyha'nın da Hz. Yûsuf'un günaha bulaşmadığını açıkça ifade etmesi buna delildir."<sup>46</sup> demektedir.<sup>47</sup> Râzî şunu da ilave etmektedir:

"Hz. Yûsuf da kapıda karşılaştığı Züleyha'nın kocasına, "Asıl Züleyha nefsimden murat almak istedi."<sup>48</sup> diyerek kendisini savunmuştur. Yine Züleyha'nın ziyafete çağırdığı kadınlara, "Ben onun nefsimden murat almak istedim. Fakat o, (bundan) şiddetle sakındı. Andolsun, eğer o kendisine emredeceğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"<sup>49</sup> dediğinde de Hz. Yûsuf, "Rabbim! Zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir! Eğer

<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût- Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/206, 236, 388; 2/41; 3/400, 411; Buhârî, "İlim" 37; "Salât" 81; "Vudû" 10; Müslim, "Siyâm" 19.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/35-37.

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/35-37; Sa'lebî, *el-Keşf*, 14/560; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/25; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/485; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/167.

<sup>43</sup> Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrüs-Sevrî*, 143; Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi', *Tefsîr Abdurrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 2/210.

<sup>44</sup> Yûsuf 12/51.

<sup>45</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/252-253.

<sup>46</sup> Yûsuf 12/27-34, 51.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/457-458; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/440-441.

<sup>48</sup> Yûsuf 12/26.

<sup>49</sup> Yûsuf 12/32.

onların hilelerini benden çevirmezsene, onlara meyleder ve cahillerden olurum!"<sup>50</sup> diyerek günaha bulaşmadığını ve fuşşa bulaşmaktansa hapse düşmeyi tercih edeceğini yakararak Allah'a iletmiştir. Son olarak da melikin yanında kadınlar sorgulandıklarında kadınların söylediği ile Züleyha'nın dediği, "Şimdi gerçek ortaya çıktı. Ben onun nefsinden murat almak istemiştım. Şüphesiz ki o doğru söyleyenlerdendir."<sup>51</sup> ifadesi, Hz. Yûsuf'un fuşşa en ufak bir teşebbüsünün olmadığını ortaya koymaktadır.<sup>52</sup>

Âyetlerin ifadeleri ve siyâk ile sibâk incelendiğinde Zemahşerî ile Râzî'nin haklı olduğu görülmektedir. Zira Allah her ikisinin de hemmini haber verdiği gibi kadının hemm dışındaki zinaya teşebbüs fiillerini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Yûsuf için ise "Eğer Rabbinden burhân görmemiş olsaydı." demekle ancak şartın cevabını hafz ederek edebi bir üslup kullanıp "onun da zinaya teşebbüs edeceğini" ima etmez, sonra da "O muhlis kullarımızdandı" diyerek onu ibra etmezdi. Bunun yerine onun da hataya düştüğünü haber verir ve tövbesinden bahsederdi. Ancak hadiseden bahseden bu pasajda Hz. Yûsuf'un günah işlediğine veya teşebbüste bulunduğu dair tek bir kelime ve en ufak bir ima bulunmamaktadır. Aksine kadına arzu duyduğu ancak burhân gördüğü için de sağlam bir duruş sergilediği ve kadının davetine karşı içindeki arzuyu da bastırarak Allah'a sığındığı, kadının kocası ve kendisinin efendisi olan adama ihanet etmeyeceğini sarıh ifadelerle dile getirdiği görülmektedir.

Âyetlerde geçen "hemm" kelimesi bazen teşebbüs etme, bazen içinden geçirme aşamasını ifade etmektedir. Oysa müfessirlerin Hz. Yûsuf'un hemmiyle ilgili yaptığı bu yorumlara göre Hz. Yûsuf da kadın gibi zina işlemeye kast etmiş, bu konuda eylemde bulunmuş ve kıyafetini çıkartıp zinaya adım atmıştır. Hâlbuki âyetler Züleyha'nın zinaya teşebbüsünü ve bu konudaki kararlılığını önce teşebbüs esnasındaki, "Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murat almak istedi, kapıları iyice kapattı ve 'Haydi gel!' dedi."<sup>53</sup> ifadesiyle ortaya koymaktadır. Görüldüğü gibi burada kadının hemmi iç arzuyu geçmiş, karara dönüşmüş, plana dökülmüş, yatak yorgan hazırlanmış ve kapılar kilitlenmiştir.

Hz. Yûsuf'un kadını reddetmesi üzerine de, "İkisi de kapıya doğru koştu. Kadın onun gömleğini arkadan yırttı."<sup>54</sup> âyeti, kadının teşebbüs aşamasını geçip işi zorlamaya vardırıldığını, saldırganlaştığını göstermektedir. Burada kadının hemminin, arzu etme, karar verme ve eyleme dökme aşamalarını da geçtiği, ısrar ve tutku düzeyine ulaştığı, tutkusunun aklını esir aldığı, tuğyan ve azgınlık düzeyine çıktığı görülmektedir. Üçüncü aşama ise, reddedilmenin doğurduğu öfke ve intikam düzeyidir. Züleyha'nın, ziyafete davet ettiği kadınlarla yaptığı konuşmadaki, "Kadın dedi ki: İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Onun nefsinden murat almak istedim. Fakat o, (bundan) sakındı. And olsun, eğer o kendisine emredeceğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"<sup>55</sup> Burada dinmeyen bir arzu, istediğini yaptırma kararlılığı, reddedilmiş olmanın doğurduğu öfke ve ifşâ olmasına yol açtığı için de Hz. Yûsuf'tan intikam alma hırsı görülmektedir. Züleyha'nın bu hemminin, yukarıda I-V'in maddelerde verilen âyetlerde bahsedilen hemmlerle benzerlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira onlar gibi iç konuşma, karar verme ve eyleme dökme aşamaları gerçekleşmiştir. Hz. Yûsuf'un hemmi ise VI. âyetteki Seleme oğulları ile Harise oğullarının durumuna benzemektedir. İç konuşmalar yapılmış, bir arzu oluşmuş ancak düşünce onaylanmamış ve vaz geçilmiştir.

<sup>50</sup> Yûsuf 12/33.

<sup>51</sup> Yûsuf 12/51.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/440-441.

<sup>53</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>54</sup> Yûsuf 12/25.

<sup>55</sup> Yûsuf 12/32.

### 1.3. İç Konuşmalar Günah Olur mu?

Kişinin kendi içinden konuşması fitri olan bir durumdur ve bunun önüne geçilemez. Akla bir düşüncenin veya gönle bir arzunun doğması ve onunla ilgili değerlendirmelerin yapılması normal bir şeydir. Ancak bu düşünceler ve arzular analiz edilip karara bağlandığında iş, iç konuşmadan öteye geçmiş olmaktadır. Eğer alınan karar, eyleme geçirilirse fiil işlenir, eyleme geçilmezse arzu veya karar aşamasında kalır. Burada önemli olan ise bunların hangisiyle ilgili sorumluluğun doğacağıdır.

Kur'ân'daki, "Bilmediğin şeyin ardına düşme; doğrusu kulak, göz ve kalp, bunların hepsi o şeyden sorumlu olur."<sup>56</sup> âyeti, işlediği günahlardan ötürü kalbin sorumlu tutulacağını belirtmektedir. İmân, inkâr, nifâk gibi inançlar ile kin, kıskançlık gibi bazı duygular kalbin fiilleridir ve sorumluluk kapsamına girmektedir.

Kalpte geçen diğer iç konuşmaların sorumluluk kapsamında olmadığıyla ilgili, "İçinizdekini açıklasınız da gizleseniz de Allah sizi onunla hesaba çeker ve dilediğini bağışlar, dilediğine azap eder."<sup>57</sup> âyeti indiğinde ashaba ağır gelmiş Hz. Ebû Bekir ile beraber birkaç kişi, gönülden geçenlerden sorumlu olmaya güçlerinin yetmeyeceğini düşünerek<sup>58</sup> gönülden geçenlerin insanın elinde olmadığı düşüncesiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelip durumu arz etmişler.<sup>59</sup> Bunun üzerine Bakara sûresi 285-286. âyetleri nâzil olmuş ve, "Allah kişiye ancak gücünün yeteceği kadar yükler; işlediği iyilik lehine, ettiği kötülük de aleyhinedir. Rabbimiz! Eğer unutacak veya yanılacak olursak bizi sorumlu tutma."<sup>60</sup> buyurarak yukarıdaki âyette sahabenin endişe ettiği konuyu nesh etmiştir.<sup>61</sup>

Bu âyetler ile hadislerden, imân, inkâr, nifak, kin ve kıskançlık gibi kalbi fiillerin sorumluluk kapsamında olduğu ancak kalbe doğan hâtır, düşünce, arzu ve hayallerin ise sorumluluk dışı tutulduğu anlaşılmaktadır.<sup>62</sup> Nitekim bazı hadislerde iç konuşmaların hesabıyla ilgili önemli bir çerçeve şöyle çizilmektedir:

"Yapmadığı veya konuşmadığı sürece kalbinden geçirdiği vesveselerden dolayı Allah, ümmetimi sorumlu tutmayacaktır."<sup>63</sup>

"Her kim güzel bir iş yapmayı gönlünden geçirirse ve onu yapamazsa, Allah o kimseye tam bir hasene (sevabı) yazar. Eğer o kimse güzel bir iş yapmak ister ve yaparsa Allah o kimseye on hasene sevabından yedi yüz misline ve daha çok katına kadar hasene sevabı yazar. Bir kimse de kötü bir iş yapmayı arzu eder ve onu işlemezse, Allah kendi divanında ona tam bir hasene sevabı yazar. Eğer o kimse kötü bir iş yapmak ister de o fenalığı yaparsa, Allah ona bir tek kötülük yazar."<sup>64</sup>

Burada Hz. Yûsuf'un Allah'tan aldığı burhân ile kalbinden geçen arzuyu bastırdığı, Züleyha'nın talebini reddettiği esnasında da çok kararlı olduğu, baskı altında kalınca da ortamı terk etmek üzere dışarıya koştuğu ve gömleğinin arkadan yırtıldığı<sup>65</sup> anlaşılmaktadır.

<sup>56</sup> el-İsrâ 17/36.

<sup>57</sup> el-Bakara 2/284.

<sup>58</sup> Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm el-Bağdâdî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fî'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdifler (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997), 271; Sa'lebî, *el-Keşf*, 2/299; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Usâm b. Abdilmuhsin el-Humeydan (ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 1992), 1/95-96; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/103.

<sup>59</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî el-Mâzerî, *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*, thk. Muhammed Şâzelî en-Neyfer (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1988), 1/310.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/286.

<sup>61</sup> Ahmed, *Müsned*, 5/194-195, 15/198-200; Buhârî, "Tefsir", 50; Müslim, "İmân", 57; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiü'l-kebir*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M.Fuâd Abdülhakî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975), "Tefsir", 3; Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdulmunim Şiblî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/40; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/104-106; Ahmed b. el-Hüseyn Ebû Bekir el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, thk. Abdulalî Abdülhumeyd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/509; 4/65.

<sup>62</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 3/130-131.

<sup>63</sup> Buhârî, "İtk", 6; Müslim, "İmân", 58; İbn Mâce Ebû Abdillâh, *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdülhakî (Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), "Talak", 14; Tirmizî, "Talak", 8.

<sup>64</sup> Buhârî, "Rikâk", 31; Müslim, "İmân", 59.

<sup>65</sup> Yûsuf 12/25-29.

Kur'ân'ın anlattığı bu sahnedeki kararlılık, Hz. Yûsuf'un burhânı daha önce gördüğünü ve bunun için de dikkatli ve temkinli davrandığını ifade etmektedir. Zinadan kaçınmayla ilgili dile getirdiği gerekçelerinin çok mantıklı ve ikna edici olması da daha önceden zihninde Züleyha'ya karşı hissettiği duygudan uzaklaşma konusunda kesin bir karara vardığını göstermektedir. Onun, "Ben Allah'tan korkarım, günaha bulaşmam" gibi bir ifadeyi kullanmaktan ziyade efendisi olan Züleyha'nın kocasına ihanet etmeyeceğini belirtmesi, Züleyha'ya karşı çok etkileyici bir gerekçedir. İnsan fitratı gereği duyguların galeyana geldiği ve fiile teşebbüsün olduğu bir esnada Hz. Yûsuf'un bu kararlılığı sergilemesi ve böyle güçlü gerekçeler ileri sürmesi daha zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. Bütün bu gerekçelerden ötürü "Hz. Yûsuf'un pantolonunu çıkardı ve fiile teşebbüs etti." gibi bir yorum, selim bir akla ve âyetlerin siyâk ve sibâkına uygun düşmemektedir.

Ayrıca iddia edildiği gibi şayet Hz. Yûsuf'un kadını reddetmesi, pantolonu çözmesinden sonra olduysa da burada bir karar değiştirme ve eylemden vazgeçme söz konusudur ve yukarıda serdedilen hadis nedeniyle vazgeçme davranışından ötürü bir hasene sevabı almıştır. İşlenen bir fiil olmadığı için de ortada tövbe etmesini gerektirecek bir durum yoktur. Tam tersine kendisine burhânı gösteren ve tuzağa düşmekten onu koruyan Allah'a şükretmesi gerekmektedir.

#### 1.4. Züleyha İffetsiz Biri miydi?

Kıssa incelendiğinde Züleyha'nın üç günah işlediği görülmektedir. Birincisi, "Evinde bulunduğu kadın, onun nefsinden murat almak istedi, kapıları iyice kapattı ve 'Haydi gel!' dedi."<sup>66</sup> Hz. Yûsuf, yetişkin bir delikanlı olup boyu posu kıvamını bulunca ve güzelliği zirveye ulaştıkça 24. âyette de belirtildiği gibi Züleyha, ona gönlünü kaptırdı. 51. âyette de belirtildiği gibi Hz. Yûsuf'la yatmaya teşebbüs etti. Evli bir kadın olmasına, Hz. Yûsuf'u bir evladı gibi büyütmesine rağmen bu duruma düşmesi bir günahdır ve Züleyha'nın iffet yoksunu olduğu izlenimi vermektedir.

İkincisi ise Hz. Yûsuf'un zinadan kaçınması üzerine yaşanan tartışma ve gerilimle kapıya vardıklarında kadının, onurunu ve itibarını kurtarma kaygısına girerek kocasına karşı kendisini savunabilmek amacıyla Hz. Yûsuf'a iftira atmasıdır. Âyetler bunu şöyle ifade etmektedir: "Kapının yanında onun kocasına rastladılar. Kadın dedi ki: Senin ailene kötülük etmek isteyen cezası, zindana atılmaktan veya elem verici bir işkenceden başka ne olabilir!"<sup>67</sup> Burada Züleyha'nın, kendi itibarını korumaya çalıştığı ve namusuna gelecek olan lekeyi önleme gayretine girdiği görülmektedir. İffetsiz damgası yememek için kocasını Hz. Yûsuf'a karşı kışkırttığı anlaşılmaktadır. Burada kendi şeref, itibar ve aile bütünlüğünü koruma adına tamamen masum olan bir insana iftira atmak söz konusudur.

Üçüncü ise Hz. Yûsuf'u zindana atmakla tehdit etmesi ve zindana attırmasıdır. Âyette, "Kadın dedi ki: İşte hakkında beni kınadığınız şahıs budur. Ben onun nefsinden murat almak istedim. Fakat o, (bundan) şiddetle sakındı. Andolsun, eğer o kendisine emredeceğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"<sup>68</sup> Âyetlerde Züleyha'nın, Hz. Yûsuf'la zinaya teşebbüs etmesi, Hz. Yûsuf'a iftirası atması ve onu zindanla tehdit etmesi ve zindana attırması dışında bir günahından bahsedildiği görülmemektedir.

Bazı müfessirler "Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah'ın hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindir. (Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder; Rabbim acıyıp koruması başka. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir."<sup>69</sup> ifadelerindeki sağlam ve samimi iman, derin hikmet ve engin bilgelik sebebiyle bu sözleri Züleyha'nın söylemiş olabileceğine ihtimal vermemişlerdir. Onlar, Züleyha'yı bir

<sup>66</sup> Yûsuf 12/23.

<sup>67</sup> Yûsuf 12/25.

<sup>68</sup> Yûsuf 12/32.

<sup>69</sup> Yûsuf 12/52-53.

fahişe ve müşrik veya münkir bir kâfir olarak algılamışlardır. Oysa kıssanın bütünlüğüne bakıldığında ne Züleyha'nın, ne kocası Potifar'ın ne de tanıklık yapan kadınların kâfir veya müşrik olduklarına dair herhangi bir bilgi veya işaret bulunmamaktadır. Tam tersine hepsinin Allah'ı bildiği, tanıdığı ve O'na karşı hürmet duyduğu görülmektedir. Mesela Potifar'ın hâkimlik yapan bilge kişinin delili ortaya koyduktan sonra Züleyha'yı günahının affi için istiğfarda bulunmaya davet ettiği görülmektedir.<sup>70</sup> Bu da onun Allah'a inandığını, zinanın, zinaya teşebbüs etmenin ve yalan söylemenin, iftira atmanın günah olduğunu bildiğini, günah işleyenin Allah'tan af dilemesi gerektiğine inandığını göstermektedir.

Züleyha'nın mümin olduğu, "(Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder. Rabbimin acıyıp koruduğu başkadır. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayan, pek esirgeyendir."<sup>71</sup> ifadelerinden anlaşılmaktadır. Züleyha'nın yukarıda belirtilen günahları işlemesi, onun kâfir veya müşrik olduğunu göstermez. Tam aksine, kadınların da ifade ettiği gibi melek kadar güzel olan ve her gün aynı çatı altında bulunan güzel ve genç bir kadının düştüğü imtihanı ortaya koymaktadır. Nitekim Tevrât'ta onun, güzel yapılı ve yakışıklı olan Hz. Yûsuf'la aynı çatı altında olması nedeniyle kendisine hükmedemediği, Hz. Yûsuf'u kendisine meylettirmek ve zina etmek için farklı zamanlarda teklifte bulunduğu bildirilmektedir.<sup>72</sup>

Züleyha'nın Hz. Yûsuf'a yaptığı dışında iffetli bir kadın olup olmadığını anlamak için şu sorunun cevaplanması gerekmektedir: "Fuhşa ve kocasına ihanete yeltendiği için Züleyha'yı kınayan ve Hz. Yûsuf'u gördüklerinde büyülenip ellerini kesen kadınlar, Züleyha gibi her gün Hz. Yûsuf'la aynı çatı altında olsaydı nasıl davranırdı?" Bu sorunun cevabı Züleyha'ya bakış açısını belirlemektedir.

Züleyha'nın içinde bulunduğu durum, tıpkı Hz. Yûsuf'u kıskanan kardeşleri gibi imtihanı olmuştur. İradesine hâkim olmayarak sergilediği tavırları, Hz. Yûsuf'un güzelliğini, dürüstlüğüne, iffetli oluşunu, sadakatini ve bilgeliğini önce kadınlara, şehre, sonra da melike duyuracak ve Hz. Yûsuf'un çocukluğunda gördüğü ve Hz. Yakub'un, "babasının, annesinin ve on bir kardeşinin kendisine secde edeceği" şeklinde yorumladığı rüyasının tecelli etmesi için bir basamak olacaktır. Eğer bu imtihan olmasaydı, Hz. Yûsuf zindana düşmeyecek, melikin rüyasını yorumlayacağı süreç başlamayacak ve o, Mısır'a hazine bakanı olamayacaktı. Dolayısıyla ailesini Mısır'a getirtmesi ve onların kendisine secde etmesinin de imkânı doğmayacaktı. Züleyha ve Hz. Yûsuf arasında cereyan eden hadiseyi "uçkur çözme" meselesine indirgeyen bazı müfessirlerin bu büyük resmi gözden kaçırmış olmaları hakikaten düşündürücüdür.

## 2. Bazı Müfessirlerin 52-53. Âyetlerle İlgili Siyâk ve Sibâkla Örtüşmeyen Yorumları

Bu âyetlerde konuşanın kimliğiyle ilgili müfessirler farklı yorumlara yönelmiştir. Âyetlerdeki, "Bu, vezire gıyabında ihanet etmediğimi, hainlerin tuzaklarını Allah'ın başarıya erdirmediğini bilmesini sağlamaktı. Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder. Doğrusu Rabbim bağışlayandır, merhamet edendir."<sup>73</sup> ifadesini kullanan kişinin kim olduğunu tartışmışlardır.

Müfessirlerin birçoğu, âyetlerdeki bu ifadelerin Hz. Yûsuf'un sözleri olduğu görüşündedir. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Abdurrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-27), Taberî, İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938), Mâturîdî, Semerkandî (öl. 373/983), Zemahşerî ve İbn Atiyye (öl. 541/1147), bu ifadelerin Hz. Yûsuf'a ait sözler olduğu görüşündedir.<sup>74</sup> Müfessirlerin bazıları konuşmanın seyrine Hz.

<sup>70</sup> Yûsuf 12/29.

<sup>71</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>72</sup> *Kutsal Kitap: Tevrât, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tek. 39/7-11. <https://www.kutsalkitap.org/online-Tevrât-oku>. 30.08.2022

<sup>73</sup> Yûsuf 12/52-53.

<sup>74</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/339-340; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/140-145; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2157-2158; Mâturîdî, *Te'vîlât*, 6/252-253; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahrû'l-ulûm* (Şâmîle), 2/197; Zemahşerî, *el-Keşşâf*,

Cebraîl'i de dâhil ederek şöyle yeni bir diyalog eklemişler: "Kadınların kralla görüşmesinden sonra elçinin zindandaki Hz. Yûsuf'a gelip onların suçlarını itiraf ettiğini haber vermesi üzerine Hz. Yûsuf'un, 'Efendimin yokluğunda ailesiyle ilgili ona hıyanet etmediğimi ve muhalif bir eylemde bulunmadığımı bilmesi için bunu istedim.' dedi. Bunun üzerine Cebrâil (Hz. Yûsuf'a): 'Onu arzulayıp pantolonunu çözdüğünde de mi ihanet etmedin?' diye sordu. Buna cevap olarak Hz. Yûsuf: 'Ben nefsimi temize çıkarmam.' dedi."<sup>75</sup>

Taberî bu ifadeleri kullananla ilgili iki görüş yazmaktadır. Kendisinin de katıldığı birinci görüşe göre bu ifadeyi kullanan Hz. Yûsuf'tur. Kadınların kralla görüşmesinden sonra elçinin zindandaki Hz. Yûsuf'a gelip onların suçlarını itiraf ettiğini haber vermesi üzerine Hz. Yûsuf'un, bu ifadeleri kullandığını belirtmektedir. Müfessir, Mucâhid, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Dahhâk, Hasan-ı Basrî ve Katade'nin de bu görüşte olduğunu yazmaktadır.<sup>76</sup> Tabînden bu isimlere dayandırılan ve Hz. Yûsuf ile Cebrâil arasında geçtiği iddia edilen bu konuşmayı pek çok müfessir de nakletmiştir.<sup>77</sup> İbn Kesîr (öl. 774/1373), bu yorumu şaz olarak kabul etmektedir.<sup>78</sup> Âyet ve hadislerde geçmeyen bu yorumun dayandığı kaynak meçhuldür.

İkinci görüşe göre ise bu ifadeyi kullanan Aziz'in hanımıdır.<sup>79</sup> Onlara göre âyetlerdeki bu sözler kralın huzurunda kadınların sorguya çekilmesi sırada söylendiği için bir önceki âyetin devamıdır. Böyle düşünenler bu ifadeyi, "Vezirin karısı, 'Şimdi gerçek ortaya çıktı; onun olmak isteyen bendim; doğrusu Yûsuf doğrulardandır.' dedi."<sup>80</sup> âyetiyle bitişik kabul etmişlerdir.<sup>81</sup> Zira bu konuşma yapıldığında Hz. Yûsuf zindanda bulunuyordu. Bu nedenle Hz. Yûsuf'un böyle söylemesi söz konusu olamaz.

Mâturîdî, vezirin karısına ait olduğuna dair görüşün zayıf olduğunu;<sup>82</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) ve İbn Âşûr (öl. 1973) ise, bu sözlerin kadına ait olduğunu birinci görüş olarak yazmaktadır.<sup>83</sup> Aslında âyetler incelendiğinde bu âyetleri 51. âyetten ayıran herhangi bir edat veya alâmetin olmadığı görülmektedir. Bu yüzden bu ifadelerin kadına ait olması gerekmektedir. Züleyha, bu sözleriyle kocasını aldatmadığını, yaptığının zina eylemi olarak gerçekleşmediğini, zina teşebbüsünün teşebbüs aşamasında kaldığını söylemektedir. Çünkü gömleğin yırtılması esnasında kocası Potifar, Züleyha'nın günahkâr olduğunu ve istiğfarda bulunması gerektiğini söylemiş ve onun bir ihanet içinde olduğuna kanaat getirmiştir. Bunun için burada Züleyha, zina işleyerek kocasını aldatmadığını ancak kocasının bildiği teşebbüsün de bir ihanet mahiyeti taşıdığının farkında olduğunu, bunun da bir suç ve günah olduğunu, nefesine uyararak bu hatayı işlediğini ve kendisini bu konuda temize çıkarmadığını belirtmektedir.

---

2/479; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 3/253-254; Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/224.

<sup>75</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/339-340; Süfyân es-Sevrî, *Tefsîrüs-Sevrî*, 143; Abdurrezzâk, *Tefsir*, 2/217; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2157-2158; Semerkândî, *Bahrû'l-ulûm*, 2/197; İbn Atiyye el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 3/254; Kurtubî, *el-Câmi*; 9/166.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/140-145.

<sup>77</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/340; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2157-2158; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/25; Semerkândî, *Bahrû'l-ulûm*, 2/197; Sa'lebî, *el-Keşf*, 15/45; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 4/249; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 3/254; Kurtubî, *el-Câmi*; 9/209.

<sup>78</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/395.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/142; İbn Atiyye, *el-Muharrer*, 3/254; Kurtubî, *el-Câmi*; 9/209; Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 4/2873-2874; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/292; Karaman, *Kur'an Yolu*, 3/224.

<sup>80</sup> Yûsuf 12/51.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/142; Sa'lebî, *el-Keşf*, 15/44.

<sup>82</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/253.

<sup>83</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; 9/209; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/292.



### 3. Sûrenin Simetrik Yapısının İşaret Ettiği Hakikatler

Bazı araştırmacıların da ele aldığı hususlardan biri Yûsuf sûresinde bulunan simetridir.<sup>84</sup> Yüce Allah sûrede, Hz. Yûsuf'un rüyasıyla başlayan ve rüyanın yorumunda belirtildiği gibi babasının, annesinin ve on bir kardeşinin ona secdesiyle sonuçlanan bir süreci anlatmaktadır. Sûre, simetrik bir analize tabi tutulduğunda olay örgüsünün merkezinde zindanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf'un çocukluk hayatındaki bir zirveden zindana kadar devam eden olayların bir inişi işlediği A bölümü ile zindandan sonra bakan olup rüyasının gerçekleşmesine kadar yükselen bir seyir aldığı B bölümü hadiseleri birbirlerine denk gelen bir karşıtlık oluşturmaktadır.

Sûredeki simetrinin birinci tarafı, Hz. Yûsuf'un gördüğü rüyayı babasına açıklamasından zindana girmesine kadarki kısımdır. Bu, yukarıdan aşağıya doğru seyir izlemektedir. Simetrinin ikinci tarafı ise Hz. Yûsuf'un zindandan çıkması, vezirliğe atanması ve rüyasının tecellisine kadarki bölümdür. Bu da aşağıdan yukarıya doğru seyir takip etmektedir. Simetrinin iniş ve çıkışa ait olan olayları şöyle bir karşıtlık oluşturmaktadır:

a) 1-3. âyetlerde Kur'ân'ın Allah'ın vahyettiği bir kitap olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık olan 101-111. âyetler, Allah'ın kudretinden, peygamber göndermesinden ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) de vahiy aldığından ve Kur'ân'ın bir vahiy eseri olduğundan söz etmektedir.

b) 4-6. âyetlerde Hz. Yûsuf'un rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ettiğini görmesi ve Hz. Yakub'un onun gelecekte peygamber olacağını ve rüya yorumlamayı öğreneceğini, kardeşlerinin kıskanmaması için rüyasını gizli tutmasını söylemesi aktarılmaktadır. Bunun karşıtı olan 99-100. âyetler, Hz. Yûsuf'un rüyasında gördüğü gibi babası, annesi ve on bir kardeşinin kendisine secde ettiğini haber vermektedir.

c) 7-10. âyetlerde kardeşlerin Hz. Yûsuf'u ve Bünyamin'i kıskandıkları ve Hz. Yûsuf'tan kurtulmak için toplandıkları, öldürme veya kuyuya atma planları yaptıkları haber verilmektedir. 11-14. âyetlerde kardeşlerin kötü bir amaç ve hile ile Hz. Yûsuf'u babalarından almasından ve onu ailesinden koparmalarından söz edilmektedir. 15-18. âyetlerde kardeşlerin Hz. Yûsuf'u bir düşman gibi kuyuya atması, babalarına sahte bir delil olarak hazırlanan kanlı gömlekle gelip gözyaşlarıyla onu inandırmaya çalışması ve Hz. Yakub'un durumu sezip sabredeceğini ifade etmesi bildirilmektedir.

Buna mukabil olan 78-98. âyetlerde kardeşlerin Bünyamin'in alıkonulmasına derinden üzüldüğünden ve onu kurtarmaya çalıştıklarından; Hz. Yûsuf'un ve Bünyamin'in kaybolmasıyla üzüntüden gözlerini yitiren Yakub'a muştı olarak getirilen ve görmesini sağlayan gömlekten; kardeşlerin, daha önce yanlışta içinde olmakla itham ettikleri babalarına suçlu olduklarını itiraf etmelerinden ve bağışlanmak için Allah'a dua etmesi ricasında bulunmalarından bahsedilmektedir.

69-77. âyetlerde Hz. Yûsuf'un da Bünyamin'le özel ve gizli bir görüşme yaptığı; 63-68. âyetlerde kardeşlerin iyi bir amaçla Bünyamin'e izin almak üzere hakiki gerekçeler söyledikleri; daha önceki güvensiz tavırlarına karşılık Hz. Yakub'a güven telkin eden tutumlar sergiledikleri görülmektedir. 58-62. âyetlerde ise Hz. Yûsuf'un, kendisini kuyuya attıklarında ona kardeşleri gibi davranmayan, beden ve ruhen ayrı düşen kardeşleriyle karşılaşması ve onun da onları tanımazlıktan gelmesi; gördüğü öfke ve şiddetin karşılığında ise onun merhametli ve hoşgörülü davranışlar sergilediği aktarılmaktadır.

d) 19-20. âyetlerde Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkartılıp ucuz bir fiyata köle olarak Mısır'da satılması aktarılmaktadır. Karşıtı olan 55-57. Âyetlerde Hz. Yûsuf'un bakanlığa atanmasından bahsedilmektedir.

<sup>84</sup> Simetri: Bir soğan ortadan ikiye bölündüğünde her iki tarafta kalan üst üste binmiş katları eşit şekilde diğerlerinin karşılığına gelmektedir. Simetrik yapıya sahip bir eser de bir merkezin çevresinde aynı şekilde birbirine eşit iki taraflı duran olay, olgu ve ifadelerden oluşur. Bk. Soner Gündüzöz, "Kur'an Anlatımında Paradigmatik Yapı: Yûsuf Kıssası Örneği", Ekev Akademi Dergisi 8/18 (Kış 2004), 61-73; Erkan Aydın, *Kuyudan Saraya Giden Yol Hz. Yûsuf*, (İstanbul: Çığır Yayınları, 2021).

e) 21. âyette Hz. Yûsuf'un güvenli bir yuvaya yerleştirildiği "mekennâ" kavramıyla ifade edilmektedir. Mukabili olan 54. Âyette ise kralın Hz. Yûsuf'u zindandan çıkarmasından, sarayda güvenli bir şekilde ağırklanmasından yine "mekannâ" kavramı kullanılarak söz edilmektedir.

f) (I) 22-24. âyetlerde rüşt çağına varan Hz. Yûsuf'un güzelliğinin Züleyha'nın ona sevdalanmasına yol açmasından, onunla yatmaya ve zina işlemeye çalışmasından, zinaya davet edilen Hz. Yûsuf'un sakınan ve fuhşa bulaşmayan tavrından söz edilmektedir. 23-24. âyetlerde: قَالَ وَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بَرَهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرَفَ عَنْهُ مَعَادَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَتَوَاتِي إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ. وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونُ مِنَ الصَّاغِرِينَ. "Allah'a sığınırım! Zira kocanız benim velinimetimdir, bana güzel davrandı. Gerçek şu ki, zalimler iflah olmaz!" dedi. Andolsun ki, kadın ona meyletti, o da kadına meyletti. Eğer Rabbinden burhân (işaret ve ikaz) görmeseydi (fuhşa bulaşacaktı). İşte böylece, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için (işaretimizi gösterdik). Şüphesiz o ihlaslı kullarımızdandı." Burada Hz. Yûsuf'un, Allah rızası ve kadının kocasının hatırına böyle bir günaha ve kötülüğe yeltenip zalim olmayacağını ifade ettiği, önceden gördüğü işaret üzerine kadının teklifini tereddütsüz reddettiği ve Allah'ın ihlaslı kullarından olduğu açıklanmaktadır.

(II) 26. âyette Hz. Yûsuf'un Potifar'a, "قَالَ هِيَ رَاوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي" "Asıl kendisi (Züleyha) benim nefsimden murat almak istedi." demesi; Potifar'la beraber olan kimsenin delillere bakarak Hz. Yûsuf'u doğrulaması anlatılmaktadır.

Bunun simetrisi olan 51-53. âyetlerde Hz. Yûsuf'un kurduğu ifadenin benzerini bu sefer Züleyha'nın, "أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ" "Ben onun nefsinden murat almak istemiştim. Şüphesiz ki Yûsuf doğru söyleyenlerdendir." diyerek kullandığı görülmektedir. Yine onun kadınlara verdiği ziyafetteki konuşmada, "وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنِ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونُ مِنَ الصَّاغِرِينَ" "Ben onun nefsinden murat almak istedim. Fakat o, (bundan) şiddetle sakındı. Andolsun, eğer o kendisine emredeceğimi yapmazsa mutlaka zindana atılacak ve elbette sürünenlerden olacaktır!"<sup>85</sup> diyerek takındığı o küstah tavrın tam tersine bir tavırla ama benzer bir ifadeyle dile getirdiği, ancak bu sefer mahcup ve boynu bükük olduğu anlaşılmaktadır.

(III) 28-29. âyetlerde Züleyha'nın aleyhindeki delillerin sabit olması üzerine Potifar'ın, قَالَ إِنَّهُ "Ey kadın!) Şüphesiz bu, sizin tuzağınızdır. Sizin tuzağınız gerçekten büyüktür... Sen de günahının affını dile! Çünkü sen günahkârlardan oldun." diyerek Züleyha'nın Hz. Yûsuf'a tuzak kurduğunu, bir ihanetin içinde olduğunu, hata yaptığını ve tövbe etmesi gerektiğini söylediği görülmektedir.

Bunun simetrisi olan âyetlerde Züleyha'nın, "ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ" "Bu, azizin yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah'ın hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını (herkesin) bilmesi içindir. (Bununla beraber) nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis aşırı şekilde kötülüğü emreder; Rabbimin acıyıp koruması başka."<sup>86</sup> diyerek istiğfarda bulunduğu; kendisinin o zaman tuzak kurduğunu, nefesine uyduğunu fakat bunun kocasının sandığı dereceye varmadığını, zina işlemek üzere kurduğu tuzağını Allah'ın boşa çıkardığını dile getirdiği görülmektedir. Burada karşılıklı dikkat çeken en önemli şey, simetrisinin her iki kanadında da kullanılan "كيد" "tuzak" kavramıdır. Züleyha'nın özellikle, kocası Potifar'a ihanet etme konusunda kendisini kötü ve mahcup hissetmekte olduğu için de "لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ" "Yokluğunda kocama ihanet etmedim" dediği anlaşılmaktadır. Bazı müfessirlerin iddia ettiğinin aksine delillerle Hz. Yûsuf'un masum olduğunun ortaya çıkması üzerine Potifar'ın "يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذَا" "Yûsuf, sen bundan (olanları söylemekten) vazgeç!"<sup>87</sup> diyerek onu ihanetle ve günaha bulaşmakla suçlamadığı görülmektedir. Eğer Potifar aksi bir kanaate varsaydı, "يُوسُفُ أَعْرَضَ عَن هَذِهِ" "Yûsuf, bu kadından vazgeç, yüz çevir" demesi gerekirdi. Oysa Potifar'a göre

<sup>85</sup> Yûsuf 12/32.

<sup>86</sup> Yûsuf 12/52-53.

<sup>87</sup> Yûsuf 12/29.

ihamet içinde olanın Züleyha olduğu açıkça ortadaydı ve bu yüzden Züleyha'ya "إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ" "Sen hatalı olanlardansın" dediği görülmektedir. Bu sebeple simetri açısından "لَمْ أَخْنَهُ بِالْعَيْبِ" "Yokluğunda ona ihanet etmedim." diyerek kendisini temize çıkartması gereken Züleyha'dır. Âyetlerde Hz. Yûsuf'un Potifar'a ihanetini ifade veya ima eden herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Burada İbn Kesîr'in şu yorumunu aktarmakta fayda bulunmaktadır:

"Vezirin karısı, 'Bu itirafım, kocamın bulunmadığı bir zamanda fiilen bir ihanette bulunmadığımı, sadece bu genci davet ettiğimi, onun da bundan çekindiğini, kocamın endişe ettiği en büyük günahın işlenmediğini, temiz olduğumu bilmesi içindir. Bununla birlikte ben, nefsimi temize çıkarmam. Zira nefis konuşur, arzu eder. Ve bu sebeple ben ondan murat almak istedim. Zira nefis kötülüğü çokça emredendir...' Bu, en meşhur ve en layık, kıssanın siyâkına ve sözün manasına en uygun olan yorumdur... Kelamın siyâkının tamamından bu sözlerin tamamının melikin önünde konuşan kadına ait olduğu, o esnada Hz. Yûsuf'un yanlarında olmadığı, zindandan henüz çıkmamış olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bu ifadeden hemen sonra melikin, 'Onu bana getirin de yanına alayım.'<sup>88</sup> dediği görülmektedir."<sup>89</sup>

Ayrıca böyle bir durumda Potifar'la ilgili Yûsuf (a.s.) bir cümle kuracaksa hem vakıya hem de simetriye uygun olarak, "Suçsuz olduğuma emin olduğu hâlde günahkâr ve müfteri olan Züleyha'ya uyararak beni bu kadar uzun süre zindanda tutan Potifar'a, bana iyi davrandığı, ikram ve ihsanda bulunduğu için hakkımı helal ediyorum." demesidir.

(IV) Kadınları ziyafette toplayıp Hz. Yûsuf'la yatmak istediğini açıkça ilan eden Züleyha'nın, kralın ve kadınların huzurunda aynı ifadeyi tekrar ettiği, "Hakikat ortaya çıktı." ifadesiyle itirafını yinelediği görülmektedir. Bu konuşmalarda Züleyha, Hz. Yûsuf'un da kendisinde gönlü olduğuna veya zinaya yeltendiğine dair en ufak bir ifade kullanmamakta veya imada bulunmamaktadır. Bu da kadının zina teşebbüsünden önce şayet Hz. Yûsuf'un ona gönlü kaymışsa da Züleyha'nın bundan haberdar olmadığını göstermektedir.

g) 30-34. âyetlerde olayı duyan ve dedikodu yapan kadınların Hz. Yûsuf'u görmesinden, Züleyha'nın suçunu onlara itiraf etmesinden, tehditler savurmasından ve Hz. Yûsuf'un iffetini ve onurunu korumak için Allah'a yakarmasından bahsedilmektedir. Buna mukabil 50-51. âyetlerde Hz. Yûsuf'un, incinen onurunu korumak ve itibarını geri almak için Züleyha'nın konuşmalarına şahit olan kadınların sorgulanmasını istemesi dile getirilmektedir. Bu âyetlerde daha önce Hz. Yûsuf'un uğradığı haksızlık karşısında susan kadınların simetriye uygun olarak hakikati gür bir sesle dile getirdikleri görülmektedir. Zindandan önce Hz. Yûsuf'un en son kadınlara karşı zor duruma düşürülmek istendiği; zindandan çıkmadan önce de kadınların atılan iftirayı ortaya koyduğu ve onun zedelenmiş olan itibarını geri verdiği anlaşılmaktadır.

h) 35. âyet, Hz. Yûsuf'un zindana atılmasını aktarmaktadır. Zindan, Hz. Yûsuf için onurunu, itibarını ve özgürlüğünü kaybetmek demektir. Simetrisi olan 50. âyet, kralın Hz. Yûsuf'un zindandan çıkma emri verdiğini haber vermektedir.

ı) 36-41. âyetler, Hz. Yûsuf'un zindanda arkadaş edinmesini, zindan arkadaşlarının gördüğü rüyayı ve Hz. Yûsuf'un rüyalarını yorumlamasını haber vermektedir. Bunun karşıtı olan 43-49. âyetlerde, melikin rüya görmesinden, zindan arkadaşının Hz. Yûsuf'u hatırlayıp zindana geri dönmesinden, onun da arkadaşlarının gibi melikin rüyasını yorumlamasından bahsedilmektedir.

Simetri açısından Hz. Yûsuf, düştüğü son noktadan ayağa kalkmaktadır. Burada zindandaki en son davranışı olarak arkadaşlarının rüyasını tahlil ettiği ve zindandan çıkış sürecinin de rüya tahliliyle başladığı görülmektedir.

j) 42. âyet Hz. Yûsuf'un zindanda unutulduğunu, kimsesiz ve sahipsiz bir şekilde birkaç yıl orada kaldığını aktarmaktadır. Burası simetrisinin düğüm noktasıdır. Onun, kimsesizliğe, fiziksel ve

<sup>88</sup> Yûsuf 12/54.

<sup>89</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/395.

duygusal karanlığa mahkûm olduğu, Allah'ın dışındaki bütün umut kapılarının kapandığı yerdir. Hz. Yûsuf'un düştüğü en derin yalnızlık ve en ağır terk edilmişlik hâlidir. İşte tam da bu noktada sûre, kıssadaki simetrisinin ikinci kanadını, yükseliş tarafını aktarmaya başlamaktadır.

Sûrenin simetri tablosu şu şekildedir:



Görüldüğü gibi sûrede baştan sona kadar bahsedilen bütün hadiseler birbirine simetrik anlamda bir karşıtlık oluşturmaktadır. Rüyasını yorumlayan Hz. Yakub'un gözünde zirvede olan ve peygamber olacağı haberini alan Hz. Yûsuf, tekrar yükselmiş, bakan olmuş, peygamberlik almış, rüyadaki gibi kendisine secde edilmiştir. Kendisine kötülük edenler, hatalarını anlamış, pişman olmuş ve af dilemişlerdir. O ise her durumda sağduyulu davranmış, Allah ile bağıni kesmemiş, günaha veya isyana yönelmemiştir. Kimseye kötülüğü dokunmamış, aksine herkese iyilik yapmış ve üstelik kendisine kötülük edenleri de bağışlamıştır.

## Sonuç

Yapılan araştırmada bazı müfessirlerin Yûsuf sûresi 24. âyette geçen "hemm" kelimesine, "zinaya adım atma" anlamı vermelerinin İbn Abbâs'tan (r.a.) nakledilen ve senedi sahih olan bir rivâyete dayanağı sonucuna ulaşılmıştır. Ancak onun (r.a.) bu iddiayı nereden aldığına dair bir bilgiye ulaşılamamış ve Tevrât'ta geçen Yûsuf kıssasında da bunu destekleyen herhangi bir açıklamaya rastlanmamıştır. Bu nedenle bu rivâyetin İsrâiliyyât kaynaklı olması büyük bir ihtimaldir. Bu da iddianın, Müslüman olmuş Yahudi veya Hristiyan kimselerden duyulmuş olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Yûsuf sûresi 52-53. âyetlerde konuşan kişinin Hz. Yûsuf olduğuna dair kanaatin ise Mücâhid, Saîd b. Cübeyr, İkrime, Dahhâk, Hasan-ı Basrî ve Katade'ye dayandığı görülmüştür. Ancak bunun da âyetlerin siyâk ve sibâkına, sûrenin simetrik yapısına ve peygamberlerin ismet sıfatına uymayan bir yorum olduğu anlaşılmıştır. Bazı müfessirlerin 24. âyet ile 52 ve 53. âyetleri birbiriyle ilişkilendirdiği ve bunun da bazı tartışmalara neden olduğu görülmüştür. Bunun da yine İbn Abbâs'tan (r.a.) gelen ve Hz. Yûsuf'un (a.s.) Züleyha ile zina işlemeye adım attığına dair rivâyete dayandığı ve âyetlerin siyâk ve sibâkıyla alakası olmayan, Cebrâil'in de dâhil edildiği yeni bir diyalogla yapıldığı tespit

edilmiştir. Mukâtil b. Süleyman, Süfyân es-Sevrî ve Taberî'nin seleften aldığı bu iki iddiayı senedinin sıhhati nedeniyle tartışmasız benimsemesi sonraki dönem müfessirlerinin büyük çoğunluğunu etkilediği kanaatine varılmıştır. Onlardan bir kısmının bu yorumları içine sindiremediği için te'vil etmeye yeltendiği veya onları ismet sıfatıyla uyumlu bazı açıklamalara yönelttiği görülmüştür. İnsan fitratı ve genç bir delikanlının psikolojisi tahlil edilmeden, kalpte geçen bir düşünceyi ifade eden bir kelimeye yüklenen bu anlamın, Kur'ân ve sünnetin kalbî amellerin sorumluluğuna dair açıklamalarına ters düştüğü anlaşılmıştır. Hz. Yûsuf'un hayatının simetrik açıdan incelendiğinde suç işleyen ve tövbe edip bağışlanmak isteyen kardeşleri gibi ona kötülük eden Züleyha'nın da işlediği suçtan pişman olduğu ve Allah'ın affına sığındığı kanaatine ulaşılmıştır. Hiçbir günahı olmayan Hz. Yûsuf'un, Potifar'a sadakati dile getirmesini gerektirecek bir durum tespit edilemediği gibi Potifar'dan hakkaniyet doğrultusunda davranmasını beklediğini ifade etmesinin daha makul olacağı kanaatine varılmıştır.

#### Kaynakça | References

- Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *Tefsir Abdurrezzâk*. Thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûki'l-lügaviyye*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dârü'l-İlmi ve's-Sekâfeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Mu'cemu'l-furûki'l-lügaviyye*. Thk. Beytullah Beyât. İran: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Aydın, Erkan. *Kuyudan Saraya Giden Yol Hz. Yûsuf*. İstanbul: Çığır Yayınları, 2021.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Thk. Abdurrezâk el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Baskı, 1420.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn Ebû Bekir. *Şuabü'l-îmân*. Thk. Abdulali Abdulhumejd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*. 40 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Ebû Hayyân el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhît*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Elmalî'lı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Gündüzöz, Soner. "Kur'an Anlatımında Paradigmatik Yapı: Yûsuf Kıssası Örneği", *Ekev Akademi Dergisi*. 8/18 (Kış 2004): 61-73.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muḥarrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. Thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1999/1420.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh. *Sünen*. Thk. M. Fuâd Abdalbâkî. 2. Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddîn. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü sâdır, ts.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım el-Bağdâdî. *en-Nâsıh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*. Thk. Muhammed b. Sâlih el-Müdif. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1997.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. Thk. Muhammed İvaz Mur'ib. 8 cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1. Baskı, 1412.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kutubî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.  
<https://www.kutsalkitap.org/online-Tevrât-oku>. 30.08.2022
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüketü ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî. *el-Mu'lim bi-fevâidi Müslim*. 3 Cilt. Thk. Muhammed Şâzeli en-Neyfer. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1988.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Hasan Abdulmun'im Şiblî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Bahrû'l-ulûm*. 3. Cilt (Şâmile).
- Süfyân es-Sevrî, Ebû Abdillâh. *et-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983.
- Şeybânî, Ebû Amr. *el-Garîb ve'l-me'âcim*. Thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 cilt. Kahire: Hey'etü'l-Âmme, 1974/1394.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir- M. Fuâd Abdalbâkî. 6 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa Elbânî, 1975.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Ali. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. Thk. Usâm b.

Abdilmuhsin el-Humeydan. ed-Demmâm: Dârü'l-İslâh, 2. Basım, 1992.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 3. Baskı, 1987.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 223-239

**Tayland'da Tefsir Çalışmaları (Japakiya ve Tafsir al-Bayan Adlı Eseri)**  
Tafsir Studies in Thailand (Japakiya and Tafsir al-Bayan)

**Eyyüp TUNCER**

Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir  
Anabilim Dalı

Dr., Gaziantep Science and Technology University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir, Gaziantep/Türkiye  
kuranhadimi90@hotmail.com **ORCID:** 0000-0003-1907-9065

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Tuncer, Eyyüp. "Tayland'da Tefsir Çalışmaları (Japakiya ve Tafsir al-Bayan Adlı Eseri)". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 223-239.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1170444

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Eyyüp Tuncer).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).



### Tafsir Studies in Thailand (Japakiya and Tafsir al-Bayan)

**Abstract:** This study examines the tafsir studies of Patani Muslims, who constitute an important link of the Malay world, within the framework of Japakiya's *Tafsir al-Bayan*. In this study, the tafsir studies written in the basin located in the south of Thailand and known mostly as the Patani region in the classical period were briefly touched upon and the connection and relationship of the tafsir studies in the Malay world were examined in the sample of *Tafsir al-Bayan*. The author Japakiya is a famous and influential inviter as well as a scholar in the Patani region. For this reason, he usually uses plain and understandable language in his books, except for his doctoral thesis written in Arabic. He wrote his work named *al-Bayan* in Malay based on this idea. It is seen that he takes into account the special situation of the Patani Muslims in both the translation and the tafsir part. Therefore, it is of great importance to examine *al-Bayan*, the most remarkable tafsir work written in the Patani region. Although there are works written in Thai language in the region, the number of books written in Malay is limited.

**Keywords:** Tafsir, Japakiya, Tafsir al-Bayan, Patani, Malay World

### Tayland'da Tefsir Çalışmaları (Japakiya ve Tafsir al-Bayan Adlı Eseri)

**Öz:** Bu çalışma Malay dünyasının önemli bir halkasını oluşturan Patanili Müslümanların tefsir çalışmalarını Japakiya'nın *Tafsir al-Bayan* isimli eseri çerçevesinde incelemektedir. Son dönemlerde çeşitli bölge ve havzalar üzerinde yapılan çalışmalar, tefsir literatürünün sadece Arapça kitaplardan oluşmadığını ve bu düşüncenin tefsir yazım tarihi açısından isabetli bir yaklaşım olmadığını açıkça göstermektedir. Bu çalışmada Tayland'ın güneyinde yer alan ve klasik dönemde daha çok Patani bölgesi olarak bilinen havzada yazılan tefsir çalışmalarına kısaca temas edilecek ve Malay dünyasındaki tefsir çalışmalarının birbiriyle olan bağlantı ve ilişkisini *Tafsir al-Bayan* örnekleminde irdelenecektir. Müellif Japakiya âlim kimliğinin yanında aynı zamanda Patani bölgesinde meşhur ve etkili bir davetçidir. Bundan dolayı Arapça olarak yazdığı doktora tezi dışında genellikle kitaplarında sade ve anlaşılır bir dil kullanmaktadır. Malayca *al-Bayan* isimli eserini bu düşünceye bağlı olarak kaleme almıştır. Gerek meâl gerekse tefsir kısmında Patanili Müslümanların özel durumunu dikkate aldığı görülmektedir. Bundan dolayı Patani bölgesinde yazılan en dikkat çekici tefsir çalışması olan *al-Bayan*'ın incelenmesi büyük bir önem arz etmektedir. Zira bu tefsir kitabı Patani bölgesinde Malayca olarak yazılan en önemli tefsir metinlerin biridir. Bölgede Tay dili ile yazılan eserler mevcut olmakla birlikte Malay dili ile yazılan kitapların sayısı sınırlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Japakiya, Tafsir al-Bayan, Patani, Malay Dünyası

**Extended Summary:** This study examines the tafsir studies of Patani Muslims, who constitute an important link of the Malay world, within the framework of Japakiya's *Tafsir al-Bayan*. Recent studies on various regions and basins clearly show that the tafsir literature does not only consist of Arabic books, and such a claim would not be an accurate approach in terms of the history of tafsir writing. In this study, the tafsir studies written in the basin located in the south of Thailand and known mostly as the Patani region in the classical period were briefly touched upon and the connection and relationship of the tafsir studies in the Malay world were examined in the sample of *Tafsir al-Bayan*. In addition, it was pointed out that Malay is a unifying language in the modern period as it was in the classical period, and the importance of understanding the situation of Malay in order to understand the nature of tafsir studies in the region was emphasized. The author Japakiya is a famous and influential inviter as well as a scholar in the Patani region. For this reason, he usually uses plain and understandable language in his books, except for his doctoral thesis written in Arabic. He wrote his work named *al-Bayan* in Malay based on this idea. It is seen that he takes into account the special situation of the Patani Muslims in both the translation and the tafsir part. Therefore, it is of great

importance to examine al-Bayan, the most remarkable tafsir work written in the Patani region. This is because this tafsir book is one of the most important tafsir texts written in Malay in the Patani region. Although there are works written in Thai language in the region, the number of books written in Malay is limited. Japakiya is a prolific writer who has served on important missions, and authored many books in Thailand, also is an important thinker who guides Pattani Muslims on a variety of issues. In addition to his duty as the rector of Yala Islamic University, he takes active roles in many civil society, education and invitation activities; He is a consultant to many institutions. About five thousand listeners attend his speech held at the Fatani Science Council on Saturdays. He made a great effort in changing and developing Yala Islamic College with the name of Yala Islamic University. The author follows a standard method in his book *Tafsir al-Bayan*. The content is generally shaped around this method. The author presents the basic information about the identities of the surahs under the title of "introduction". The author divides the verses containing the same theme in a surah into sections after the "introduction". Then, after giving the translation of the verse, he moves to the tafsir section in the footnote. In the tafsir section, without giving long and detailed information, he mentions other verses that deal with similar issues related to the relevant verse, together with their translations. Thus, it is understood that he gives importance to the method of "interpreting the Qur'an with the Qur'an" in the tafsir literature. Apart from this, it aims to understand the verse correctly by conveying the hadiths and the opinions of the commentators on the subject. Occasionally, the author tries to inform and raise awareness of the reader by revealing the basic messages that should be inferred from the verse in the footnote. The author prefers not to enter into theoretical discussions in the tafsir section. The main reason for this is probably to convey the main message of the Qur'an to the Pattani Muslims. In fact, in the pondok pesantren circles, known as classical madrasahs in the Malay world, *kia's* (professors) used Javanese, Sundanese, etc. for *santris* (students). Since the tafsirs written in local languages are accepted as distinguished, it cannot be said that sciences such as grammar (nahw, and sarf) and rhetoric take a critical place in Malay-Indonesian tafsir books. Because the main purpose of the commentaries written in Malay-Indonesian is not academic concern; they are mostly written for the purpose of educating and raising awareness of the public. From this point of view, commentators and scholars from Nusantara preferred to stay away from theoretical issues unless it was compulsory. Instead, they emphasized the guidance dimension of the Qur'an more in accordance with the purpose of the revelation. This is the main reason why many commentators who are pro-tajdid and ijihad do not give place to news originating from Israel (Isrā'īliyyāt), and weak, and fabricated narrations. Japakiya mentions scholars such as Tabari, Vahidi, Begavi, Qurtubi, Ibn Kathir, Suyuti, Shawkani as respected commentators. Besides, he states that there are acknowledged sources of tafsir written in Malay or Thai in Indonesia, Malaysia, and Thailand, he also indicates that they can be utilized. Especially, he considers works such as Ahmad Hassan Bandung's (1887-1958) *Al-Furqan Tafsir Qur'an*, and *Tafsir al-Qur'an dan Tafsirnya* published for the first time by the Indonesian Ministry of Religion as an official tafsir in Indonesia. In addition, he considers Tafsir Pimpinan *Ar-Rahman* (Abdullah Basmeih), which was published with the support of the Malaysian government and translated into many foreign languages such as Mandarin and English, as well as the work translated into Thai by Malik Fahd Printing House in Saudi Arabia as credible sources of tafsir. The main purpose of the tafsir studies carried out in the archipelago (Nusantara) is to convey the message of the Qur'an to the public and to raise the awareness of the people. When the fact Kaum Muda, who emerged as a reformist movement at the beginning of the 20th century, was influenced by the Wahhabi thought and the Manar school, is taken into consideration it is not difficult to determine the thoughts of the scholars of Nusantara regarding tafsir. The educational life of Japakiya in Arabia gives us some indications of which paradigm he was operating in. In addition, it is not a right approach to expect the author to tend to a theoretical understanding of tafsir in a process where

Muslims in Pattani region were faced with serious problems. It is clearly seen from the sources he used that Japakiya is well-versed in the science of tafsir. The author, who is basically content with the quotations he made from classical and modern tafsir sources, strives to bring the Pattani Muslims together with divine revelation rather than writing an original/different work. For this reason, it is observed that he avoids giving place to his own views.

## Giriş

Avrupalılar tarafından uzun bir zaman boyunca sömürge altına alınan Mısır, Hindistan, Endonezya gibi ülkelerde 20. yüzyılda “öze dönüş” veya “asıl kaynaklara dönüş” şeklinde ifade edebilecek düşünceye bağlı olarak tefsir ilmi büyük bir ilgi görmüştür. Nitekim 20. yüzyılın başında Malay dünyasında (Nusantara’da) “Kempali kepada al-Quran dan Sunnah” şeklinde ifade edilen “Kur’ân ve Sünnet’e Dönüş” mottosu ciddi bir yankı bulmuş ve bu süreçten sonra Endonezya başta olmak üzere Malezya vb. ülkelerde bilginler tefsir ilmine bariz bir şekilde temayül göstermişlerdir.<sup>1</sup>

Malay dünyası denilince akla gelen ilk ülke Endonezya’dır. Zira Endonezya dünyanın en kalabalık Müslüman ülkesi konumundadır. Malezya, Bruney Dârusselâm vb. ülkelerin İslam ile irtibatları güçlü olmasından dolayı burada yapılan tefsir çalışmalarının arka planını analiz etmek nispeten daha kolay görünmektedir. Ancak Singapur ve Tayland gibi Müslüman nüfusun daha az olduğu ülkelerde yapılan tefsir çalışmalarının mahiyetini tespit etmek tefsir tarihi yazımı açısından büyük bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda Tayland’da Patanili Müslümanların tefsir ilmi ile olan bağlantı ve ilişkilerini doğru bir şekilde ortaya koymak, Malayca tefsir literatürünün daha somut ve yakın örnekler üzerinden anlaşılmasına katkı sağlaması açısından değerlidir.

Bu çalışma Tayland’a bağlı Patani bölgesindeki Müslümanların Malayca tefsir literatürüne dair katkılarını irdelemektedir. Son dönemlerde Malayca tefsir literatürüne çeşitli çalışmaları kazandırmayı başarabilen Japakiya’nın tefsirciliği incelenecek ve *al-Bayan* adlı eser bağlamında Tayland’daki tefsir çalışmalarının izi sürülecektir. Zira varoluş mücadelesi veren Patanili Müslümanların vahiy telakkileri ve bölgede karşılaştıkları birtakım çatışma ve sorunların Kur’ân’ı anlama biçimine etkisi genel olarak tefsir ilminin mahiyetini tespit etme konusunda önemli veriler sunacağı aşikârdır.

## 1. Tayland’da Tefsir Çalışmaları

### 1.1. Patanili Müslümanlar Hakkında Genel Bilgiler

Tayland’da tefsir çalışmaları derken aslında kastedilen alan Tayland’ın güney sahilinde ve Malezya sınırına yakın bir mıntıkada yer alan Patani bölgesidir. Klasik dönemde Patani Sultanlığı olarak bilinen bölge günümüzde Patani, Yala ve Narathiwat olmak üzere üç farklı eyaletten oluşmaktadır.<sup>2</sup> Satun ise Kedah Sultanlığı’na bağlıydı.<sup>3</sup> Bu dört bölgenin çoğunluğu Malay asıllı Müslümanlardan oluşmaktadır. Ana dilleri Malaycadır. Akidede Sünnî amelde ise Şâfiî mezhebine bağlıdırlar.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Eyyüp Tuncer, *Endonezya’da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022), 558–575; Eyyüp Tuncer, *Malezya’da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 221–252; Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti”, *Sırat* 3/1 (2022), 29–51; Eyyüp Tuncer, “Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği”, *Tetkik* 2 (2022), 337–379.

<sup>2</sup> Yunil Amri Yunil Khairi, *Jatuhnya Kerajaan Patani dan Dampak Perubahan pada Kehidupan Masyarakat Melayu Patani* (Aceh: Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Skripsi, 2017), 5–6; Ahmad Suaedy, *Dinamika Minoritas Muslim Mencari Jalan Damai: Peran Civil Society Muslim di Thailand Selatan dan Filipina Selatan* (Cakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2012), 42.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Göksoy, “Tayland”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM, 2011), 40/193.

<sup>4</sup> Krş. Göksoy, “Tayland”, 40/191-194.

Müslümanların dinî çoğunluk oluşturmalarına rağmen 1909 yılında imzalanan Anglo-Siyam Antlaşması neticesinde Patani bölgesi Tayland'a bırakılmıştır.<sup>5</sup> Patanililerin İslam dinini ne zaman kabul ettiği kesin olarak bilinmemekle beraber 1457 yılında Patani Kraliyet ailesinin İslam'a intisap etmesi neticesinde İslamiyet'in bölgede kalıcı bir şekilde yerleştiği kabul edilmektedir. Günümüzde Tayland'ın nüfusunun %95,6'sının Budizm'e müntesip olduğu bilinmektedir. Budizm'den sonra ikinci büyük dinin İslam olduğu kesin olmakla birlikte Patani'de yaşamını sürdüren Müslümanların sayısı hakkında kesin bir rakam verilmemektedir. Resmî istatistikler Müslüman nüfus oranını %4,6 olarak göstermektedir. Bunun yanı sıra Taylandlı bazı Müslüman araştırmacılar ve çeşitli sivil toplum kuruluşları bu oranın %7,5 ile %10 arasında hatta %15 civarında olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>6</sup>

Bununla birlikte Tayland hükümetlerinin entegrasyon çalışmaları ve asimilasyon politikalarından dolayı Patanili Müslümanların sayısı hakkında nihaî bir bilgi vermek zor görünmektedir. Zira özgürlükleri kısıtlanan ve yaşam tarzlarına uzun bir zamandan beri müdahale edilen Patanili Müslümanlar bu olguyu asimilasyon olarak telakki etmektedirler. Son bir asırlık süreçte bütün sıkıntı ve olumsuz şartlara rağmen Patanili Müslümanların varoluş mücadelesinde önemli bir mesafe kat ettikleri söylenebilir. Bu bağlamda etnik ve dinî kimliklerini büyük oranda muhafaza etmeye muktedir olabilmişlerdir.<sup>7</sup>

## 1.2. Patani'de Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti

Malay dünyasında nicelik ve nitelik açısından tefsir çalışmalarının en fazla üretildiği ülke Endonezya'dır. Endonezya'dan sonra ise Malezya gelmektedir.<sup>8</sup> Singapur, Brunei Dârüsselâm ve Patani'de ise tefsir çalışmalarının sayılı olduğu görülmektedir. Bu durumun sosyo-kültürel, eğitim şartları, dinî özgürlük vb. birçok farklı nedenden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Malay dünyasında Müslümanların azınlık olarak görüldüğü Patani bölgesinde tefsir çalışmalarının tarihi kökenini geriye götürmek mümkün görünmemektedir. Bunun nedenleri arasında olumsuz birçok şart ve neden saymak mümkün olmakla beraber esasında meselenin bir başka boyutu daha vardır. Bunu da iki madde hâlinde sıralamak mümkündür.<sup>9</sup>

a) Arapça tefsir kaynakları ile yetinme

b) Malayca tefsir kaynakları ile yetinme

20. yüzyıla kadar ciddi bir tefsir külliyyatının varlığından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Birçok Müslüman toplumunda görüldüğü gibi âlimler daha çok muteber ve mutemet olarak nitelendirdikleri Arapça tefsir kaynakları ile yetinmekteydiler. Malay dünyasında klasik dönemde özellikle *Celâleyn*, *Beyzâvî*, *Hâzîn* gibi tefsirler müracaat edilen temel kaynaklar arasında yer almaktaydı.<sup>10</sup> Bununla birlikte Açe Sultanlığı'nda yazılan ve klasik dönemde Malay dünyasında yazılan Malayca ilk tam tefsir çalışması Tercümânü'l-müstefid'in bölgedeki Müslümanların ciddi bir şekilde ilgisine mazhar olduğu görülmektedir. 1675 yılında yazıldığı tahmin edilen eserin İstanbul başta olmak üzere Mısır, Singapur, Hindistan gibi çeşitli ülkelerde farklı

<sup>5</sup> Yunil Khairi, *Jatuhnya Kerajaan Patani*, 1.

<sup>6</sup> Ulusal İstatistik Ofisi'nin 2000 senesinde yaptığı araştırmaya göre Tayland nüfusunun %99,37'si belli bir dine müntesiptir. Budizm %93,83 oranında ilk sırada yer alan din konumunda iken İslam %4,56'lık bir oranla ikinci sırada yer almaktadır. Hristiyanlık, Hizduizm, Konfüçyanizm vb. diğer dinler ise %1'lik dilimin altındadır. Bununla birlikte Budizm'in oranını %85-90 civarında olduğunu Müslümanların ise %10'lık bir orana sahip olduğunu dile getiren çeşitli araştırmacılar mevcuttur. Bu verileri krş. Suaedy, *Dinamika Minoritas Muslim*, 42; Kassamara Sornsawan, *Tayland'da İslâm Din Eğitimi Devlet ve Özel Okullarının Gelişme ve Problemleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019), 6.

<sup>7</sup> Göksoy, "Tayland", 40/192.

<sup>8</sup> Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 558-575; Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 221-252; Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", 29-51.

<sup>9</sup> Krş. İsmail Lutfi Japakiya, *Pedoman Halaqah al-Quran* (Tayland: Fatoni University, 1435/2014), 74-75.

<sup>10</sup> Krş. Peter G. Riddell, "Camb. MS Or. li. 6.45: The Oldest Surviving Qur'anic Commentary from Southeast Asia", *Journal of Qur'anic Studies* 16/1 (2014), 120-139; Peter G. Riddell, "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States", *Archipel* 38 (1989), 107-124.

baskılarla neşredilmesi bu tespiti desteklemektedir.<sup>11</sup> Bir cüz/fragment olan *Tefsîru sûreti'l-Kehf* in ise 17. yüzyılında başında yazıldığı düşünülmektedir. 19. yüzyılda yazılan ve günümüze kadar ulaşan *Ferâizu'l-Kur'ân* isimli çalışma ise Kur'ân'ın miras ayetlerini ele almakta ve dört-beş sayfayı geçmemektedir.<sup>12</sup>

*Tercümânü'l-müsteffd* hâricinde 20. yüzyıl Endonezya'sında yazılan birçok önemli tefsir çalışmasının Malezya, Singapur, Brunei Dârusselâm, Patani vb. ülke ve bölgelerde yayılması aslında bölgedeki tefsir çalışmalarının mahiyetini incelerken Arapça tefsir kaynakları ile birlikte Malayca faktörünün dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda Müslümanların varlık gösterdikleri bölgelerde Malaycanın ortak dil (lingua franca) olduğunu ve Endonezya'nın resmî dili Endonezce'nin temelde Malaycadan alındığı gerçeğini hesaba katarak Malayca tefsir literatürünün incelenmesi gerekmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla Patani Müslümanlarının da dâhil olduğu Malayca dil ailesine bağlı olan veya Malayca'yı iletişim dili olarak kullanan Müslümanların herhangi bir bölgede Malayca-Endonezce olarak yazılan tefsir çalışmalarını anlamaları güç değildi. Bu bağlamda Malay dünyasının entelektüel birikimini bir bütün olarak değerlendirmek ve tefsir çalışmalarını bu bütünün bir parçası olarak görmek daha doğru neticelere ulaşmamıza zemin hazırlayacaktır.<sup>14</sup>

Patanili Müslümanların ana dilleri Malayca olmakla birlikte ülkenin resmî dili Tayca olduğundan Tayca'yı da bilmektedirler. Buna bağlı olarak her iki dilde tefsir çalışmaları yapılmıştır. Ancak bölgede Tayca olarak yazılan tefsir çalışmalarının Malaycadan daha fazla olduğu görülmektedir. Tayca yazılan tefsir eserleri şunlardır:<sup>15</sup>

a) Şeyhulislâm Tuan Suwanasat: *al-Qur'an dan Pengertiannya dalam Bahasa Thai*. Eser toplam altı ciltten oluşmaktadır.

b) Barkat Seyam Wala: *al-Qur'an dan Pengertiannya*.

c) Dirik Kul Siri Sawat: *al-Qur'an dan Pengertiannya*.

d) Marwan Sama'un: *al-Qur'an dan Pengertiannya*.

e) Persatuan Alumni Bahasa Arab: *al-Qur'an dan Pengertiannya*.

d) Syakirin Bunmalord: *al-Qur'an dan Pengertiannya*.

e) Nik Hasan bin Nik Mahmud: *al-Qur'an dan Pengertiannya dalam Bahasa Tai*.

Bu eserler dışında Sonthon Malati, Seyyid Kutub'un *fi Zilâli'l-Kur'ân*'ının ilk iki cildini; Banchong bin Kasim ise Mevdûdî'nin *Tefhîmu'l-Kur'ân*'ının sekiz cildini tercüme etmeyi başarmıştır.<sup>16</sup>

Patanili Müslümanlardan Nik Hasan bin Nik Mahmud Tayca tefsir çalışması dışında Malayca olarak İhlâs (1998), Asr (2001), Fâtiha (2006), Kâfirûn (2006) sûreleri ile ilgili kısa tefsir çalışmalarını neşretmiştir. Bununla birlikte tefsir ile ilgili olarak *Ayat-ayat Mengenai Dadah dan Judi* (2004) ve *Ayat-ayat Mengenai Syirik* (2008) adında çeşitli çalışmaları mevcuttur.<sup>17</sup>

Araştırmamıza konu olan Japakiya 1979 yılından itibaren günümüze kadar Malayca olarak çeşitli tefsir çalışmalarını telif ederek Patani bölgesindeki en güçlü müfessir figürüne sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan Japakiya'nın Patani'de Malayca tefsir literatürüne önemli bir katkı sunduğu aşikârdır. Patani'de henüz Malayca olarak yazılan tam bir tefsir çalışması mevcut değildir.

<sup>11</sup> M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016), 64; Moch Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian", *Visi Islam* 1/1 (2002), 17.

<sup>12</sup> Bk. Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi", 15.

<sup>13</sup> Krş. Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Singapur: Pustaka Nasional PTE LTD, 2001), 1/3.

<sup>14</sup> Krş. Muhammad Ariff Ahmad (ed.), " [Pertumbuhan dan Perkembangan Bahasa Melayu]" (1992), 157-180.

<sup>15</sup> Bk. Rorsuedee Salaeh – Ishak Suliaman (ed.), " [Dr. Ismail Lutfi: Peranannya dalam Penulisan Tafsir Qur'an di Selatan Thailand]" (Universiti Malaya 2011), 317.

<sup>16</sup> Salaeh – Suliaman, *Ismail Lutfi*, 317.

<sup>17</sup> Bk. Mustaffa Abdullah, *Khazanah Tafsir di Nusantara* (Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011), 240.

Japakiya'nın *al-Bayan* projesi henüz bitmemiş olmakla birlikte alanında büyük bir boşluğu kapattığı ifade edilebilir.<sup>18</sup>

## 2. İsmail Lütfi Japakiya

Tam adı İsmail b. Abdurrahman b. Abdullatif b. Hasan Japakiya (Chapakia) şeklindedir. 1950 yılında Mekke'de dünyaya geldi. Bundan dolayı Hacı İsmail Lütfi (Haji Ismail Lutfi) olarak bilinmektedir. Küçük yaşta Kur'ân'ı annesi Nik Aminah binti Nik Husen'den öğrendi. Henüz altı yaşında iken memleketine döndü ve iki yıl boyunca Pondok Padang Ru'da eğitim hayatına devam etti. Daha sonra ilköğretim okuluna başladı. On bir yaşında dördüncü sınıfı bitirdi. İlköğretimden mezun olduktan sonra üç yıl boyunca ortaokula devam etti. 1976'da Medine İslam Üniversitesi'nde lisansa; 1980'de ise İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi'nde yüksek lisansa başladı. 1986 yılında aynı üniversitede doktorasını tamamladı.<sup>19</sup> Doktora tez konusu *İhtilâfu'd-dâreyn ve eseruhu fî ahkâmi'l-munekâhât ve'l-muâmelât* şeklindedir. Eser, 1988 yılında Mısır'da ikinci defa basılmıştır.<sup>20</sup>

Japakiya Tayland'da önemli görevler icra eden ve birçok kitap telif eden üretken bir yazar; Patanili Müslümanlara çeşitli konularda rehberlik eden önemli bir düşünürdür. Yala İslam Üniversitesi rektörlüğü görevinin yanı sıra birçok sivil toplum, eğitim ve davet faaliyetlerinde aktif roller üstlenmekte; birçok kuruma danışmanlık yapmaktadır. Cumartesi günleri Fatani İlim Meclisi'nde düzenlenen konuşmasına yaklaşık beş bin civarında dinleyici katılmaktadır. Yala İslam Koleji'nin Yala İslam Üniversitesi adı ile değiştirilmesinde ve geliştirilmesinde büyük bir gayret göstermiştir.<sup>21</sup>

Henüz on yedi yaşında iken yazım faaliyetlerine başlayan Japakiya birçok kitap yazmıştır. Arapça ve Malayca dilinde kitap yazan müellifin birçok eseri farklı mütercimler tarafından Tay diline tercüme edilmiştir. Bazı eserleri şunlardır: *Ringkasan Dalil Iktikaf* (Kısaca İtikaf Delilleri), *Risalah 'Aid al-Fitr dan al-Adhha* (Ramazan ve Kurban Bayramı Risalesi), *Risalah Qiam al-Layl* (Gece İbadeti Risalesi), *Ringkasan Sejarah Islam* (Kısa İslam Tarihi), *Sinarian Agama* (Dinî Parıltılar), *Ringkasan Peristiwa Isra' dan Mikraj* (Özetle İsrâ ve Mirac Hadisesi), *Risalah Banjir* (Sel Baskınları Risalesi), *Risalah Ukhwah Islamiah* (İslam Kardeşliği Risalesi), *al-Qiraat wa al-Mutalaat* (Okumalar ve Mütalaalar) *Perintis Bacaan* (Okuma Rehberi/Öncüsü), *Tunas Bahasa*. Bu eserleri dışında çalışmamıza konu olan *Tafsir al-Zikr* ve *Tafsir al-Bayan* adında farklı zaman dilimlerinde yayımlanan tefsir kitapları mevcuttur.<sup>22</sup>

Japakiya, *al-Zikr* (ez-Zikr) olarak başladığı tefsir projesi kapsamında Fâtiha (1979), Müddesir ve Müzzemmil (1990), İhlâs (1996) sûrelerinin tefsirlerini yayımlamıştır. Bilindiği üzere Kur'ân'ın isimlerinden biri de "ez-Zikr" kelimesidir.<sup>23</sup>

Daha sonra yayımladığı tefsir çalışmalarında al-Bayan (el-Beyân) başlığını kullanmıştır. Bu isimlendirmenin gerekçesi olarak Rahmân sûresi 55/4. ayette geçen "*Allah insana beyanı öğretti*" ifadesini göstermektedir. Japakiya bu başlık altında Vâkıa (1995), Yâsin (1996), Lokmân (1996), Hucurât (1996), İbrâhîm (1997), Kiyâme (1997), Nûh (1998), Kâf (1998), Kamer (1998), Mü'minûn (1998), Cin (1999), Mülk (1999), Alak (1999), Kadr (1999), Münâfikûn (1999), Tegâbun (2000), Talâk (2000), Tahrîm (2000), Hadîd (2000), Tîn (2000), Haşr (2000), Haşr (2001), Rûm (2001), Ahzâb (2002), İhlâs (2002), Felak (2001), Nâs (2002), Meâric (2002), Beyyine (2003), Zilzâl (2003),

<sup>18</sup> Krş. Salaeh – Suliaman, *Ismael Lutfi*, 322.

<sup>19</sup> Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 234; Salaeh – Suliaman, *Ismael Lutfi*, 318-319.

<sup>20</sup> Bk. Ismael Lutfi Japakiya, *İhtilâfu'd-dâreyn ve eseruhu fî ahkâmi'l-munekâhât ve'l-muâmelât* (Mısır: Dârusselâm, 1998).

<sup>21</sup> Salaeh – Suliaman, *Ismael Lutfi*, 319; Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 234.

<sup>22</sup> Salaeh – Suliaman, *Ismael Lutfi*, 320; Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 234.

<sup>23</sup> Bk. Burhânuddîn Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Dâru İhyâi'l-Kutub, 1957), 1/274; Abdurrahman Celâleddîn Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974), 1/179.

Bakara (2005), Nahl (2008-2009), Âl-i İmrân (2010), Furkân (2014), Şuarâ (2018), Fetih (2019), Yûsuf (2021) gibi sûreleri ile ilgili tefsir çalışmalarını neşretmiştir.<sup>24</sup>

### 3. Tafsir al-Bayan

Bu başlık altında Tafsir al-Bayan dil ve üslup, model, yöntem ve muhteva açısından incelenecektir. *Tafsir al-Bayan* söz konusu hususlarda Malay dünyasındaki diğer tefsir kaynakları ile mukayese edilecek ve özelde Patani genelinde ise Malay dünyasındaki yeri ve ilmî değeri tespit edilmeye çalışılacaktır. *al-Bayan* farklı zaman dilimlerinde neşredildiği için son baskıları esas kabul edilecektir.

#### 3.1. Dil ve Üslup

Malay dünyasında klasik dönemde yazılan birçok eserin dili Malaycadır. Açe Sultanlığı'nda başta eğitim ve dinî yaşam olmak üzere Malay-İndo kültürünün gelişmesinde önemli katkıları bulunan Hamza Fansûrî (öl. 999/1590) öğrencisi/halifesi/dostu Şemseddîn-i Sumatrânî (öl. 1040/1630), Nureddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658), Abdür-rauf es-Sinkilî (öl. 1105/1693) gibi âlimler eserlerini Malayca (بهاس ملايو) olarak telif etmişlerdir.<sup>25</sup>

20. yüzyılda ise Malay dünyasında özellikle Endonezya'da millî ve dinî bir uyanışın varlığına şahit olmaktayız. Buna bağlı olarak tecdit ve içtihat yanlısı yenilikçi düşünür ve bilginler Latin alfabesinin kullanılması gerektiğini dile getirmişlerdir. Endonezya'da 20. yüzyılın ilk yarısında Latin alfabesinin kullanımı gittikçe yaygınlık kazanmıştır. Klasik medreselerde Cavaca, Sundaca vb. yerel diller müstesna kabul edildiğinde Endonezya dili ve Latin alfabesi ile dinî metinlerin üretildiği bilinmektedir.<sup>26</sup> Ancak Endonezya'ya nispeten Malezya'da özellikle tefsir kitaplarının yazımında Cava alfabesi başka bir ifade ile Arap pegonun kullanımı yakın zamanlara kadar devam etmiştir.<sup>27</sup>

Patani'de ise tefsir kitaplarının Malayca olarak Arap pegon (Cava alfabesi) ile yazılmaya devam ettiği görülmektedir. Buna bağlı olarak Japakiya al-Bayan isimli tefsir çalışmalarını Arap pegon başka bir ifade ile Cava alfabesi ile telif etmiştir.<sup>28</sup> Japakiya dışında Nik Hasan bin Nik

<sup>24</sup> Bk. Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Waaqiah* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1416/1995); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah Yasin* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1417/1996); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Muminun* (Tayland: 1419/1998); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Alaq dan al-Qadr* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1420/1999); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Jin* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1420/1999); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Mulk* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1420/1999); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Hadid* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1421/2000); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah at-Taghabun* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1421/2000); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah at-Tahrim* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1421/2000); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah at-Talaq* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1421/2000); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah at-Tiin* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1421/2000); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Hashr* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1422/2001); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah ar-Rum* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1422/2001); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Ahzab* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1423/2002); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Ikhlâs al-Falaq dan al-Nas* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1423/2002); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Maarij* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1423/2002); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Bayyinah dan az-Zalzalah* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1424/2003); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Baqarat* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1430/2009); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah an-Nahl* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1430/2009); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Furqan* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1436/2014); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah al-Fath* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1440/2019); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah ash-Shu'ara* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1440/2018); Ismail Lutfi Japakiya, *Tafsir al-Bayan Surah Yusuf* (Tayland: Majlis al-İlmi, 1442/2021).

<sup>25</sup> Bk. Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasının İlk Mutasavvif Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021).

<sup>26</sup> Siti Mariatul Kiptiyah, *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme* (Semarang: ELSA Press, 2020), 45-46; Siti Mariatul Kiptiyah, "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa", *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2917), 421; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", *Suhuf* 9/1 (2016), 143.

<sup>27</sup> Hacı Muhammed Saîd, *Tefsiru nûri'l-ihsân* (Patani/Tayland: Matbaatu İbn Helâbî, 1391); Dato Hacı Muhammed Nûr, *Ramuan Rapi dan Erti Surah al-Kahfi* (Malezya: Dar Al-Naim, 2015); Nik Muhammed Edîb, *Rahsia Mengadap Tuhan* (Malezya: Kota Bharu, 1983).

<sup>28</sup> Örnek için bk. Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*.

Mahmud'un Malayca olarak İhlâs (1998), Asr (2001), Fâtiha (2006), Kâfirûn (2006) sûreleri ile ilgili kısa tefsir çalışmalarını ve *Ayat-ayat Mengenai Dadah dan Judi* (2004) ve *Ayat-ayat Mengenai Syirik* (2008) gibi çeşitli kitaplarını Malay dili ve Arap pegon ile yazdığı bilinmektedir.<sup>29</sup>

Japakiya'nın dil ve üslubunu yakından görmek için şöyle bir örnek vermemiz mümkündür:

Nahl Sûresi 16/93. Ayet

دان جك الله مڭهندقكى نسجاي اي منجاديكن كامو سمو ساتو أومة  
سهاج. تنافى الله مپستكن سياف يڭ دكهندقكىن. دان ممبري فرتنجوق  
هداية كفدا سياف يڭ دكهندقكىن. دان سسوڭكوهن كامو اكن تتف  
دتان تنتغ اف يڭ تله كامو كرجاكن.

سورة النحل آية 93  
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ  
يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ  
وَلِنَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

Müellif Japakiya âlim kimliğinin yanında aynı zamanda Patani bölgesinde meşhur ve etkili bir davetçidir. Bundan dolayı Arapça olarak yazdığı doktora tezi dışında genellikle kitaplarında sade ve anlaşılır bir dil kullanmaktadır. Malayca *al-Bayan* isimli eserini bu düşünceye bağlı olarak kaleme almıştır. Gerek meâl gerekse tefsir kısmında Patanili Müslümanların özel durumunu dikkate aldığı görülmektedir. Bu meyanda söz konusu ayetin meâlini şu şekilde vermektedir: “*Ve Allah irade etmiş olsaydı kesinlikle hepinizi tek bir ümmet kıları. Fakat Allah dilediğini şaşırır ve dilediğine hidayet bahşeder. Muhakkak ki O eylemiş olduğunuz her şey hakkında sizi sorguya çekecektir.*”<sup>30</sup> Müellif dipnotta ayetin tefsiri ile ilgili verdiği bilgilerde dil ve üslup açısından aynı sadeliği korumaktadır.<sup>31</sup>

Müellif ayetlerin tercümesinde genellikle lafzî bir yöntem izlemektedir. Malayca çeviri konusunda oldukça maharetli ve yetkin olduğu açıkça hissedilmektedir. Açıklamaya gereksinim duyulan ifadeler varsa bunu parantez içerisinde göstermeyi tercih etmektedir. Müellifin tercüme tekniğini daha yakından görmek için bir başka örneği şu şekilde vermemiz mümkündür:<sup>32</sup>

“Allah ile olan sözleşmenizi çok ucuz bir fiyat  
(dünya) karşılığında değiş-tokuş yapmayın! Şayet  
biliyorsanız kesinlikle Allah katında olan sizin için  
daha güzeldir/iyidir.”<sup>33</sup>

دان جاغنله كامو توكر فرجنجين مو دغن الله  
دغن هرگا (دنيا) يڭ ساغة مورہ. سسوڭكوهن  
اف يڭ ادا دسيبي الله ايتوله يڭ لبيه بأيك باكىمو  
جك كامو مڭتهوي.

Müellif Nahl sûresinin 95. ayetini Malayca dil yapısına uygun bir şekilde literal olarak tercüme etmiştir. Ayrıca Kur'ân'da geçen “sabır, sâlih amel, imân, şeytan, âyet, kudus, hidâyet, İslâm, Arap, fasih, küfür, azap, kâfir, Allah, şek, âahiret, cihat, ümmet, zâlim, resûl, helal-harâm, şükür ibâdet, nimet, kader, cahil, cehâlet, müşrik, hanif, hikmet, takvâ” gibi birçok kelimeyi olduğu gibi Malaycaya aktarmış; bunların yerine Malayca alternatif sözcük ve kavramları tercih etmemiştir. Bununla birlikte zaman zaman dalâleti “şaşırmak”; ihsanı “iyilik yapmak”, istikameti “doğruluk” vb. kavramlarla karşıladığı görülmektedir.<sup>34</sup> Müellifin bu yöntemi Malaycanın tabiatından kaynaklanmaktadır. Çünkü uzun yıllardan beri dinî metinlerin yazımında Malayca kullanılmış ve bu tür İslâmî kavramlar zamanla Malaycaya kazandırılmıştır. Dolayısıyla söz konusu kavramlar halkın bigâne kaldığı kapalı ve anlaşılmaz mefhumlar değildir. Aynı durumu Sinkilî'nin *Tercümânü'l-müstefîd*'inde ve Saîd Kadehî'nin *Tefsîru nûri'l-ihsân*'ında görmek mümkündür.<sup>35</sup>

Bir başka tercüme örneğini İhlâs sûresinden verebiliriz:

- (1) سبدا كنله: دپاله الله يڭ مها إسأ.
- (2) الله ايله توهن يڭ برتومفو كفد ايله سكل سواتو.
- (3) دي تپاد برانق دان تپدق فول دفر انقكن.

<sup>29</sup> Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 240.

<sup>30</sup> Bk. Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 5.

<sup>31</sup> Bk. Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 5-6.

<sup>32</sup> Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 6.

<sup>33</sup> en-Nahl 16/95.

<sup>34</sup> Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 5-28.

<sup>35</sup> Örnekler için bk. Abdür-raûf Fansurî Sinkilî, *Tercümânü'l-müstefîd* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 1370/1951), 1-50; Saîd, *Tefsîru nûri'l-ihsân*, 1/1-50.



(4) دان تيدق ادا سؤڧ فون يڧ سبندىڧ دي.

*Ferman buyur ki: Allah yegânedir; tektir.*

*Allah, her şeyin odak noktası olan bir tanrıdır.*

*Doğarak var olmamış ve aynı şekilde doğurmamıştır.*

*Onun aynısı; benzeri mevcut değildir.*<sup>36</sup>

Japakiya İhlâs sûresinin tercümesinde oldukça yalın bir dil kullanmış ve Malayca edebiyatının inceliklerini ustaca sergilemiştir. Bunun birkaç somut örneğini İhlâs sûresinde bulmak mümkündür. Müellif birçok Endonezce ve Malayca meâllerin aksine “söyle” ifadesi yerine daha çok Tanrı, peygamber ve krallar için kullanılan “ferman buyur; emret” ifadesini yeğlemiştir. Aynı şekilde birçok Endonezce ve Malezyalı müfessirin tercih ettiği üzere “Ahad” sıfatını “Esa” olarak tercüme etmiştir. Bu kelime sayısal birden ziyade “yegâne, münferit” gibi anlamlara gelmektedir ve Sanskritçe kökenli bir sözcüktür. “Samed” kelimesini ise “odak noktası” veya “dayanak kaynağı” olarak Türkçeye tercüme edilebilecek bir kavramla karşılamıştır. Diğer ayetlerin çevirisinde ise örnekte görüldüğü üzere açık bir üslup ve dil kullanarak Patanili Müslümanların rahat bir şekilde anlayabileceği bir tefsir metnini ortaya koymayı başarmıştır.<sup>37</sup>

### 3.2. Model

*Tafsir al-Bayan* model açısından özellikle Endonezya’da bağımsızlık öncesi yazılan Endonezce tefsir çalışmalarına benzemektedir. Yukarıda Nahl sûresinin 16/93. ayeti bağlamında verilen örnekten açıkça görüldüğü gibi aynı sayfa içinde olacak şekilde Arapça ayet metni sağ tarafta; Arap pegon ile yazılan tercüme metni ise sol tarafta verilmiştir. Bunun somut örneklerini Mahmud Yunus’un (1899-1982) *Tafsir Al-Quran Karim*’i ile Ahmad Hassan Bandung’un (1887-1958) *Al-Furqan Tafsir Qur’ân*’ında bulmak mümkündür.<sup>38</sup>

Ayrıca tefsir bölümünün dipnotta verilmesi açısından *al-Bayan* tamamen *Tafsir Al-Quran Karim* ve *Al-Furqan Tafsir Qur’ân*’a benzemektedir. Mahmud Yunus’un açıklamalarına göre böyle bir yöntem Kur’ân’ın temel mesajını aktarmak açısından daha sağlıklıdır. Zira ona göre bu model sayesinde okuyucu Kur’ân’ın saf ve öz anlamını tefsir sadedinde yapılan yorumlardan daha rahat bir şekilde ayıracak ve böylelikle Kur’ân metni ile doğrudan muhatap olma imkânını elde edecektir.<sup>39</sup> Müellif Japakiya’nın bu modeli seçmesi ile ilgili herhangi bir açıklaması mevcut değildir. Ancak yaygın olan bu modeli seçtiğine göre böyle bir amacı güttüğü ileri sürülebilir.

### 3.3. Yöntem ve Kaynakları

Müellif *Tafsir al-Bayan* isimli eserinde standart bir yöntem takip etmektedir. Muhteva genel olarak bu yöntem etrafında şekillenmektedir. Müellif sûrelerin kimlikleri hakkındaki temel bilgileri “mukaddime” başlığa altında sunmaktadır. Sırasıyla şu konuları işlemektedir:<sup>40</sup>

- a) Sûrelerin isimleri (esmâu’s-süver)
- b) Sûrelerin iniş yerleri (Mekkî-Medenî)
- c) Sûrelerin iniş nedeni (esbâb-ı nüzûl)

<sup>36</sup> Örnekler için krş. Japakiya, *al-Bayan al-Ikhlâs*, 16–19.

<sup>37</sup> Örnekler için krş. Japakiya, *al-Bayan al-Ikhlâs*, 16–19.

<sup>38</sup> Geniş bilgi için bk. Mahmud Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim* (Malezya: Klang Book Centre, 2003); Ahmad Bandung Hassan, *Al-Furqan Tafsir Qur’an* (Surabaya: Penerbit Al-Ikhwân, 1956).

<sup>39</sup> Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*.

<sup>40</sup> Örnekler için bk. Japakiya, *al-Bayan al-Ikhlâs*, 6–19; Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 9–12; Japakiya, *Tafsir al-Bayan at-Talaq*, 7–11; Japakiya, *al-Bayan al-Alaq dan al-Qadr*, 7–14; Japakiya, *al-Bayan al-Hashr*, 8–11; Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 4–7; Japakiya, *al-Bayan al-Ahzab*, 13–16; Japakiya, *al-Bayan ar-Rum*, 10–17; Japakiya, *al-Bayan al-Muminun*, 11–15; Japakiya, *al-Bayan al-Bayan al-Yasin*, 11–15; Japakiya, *al-Bayan al-Waagiah*, 4–5; Japakiya, *al-Bayan ash-Shu’ara*, 13–17; Japakiya, *al-Bayan al-Bayyinah*, 4–7; Japakiya, *al-Bayan al-Maarif*, 6–9; Japakiya, *al-Bayan al-Furqan*, 11–12; Japakiya, *al-Bayan at-Taghabun*, 6–7; Japakiya, *al-Bayan at-Tahrim*, 6–13; Japakiya, *al-Bayan Yusuf*, 3–7; Japakiya, *al-Bayan al-Mulk*, 8–11; Japakiya, *al-Bayan al-Jin*, 5–10.

d) Sûrelerin fazileti (fezâilu's-süver)

e) Sûrelerin ana temaları ve hedefleri (makâsidu's-süver)

Müellif “mukaddime”den sonra bir sûrede aynı temayı içeren ayetleri bölümlere ayırmaktadır. Daha sonra ise ayetin tercümesini verdikten sonra dipnotta tefsir bölümüne geçmektedir. Tefsir bölümünde uzun ve detaylı bilgiler vermeksizin daha çok ilgili ayet ile alakalı benzer konuyu işleyen diğer ayetleri meâlleri ile birlikte zikretmektedir. Böylelikle tefsir literatüründe “Kur’ân’ı Kur’ân ile tefsir etme” yöntemine önem verdiği anlaşılmaktadır. Bunun dışında konu ile ilgili hadisleri ve müfessirlerin görüşlerini aktararak ayetin doğru bir şekilde anlaşılmasını amaçlamaktadır.<sup>41</sup> Müellif zaman zaman dipnotta ayetten çıkarılması gereken temel mesajları serdederek okuyucuyu bilgilendirmeye ve bilinçlendirmeye çalışmaktadır.<sup>42</sup>

Örneğin *al-Bayan*’da Tîn sûresinin kimliği çerçevesinde isminin mahiyetine kısaca temas edildikten sonra Mekke’ye olduğuna ve toplam beş âyetten oluştuğuna dair bilgi verilmiştir. Sûrenin faziletiyle ilgili olarak Berâ b. Âzib’ten şu rivayet aktarılmıştır: “Resûlullah bir yolculukta iken yatsı namazının bir rekâtını Tîn sûresi ile okudu. Sesi ve kıraati ondan daha güzel bir kimse işitmedim.” Aynı şekilde Meymûn b. el-Evdî şu rivayeti aktarmıştır: “Ömer b. Hattâb ile akşam namazını kıldık. Birinci rekâtta Tîn sûresini ikinci rekâtta ise Fîl/Kureyş sûresini okudu.” Müellif sûrenin ana konuları arasında ise şunları aktarmaktadır:

a) Yüce Allah Tîn sûresinde zeytin, incir, Sînâ Dağı’na ve Beled-i Emîn’e yemin ederek bu üç şeyin değerini vurgulamıştır. Aslında zeytin ve incir peygamberlerin merkezlerinden biri olan Beytülmakdis’e başka bir ifade ile Hz. İsa’nın nübüvvetine işaret etmektedir. Tûr Dağı Hz. Musa’nın, Beled-i Emîn olan Mekke ise Hz. Muhammed’in peygamberliğini ifade etmektedir.

b) Allah Teâlâ insanları farklı sınıflara ayırarak yaratmıştır. İnsandan istenen şeyler iman ve sâlih ameldir; dünya ve ahiretini mamur etmesidir. Bu bağlamda aklın bizatihi kendisi İslam’ın hak din olduğuna delalet etmektedir.

c) Allah Teâlâ adalet ve hikmeti ile hüküm verecektir. Buna binaen hiçbir amel zayi edilmeyecektir. Buna rağmen inkâr edenler ahiretin varlığını kabul etmemektedirler.<sup>43</sup>

Müellif, Tîn sûresiyle alakalı bilgileri verip ardından meâl ve tefsir kısmına geçmektedir:

“İncir meyvesine ve zeytin meyvesine yemin olsun. Tûr-ı Sîna dağına yemin olsun. Emniyet içinde olan bu beldeye (Mekke’ye) yemin olsun. Muhakkak ki biz insanı en güzel şekilde var ettik. Sonra onu en düşük seviyedeki insanlar arasına döndürdük. Ancak iman eden ve sâlih amel işleyenler buna dâhil değildirler. Onlar için kesintisiz/bitmeyen bir mükâfat vardır. Peki, bundan sonra karşılık (günü) sana yalanlatan nedir? Allah Teâlâ hâkimlerin en adil olanı değil midir?”<sup>44</sup>

Japakiya tefsir kısmında ilk âyette geçen incir ve zeytinin İbn Abbâs’tan rivayet edildiği şekliyle bilinen meyveler olduğuna değinmektedir. Ardından İbn Kesîr’den şu görüşü nakletmektedir: “Burada üç önemli merkez zikredilmiştir. Her birinde büyük peygamberler gönderilmiştir. İncir ve zeytin ile Beytülmakdis’e işaret edilmiştir. Nitekim orada ülü’l-azm peygamberden Hz. İsa gönderilmiştir. Allah Teâlâ Tûr-ı Sînâ’da Hz. Musa ile konuşmuş; Beled-i Emîn olan Mekke’de ise Hz. Muhammed’i peygamber olarak göndermiştir.”<sup>45</sup>

Müellif tefsir bölümünde teorik tartışmalara girmemeyi yeğlemektedir. Bunun temel nedeni muhtemelen Kur’ân’ın ana mesajını Patanili Müslümanlara ulaştırmaktır. Aslında Malay dünyasında klasik medrese olarak bilinen *pondok pesantren* çevrelerinde *kia*ların (hocaların) *santrilere* (talebelere) yönelik olarak Cavaca, Sundaca vb. mahallî dillerde yazdıkları tefsirler müstesna kabul

<sup>41</sup> Örnekler için bk. Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 5-28; Japakiya, *al-Bayan Yusuf*, 22-79; Japakiya, *al-Bayan at-Tahrîm*, 14-27; Japakiya, *al-Bayan at-Taghabun*, 6-23; Japakiya, *al-Bayan al-Furqan*, 13-43.

<sup>42</sup> Konu ile ilgili bk. Japakiya, *al-Bayan an-Nahl*, 5-28.

<sup>43</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 6-7.

<sup>44</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 8-12.

<sup>45</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 9.

edilirse Malayca-Endonezce tefsir kitaplarında nahiv, sarf, belagat gibi bilimlerin ciddi bir yer işgal ettiği söylenemez. Zira Malayca-Endonezce olarak yazılan tefsirlerin akademik kaygı ile değil; daha çok halkı irşat etme ve bilinçlendirme amacına matuf olarak telif edilmişlerdir. Bu noktadan hareketle Nusantaralı müfessir ve âlimler zorunlu olmadığı sürece teorik konulardan uzak kalmayı tercih etmişlerdir. Bunun yerine vahyin iniş amacına uygun olarak Kur'ân'ın hidayet boyutunu daha fazla ön plana çıkartmışlardır. Tecdit ve içtihat yanlısı birçok müfessirin İsrâiliyat menşeli haberlere, zayıf ve mevzu rivayetlere yer vermemesinin asıl nedeni budur.<sup>46</sup>

İnsanın en güzel şekilde yaratılmış olması onun hem maddi hem de manevi açıdan diğer mahlûkatta bulunmayan özellikleri taşımasındandır. Nitekim insanın dik durabilmesi, el ve ayaklarını etkin bir şekilde kullanması, akıl ile donatılmış olması gibi sıfatları büyük bir önem arz etmektedir. Manevi olarak ise -İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi- insandan daha güzel ve değerli bir varlık mevcut değildir. Zira insan, hay, ilim, kudret, irade, işitme, görme, hikmet gibi sıfatlara sahiptir ki bunlar aynı zamanda Allah Teâlâ'nın kendi nefisini nitelediği şeylerdir.<sup>47</sup>

Esfel-i sâfilîn kavramı ise insanın akıl gibi bazı yetilerini zamanla kaybetmesini ifade ettiği gibi cehenneme girmesine de delalet edebilir.<sup>48</sup> Buna göre iman edenler ve sâlih amel işleyenler cehennemden kurtulmuş olacaklardır. Birinci anlam doğru kabul edildiğinde ise Kur'ân okuyan müminler bundan müstesna kılınmıştır. Nitekim İbn Abbâs'tan gelen bir rivayet bunu desteklemektedir: "Kim Kur'ân'ı okursa ömrünün en rezil dönemine (esfel-i sâfilîne) döndürülmez." Bu rivayet müminin sağlık ve afiyette iken yaptığı ibadetlerin yaşlılık hâlinde iken yapamadığından dolayı aynı mükâfatı elde edeceğine işaret etmektedir.<sup>49</sup>

Diğer âyetlerde ise mümininin inkârcıların etkisinde kalmaması salık verilmiş ve ahiretin kesinkes meydana geleceği belirtilmiştir. Buna göre Allah Teâlâ'nın hikmetine güvenmek gerekir. Bu inancını pekiştirmek adına "Allah, hüküm verenlerin en üstünü değil midir?"<sup>50</sup> âyeti okunduğunda "Evet, kesinlikle öyledir. Ben de buna şahitlik edenlerdenim" demek gerekir.<sup>51</sup>

Elbette bu yöntemin benimsenmesinde ve bu muhtevaya bağlı kalınmasının arka planında müfessirlerin Suudi Arabistan ve Mısır bağlantıları ciddi bir rol oynamıştır. Klasik dönemden yakın zamana kadar Nusantaralı birçok âlim Arabistan-Mısır hattında uzun yıllar eğitim almış ve buradaki "sahve/uyanış", "nahde/kalkınma" gibi kavramlarla ifade edilen yenilik hareketlerinden etkilenmişlerdir. Müfessirimiz Japakiya'nın Mekke'de doğması, ardından lisans, yüksek lisans ve doktorasını Suudi Arabistan'da yapmış olması bunun somut örneklerinden birini teşkil etmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla *Tafsir al-Bayan*'ın söz konusu edilen bütün özellikleri taşıdığı açıkça görülmektedir.

Japakiya'nın *Pedoman Halaqah al-Quran* isimli eserinde Kur'ân tasavvurunu daha somut bir şekilde görmek mümkündür. Müellif bu eserinde "tedebbür ve tefekkür" kavramları üzerinde yoğun bir şekilde durmakta ve Kur'ân'ın asıl fonksiyonu olarak "hidayet ve rahmet" boyutuna dikkat çekmektedir. Ayrıca hevâ ve hevesle yapılan tefsir faaliyetlerini eleştirmektedir. Kur'ân tefsirinin yapılması için ilmî müktesebatın önemini vurgulayan müellif ayrıca Kur'ân'ı doğru ve bütüncül bir şekilde anlayabilmek için şu yöntemi salık vermektedir:<sup>53</sup>

- a) Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etmek
- b) Kur'ân'ı hadislerle tefsir etmek
- c) Kur'ân'ı Sahabeden gelen rivayetlerle tefsir etmek

<sup>46</sup> Konu ile ilgili müfessirlerin görüşleri için bk. Yunus, *Tafsir Al-Quran Karim*; Hassan, *Al-Furqan*; Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddiegy, *Tafsir Al-Qur'anu'l-Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000); Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

<sup>47</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 9.

<sup>48</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 10.

<sup>49</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 10-11.

<sup>50</sup> et-Tîn 95/6.

<sup>51</sup> Japakiya, *al-Bayan at-Tiin*, 11-12.

<sup>52</sup> Abdullah, *Khazanah Tafsir*, 234; Salaeh - Suliaman, *Ismail Lutfi*, 318-319.

<sup>53</sup> Japakiya, *Pedoman*, 73-75.

- d) Kur'ân'ın Tâbiûn sözleri ile tefsir etmek  
e) Kur'ân'ı muteber müfessirlerin görüşleri ile tefsir etmek.

Japakiya muteber müfessirler olarak Taberî, Vâhidî, Begavî, Kurtubî, İbn Kesîr, Süyûtî, Şevkânî gibi âlimleri zikretmektedir. Ayrıca Endonezya, Malezya ve Tayland'da Malayca veya Tayca yazılan muteber tefsir kaynaklarının bulunduğunu ve bunlardan istifade edilebileceğini belirtmektedir. Özellikle Endonezya'da Ahmad Hassan Bandung'un (1887-1958) *Al-Furqan Tafsir Qur'ân'*<sup>54</sup> ile Endonezya Din Bakanlığının resmî tefsir hüviyeti ile ilk kez yayımladığı *Tafsir al-Qur'an dan Tafsirnya*<sup>55</sup> gibi eserleri değerli görmektedir. Bunun yanı sıra Malezya hükümetinin desteği ile yayımlanan ve Mandarin, İngilizce gibi birçok yabancı dile çevirisi yapılan *Tafsir Pimpinan Ar-Rahman*<sup>56</sup> (Abdullah Basmeih) ile birlikte Suudi Arabistan'da Melik Fehd Matbaası tarafından Tay diline tercüme edilen çalışmayı muteber tefsir kaynakları olarak değerlendirmektedir.<sup>57</sup>

Müellifin Pedoman *Halaqah al-Quran*'da teorik olarak açıkça belirttiği hususlara *Tafsir al-Bayan*'da riayet ettiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda müellif belirttiği tefsir yöntemini takip ettiği gibi yukarıda zikrettiği kaynaklara bağlı kalmıştır. Bireysel-toplumsal içerikli kısmî mesajlar müstesna kabul edildiğinde *al-Bayan*'ın tefsir bölümünün genel itibarı ile alıntılardan oluştuğu görülmektedir. Müellif kaynakça kısmında müracaat ettiği kaynakları liste hâlinde zikretmektedir. Bu bağlamda zikrettiği müfessirler ve âlimler arasında şu kişiler mevcuttur:

Abdullah b. Mesûd (öl. 32/652-53), Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), İbn Abbâs , (öl. 68/687-88) Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Ebü'l-Âliye (öl. 90/709), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Dahhâk b. Müzâhim (öl. 105/723), Süddî (öl. 127/745), Katâde b. Diâme (öl. 117/735), Kelbî (öl. 146/763), Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Taberî (öl. 310/923), Cessâs (öl. 370/981), Hibetullâh b. Selâme el-Bağdâdî (öl. 410/1019), Vâhidî (öl. 468/1076), Kiyâ Herrâsî (öl. 504/1110), Begavî (öl. 516/1122), Zemahşerî (öl. 538/1144), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), Râzî (öl. 606/1210), Beyzâvî (öl. 685/1286), Ebü'l-Berekât Neseffî (öl. 710/1310), İbn Teymiyye (öl. 728/1328), Hâzin (öl. 741/1341), İbn Kayyim (öl. 751/1350), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Kurtubî (öl. 671/1273), Fîrûzâbâdî (öl. 817/1415), Süyûtî (öl. 911/1505), Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574), Sâvî (öl. 1241/1825), Şevkânî (öl. 1250/1834), Şehâbeddin Âlûsî (öl. 1270/1854), Sıddîk Hân Kannevcî (öl. 1307/1890), Sa'dî (1889-1956), Seyyid Kutub (1906-1966), Şinkîti (1907-1974). Tefsir kaynakları dışında müellif kütüb-i sitte ve tis'a gibi hadis kaynaklarına sıkça müracaat etmektedir. Zaman zaman tarih vb. alanlardaki kitaplardan istifade etmektedir.<sup>58</sup>

### 3.4. Muhteva

Japakiya sûrelerin kimliğine dair kısa bilgi verdikten sonra sûrelerin temel konularına dair ayrı bir başlık açarak okuyucunun yorum kısmına geçmeden önce zihnî bir hazırlık yapmasına önem vermektedir. Hadîd sûresinin tefsir geçmeden önce şu ilkelere temas etmektedir:

- a) Hadîd sûresi doğru bir akide, güzel bir ahlak ve yüce bir şeriata dair temel ilkeleri içermektedir.  
b) Bütün varlıkların Allah'ı tespih ettiği gerçeği dile getirilmiştir.  
c) Yüce Allah'ın gök ve yeri yaratıp arşa istiva ettiği ve her şeyin O'nun hükümranlığı altında bulunduğu hatırlatılmıştır.  
d) Allah'ın yolunda mal ve mülkün infak edilmesinin önemi belirtilmiştir.

<sup>54</sup> Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 162-167.

<sup>55</sup> Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları*, 225-236.

<sup>56</sup> Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*, 73-97.

<sup>57</sup> Japakiya, *Pedoman*, 74-75.

<sup>58</sup> Kaynakların listesi için bk. Japakiya, *al-Bayan at-Taghabun*, 24-26; Japakiya, *al-Bayan al-Furqan*, 46-47; Japakiya, *al-Bayan al-Maarij*, 25; Japakiya, *al-Bayan al-Bayyinah*, 21-22.

e) Kur'ân'ın iniş amacının insanları cahiliye zihniyetinden kurtarıp onları imanın aydınlığına eriştirmektir.

f) Münafıkların ahirette gerçek yüzü ortaya çıkacak ve dünyada iken gizledikleri nifakları ifşa edilecektir.

g) Müminlerin kitap ehli gibi olmamaları ve Kur'ân ile huşu içinde iletişime geçmeleri talep edilmiştir.

ğ) Kitap ehlinin Hz. Nuh ve Hz. İbrahim'e iman etmeleri gerekliliği olduğu gibi Hz. Muhammed'e de inanmaları gerekmektedir.

h) Dünya hayatının geçici olduğu ve insanlara bahşedilen her şeyin imtihan aracı olduğu "Dünya hayatının geçiciliği bir yağmur gibidir ki bitirdiği çiftçilerin hoşuna gider. Sonra kurur da sen onun sapsarı olduğunu görürsün; sonra da çer çöp olur" metaforu üzerinden anlatılmıştır.

ı) Her şeyin kaza ve kadere bağlı olduğu anlatılmış ve böylelikle insanın elinde kaçırdıklarına üzülmemesi ve kazandıklarından dolayı şırmaması salık verilmiştir.<sup>59</sup>

Müellif Hadîd sûresinin içerdiği ana konulara yer verdikten sonra meâl kısmına geçmektedir. Dipnot kısmında âyetlerin doğru anlaşılması için konu ile alakalı diğer âyetlerden ve varsa hadislerden alıntılar yapmaktadır. Hadîd sûresinin başında geçen tespih kavramının izahı için "Ne var ki siz, onların tespihini anlamazsınız"<sup>60</sup> âyetine müracaat ederek söz konusu tespih faaliyetinin insanlar tarafından anlaşılacağına işaret etmektedir.<sup>61</sup>

Müellif sûrenin ilk altı âyetinde Allah'ın sıfat ve fiillerinden bahsedildiğini belirterek bu hakikatin insanları Allah'ı görüyormuşçasına kulluk etmek manasına gelen ihsan gerçeğine ulaştırması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>62</sup> Buna göre kulun, her şeyin Allah'ın kendisine verdiği bir emanet olduğunu fark etmesi ve kendisine sunulan bu tasarruf yetkisini insaf dairesinde kullanması gerekmektedir.<sup>63</sup> Müellif Haşr sûresi 59/7. âyette mal ve mülk konusunda "Böylece o mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir devlet olmaz" ifadesinin temel bir ilke olduğunu belirterek servetin tek elde toplanmaması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>64</sup> Öyleyse mümin Kur'ân'ın verdiği her türlü tamahkârlık ve ihtirastan uzak durmalıdır.<sup>65</sup>

Müminlerin daha önceki toplumlarla alakalı anlatılan hususiyetlerden ibret almaları ve bu onların düştüğü vaziyetten korunmaları gerekir. Müellif bu anlamda "İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi?"<sup>66</sup> âyeti ile "İnsanlardan ilk kaldırılan şey huşudur" rivayeti arasında bir ilişki kurarak huşunun dindeki konumuna işaret etmektedir.<sup>67</sup> Nitekim Mü'minûn sûresinin ilk âyetlerinde müminlerin sıfatları sıralanırken özellikle huşu kavramına dikkat çekilmiş ve imanın en büyük tezahürlerinden biri olarak gösterilmiştir.<sup>68</sup>

Müellif, Mü'minûn sûresi 23/46. âyette geçen "mele" kavramı çerçevesinde hakka karşı kibirlenmenin ne derece kötü bir şey olduğuna temas ettikten sonra bunun kör taklitle (تقليد بوتا) ile olan ilişkisini zikretmektedir. Zira önceki kavimlerin ilahî öğretilere karşı geliştirdikleri argümanlardan biri de atalar kültü olmuştur. Hâlbuki esas olan basiret ve hikmet içinde hareket etmektir.<sup>69</sup> Gerçekten de Kur'ân'da afaki ve enfüsi birçok âyet açıkça anlatılmasına rağmen insanların

<sup>59</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 10–11.

<sup>60</sup> el-İsrâ 17/44.

<sup>61</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 12.

<sup>62</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 14.

<sup>63</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 15.

<sup>64</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hashr*, 21.

<sup>65</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hashr*, 26.

<sup>66</sup> el-Hadîd 57/16.

<sup>67</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Hadid*, 24.

<sup>68</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Muminun*, 16.

<sup>69</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Muminun*, 14.

birçoğu bu hakikati idrak etmekten mahrumdur.<sup>70</sup> Bütün elçilerin getirdiği tevhit akidesi yerine şirki ikame etmeye çalışan insanlar tarih boyunca var olagelmışlerdir.<sup>71</sup> Hâlbuki bütün peygamberler tevhit inancı üzerinde birleşmişlerdir ve bu gerçek “Sizin ümmetiniz tek bir ümmettir”<sup>72</sup> ifadesiyle açıkça belirtilmiştir.<sup>73</sup>

Takımadalarda (Nusantara’da) yapılan tefsir çalışmalarının temel gayesi Kur’ân’ın mesajını halka ulaştırmak ve halkı bilinçlendirmektir. 20. yüzyılın başında reformist bir hareket olarak ortaya çıkan Kaum Muda’nın Vehhâbî düşüncesinin ve Menâr ekolünün etkisinde kaldığı gerçeği dikkate alındığında Nusantaralı âlimlerin tefsire ilişkin tasavvurlarını belirlemek güç değildir. Japakiya’nın Arabistan’daki eğitim hayatı onun hangi paradigma içinde hareket ettiğine dair bize bazı işaretler sunmaktadır. Ayrıca müellifin Patani bölgesindeki Müslümanların ciddi sorunlarla karşılaştığı bir süreçte teorik bir tefsir anlayışına eğilim göstermesini beklemek isabetli bir yaklaşım değildir. Japakiya’nın tefsir ilmine vukûfiyeti beslediği kaynaklardan açıkça görülmektedir. Temelde klasik ve modern tefsir kaynaklarından yaptığı alıntılarla yetinen müellif orijinal/farklı bir eser kaleme almaktan ziyade Patanili Müslümanları ilahî vahiy ile buluşturma gayreti içindedir. Bundan dolayı kendi görüşlerine yer vermekten kaçındığı gözlenmektedir.

### Sonuç

Dinî harita açısından Endonezya, Malezya, Singapur, Brunei Dârusselâm ve Tayland’ın güneyinde yer alan Patani bölgesi Malay dünyanın önemli bileşenlerini oluşturmaktadır. 17. yüzyılda Açe Sultanlığı’nda somut bir şekilde *Tercümânü’l-müstefîd* ile başlayan Malayca-Endonezce tefsir hareketi yaklaşık üç asır boyunca ciddi bir fetret dönemi geçirmiştir. Ancak 20. yüzyılda Malay dünyasında özellikle Endonezya’da varlık göstermeye başlayan yenilikçi dinî yaklaşımlar Nusantaralı âlimleri tefsir bilimine yöneltmiştir.

Endonezya’da Endonezce olarak ciddi bir tefsir külliyatının oluşmasına zemin hazırlayan bu hareketlilik Malezya, Singapur, Brunei Dârusselâm gibi diğer Malay ülkelerini de etkisi altına almıştır. Ancak bu ülkelerde üretilen tefsir metinleri Endonezya ile mukayese edilmeyecek derece sınırlı ve sayılı kalmıştır. Özellikle Patani bölgesi siyasî entegrasyon ve kültürel asimilasyon gibi varoluşsal sorunlarla birlikte entelektüel zeminin geç dönemlere kadar tesis edilememesi, demografik açıdan Tayland gibi Budist bir ülkenin ve kültürün etkisinde kalması vb. faktörlerden dolayı tefsir çalışmaları konusunda ciddi bir mesafe kat edilememiştir. Bununla birlikte Tay dili ile birkaç tefsir çalışması yapılmış ve *fî Zilâli’l-Kur’ân* ve *Tefhîmu’l-Kur’ân* gibi Arapça-Urduca yazılan tefsir kaynakları Tay diline tercüme edilmeye çalışılmıştır.

Dikkat çeken bir diğer husus ise Tayland’da (Patani’de) Malayca tefsir çalışmalarının Tayca tefsir çalışmalarına nispeten daha az olmasıdır. Nik Hasan bin Nik Mahmud gibi isimler Tayca ile birlikte Malayca tefsir çalışmalarına yönelmişlerdir. Ancak bu konuda Japakiya’nın 1979 yılından beri *Tafsir al-Zikr* daha sonra *Tafsir al-Bayan* olarak isimlendirdiği tefsir projesi şu ana kadar Patani’de yazılan en ciddi tefsir metinleri olarak görülmektedir. Buna rağmen tespit edildiği kadarı ile Patani’de henüz tamamlanmış Malayca bir tefsir çalışması mevcut değildir. Bu açıdan Japakiya’nın bu tefsir projesini tamamlaması hâlinde Patani’deki tefsir çalışmaları alanına önemli bir katkı sağlayacağı aşikârdır.

<sup>70</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Mulk*, 10–11.

<sup>71</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Muminun*, 14.

<sup>72</sup> el-Mü’minûn 23/52.

<sup>73</sup> Japakiya, *al-Bayan al-Muminun*, 31.

## Kaynakça | References

- Abdullah, Mustaffa. *Khazanah Tafsir di Nusantara*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya, 2011.
- Ahmad, Muhammad Ariff (ed.). *Pertumbuhan dan Perkembangan Bahasa Melayu*, 1992.
- Edîb, Nik Muhammed. *Rahsia Mengadap Tuhan*. Malezya: Kota Bharu, 1983.
- Göksoy, İsmail Hakki, "Tayland". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40 Cilt. İstanbul: İSAM, 2011.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik". *Suhuf* 9/1 (2016), 141–168.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 4. Basim, 2001.
- Hasbi ash-Shiddiegy, Teungku Muhammad. *Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000.
- Hassan, Ahmad Bandung. *Al-Furqan Tafsir Qur'an*. Surabaya: Penerbit Al-Ikhwan, 1956.
- Ichwan, Moch Nur. "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeresan dan Kematian". *Visi Islam* 1/1 (2002), 13–29.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Waaqiah*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1416/1995.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah Yasin*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1417/1996.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Muminun*. Majlis al-Ilmi. Tayland, 1419/1998.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Alaq dan al-Qadr*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1420/1999.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Jin*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1420/1999.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Mulk*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1420/1999.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Hadid*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1421/2000.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah at-Taghabun*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1421/2000.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah at-Tahrim*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1421/2000.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah at-Talaq*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1421/2000.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah at-Tiin*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1421/2000.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Hashr*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1422/2001.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah ar-Rum*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1422/2001.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Ahzab*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1423/2002.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Ikhlâs al-Falaq dan al-Nas*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1423/2002.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Maarij*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1423/2002.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Bayyinah dan az-Zalzalâh*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1424/2003.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Baqarat*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1430/2009.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah an-Nahl*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1430/2009.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Pedoman Halaqah al-Quran*. Tayland: Fatoni University, 1435/2014.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Furqan*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1436/2014.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah al-Fath*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1440/2019.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah ash-Shu'ara*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1440/2018.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *Tafsir al-Bayan Surah Yusuf*. Tayland: Majlis al-Ilmi, 1442/2021.
- Japakiya, Ismail Lutfi. *İhtilâfu'd-dâreyn ve eseruhu fî ahkâmî'l-munekâhât ve'l-muâmelât*. Mısır: Dârusselâm, 2. Basım, 1998.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. *Warisan Islam Nusantara: Tafsir Al-Quran Carakan dan Narasi Reformisme*. Semarang: ELSA Press, 2020.
- Kiptiyah, Siti Mariatul. "Tradisi Penulisan Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa". *Jurnal Lektur Keagamaan* 15/2 (2917), 420–445.

- Muhammed Nûr, Dato Hacı. *Ramuan Rapi dan Erti Surah al-Kahfi*. Malezya: Dar Al-Naim, 2. Basım, 2015.
- Riddell, Peter G. "Earliest Quranic Exegetic Activity in the Malay Speaking States". *Archipel* 38 (1989), 107–124.
- Riddell, Peter G. "Camb. MS Or. li. 6.45: The Oldest Surviving Qur'anic Commentary from Southeast Asia". *Journal of Qur'anic Studies* 16/1 (2014), 120–139.
- Saïd, Hacı Muhammed. *Tefsiru nûri'l-ihsân*. Patani/Tayland: Matbaatu İbn Helâbî, 1391.
- Salaeh, Rorsuedee – Suliaman, Ishak (ed.). *Dr. Ismail Lutfi: Peranannya dalam Penulisan Tafsir Qur'an di Selatan Thailand*. Universiti Malaya, 2011.
- Sinkilî, Abdürraûf Fansurî. *Tercümânu'l-müstefîd*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el- Halebî, 4. Basım, 1370/1951.
- Sornsawan, Kassamara. *Tayland'da İslâm Din Eğitimi Devlet ve Özel Okullarının Gelişme ve Problemleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Suaedy, Ahmad. *Dinamika Minoritas Muslim Mencari Jalan Damai: Peran Civil Society Muslim di Thailand Selatan dan Filipina Selatan*. Cakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan, 2012.
- Süyûtî, Abdurrahman Celâleddîn. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyye, 1974.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasının İlk Mutasavvıf Şairi Hamza Fansûrî'nin İkan Tunggal Şiiri Bağlamında Vahdet-i Vücûd Anlayışı". *İslam Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2021), 267–290.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti". *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Reformist Bir Hareket Olarak Kaum Muda: Endonezya ve Malezya Örneği". *Tetkik* 2 (2022), 337–379.
- Tuncer, Eyyüp. *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Yunil Khairi, Yunil Amri. *Jatuhnya Kerajaan Patani dan Dampak Perubahan pada Kehidupan Masyarakat Melayu Patani*. Aceh: Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, Skripsi, 2017.
- Yunus, Mahmud. *Tafsir Al-Quran Karim*. Malezya: Klang Book Centre, 7. Basım, 2003.
- Zerkeşî, Burhânuddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Dâru İhyâi'l-Kutub, 1957.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016.





# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 241-257

## Kur'an'da Kelime Kavramı The Concept of Word in The Quran

**Yahya KARATAŞ**  
Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı  
Dr., Directorate of Religious Affairs, Elazığ/Türkiye

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Karataş, Yahya. "Kur'an'da Kelime Kavramı". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 241-257.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1160074

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yahya Karataş).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### The Concept of Word in The Quran

**Abstract:** The Qur'an is a divine revelation with an addressing style based on the communication language used by the society to which it was revealed. Therefore, the first addressees of the Qur'an mostly understood the message of the revelation and what was meant to be conveyed. These first addressees, known for their interest in literature, noticed this *ijaz* aspect of the Qur'an from the beginning of the revelation. The Qur'an has many qualities. One of its most important features is that it uses a part of the concept to have different meanings depending on its place. One of them is the concept of "word". This concept, which is mentioned forty-six times in the Qur'an, sometimes has the same meaning, and sometimes it has different meanings with some suffixes. Some of the compositions in which this word is used in the Qur'an are: *kalimatu'l-fasl*, *el-kelimu't-tayyib*, *kalimatu'l-kufr*, *kalimatu'l-azap*, *kalitu'l-fasl*, *kalimatu't-taqwa*... This concept has gained different meanings in different parts of the Qur'an, both according to the context in which it is used and the meaning it expresses. As it can be understood from here, the Qur'an has interfered with the words and concepts used by the society to which it was sent from time to time and has been able to ascribe different meanings. In the final analysis, the concepts have taken on a different identity with the new meanings that the Qur'an has brought to them, and they have now been used based on that meaning.

**Keywords:** Quran, Word, Concept, Principle, Law.

### Kur'an'da Kelime Kavramı

**Öz:** Kur'an, indirildiği toplumun kullandığı iletişim dilini esas alan bir hitap tarzına sahip ilâhî vahiydir. Bu yüzden Kur'an'ın ilk muhatapları gelen vahyin mesajını, anlatılmak isteneni çoğunlukla anlamışlardır. Kur'an'ın bu *îcâz* yönünü edebiyata meraklarıyla bilinen bu ilk muhataplar vahyin başından itibaren fark etmişlerdir. Kur'an'ın birçok vasfı bulunmaktadır. Onun en önemli özelliklerinden biri bir kısım kavramı yerine göre farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmasıdır. "Kelime" kavramı da bu türden bir kavramdır. Kur'an'da toplam kırk altı kez geçen bu kavram bazen aynı anlamda, bazen de aldığı bazı eklerle beraber farklı anlamlara gelebilmiştir. Bu kelimenin Kur'an'da kullanıldığı terkiplerden bazıları ise şunlardır: *kelimetün tayyibetün*, *el-kelimu't-tayyib*, *kelimetullah*, *kelimetü'l-küfr*, *kelimetü'l-azap*, *kelimetü'l-fasl*, *kelimetü't-takva*... Bu kavram hem geçtiği bağlama göre hem de ifade ettiği manaya göre Kur'an'ın farklı yerlerinde farklı anlamlar kazanmıştır. Buradan da anlaşılacağı üzere Kur'an zaman zaman gönderildiği toplumun kullandığı kelime ve kavramlara müdahale etmiş ve farklı anlamlar yükleyebilmiştir. Son tahlilde kavramlar Kur'an'ın kendilerine kazandırdığı yeni anlamlarıyla farklı bir hüviyete bürünmüş ve o mana esas alınarak kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kelime, Kavram, İlke, Yasa.

**Extended Summary:** The Quran, which is the divine address that Allah sent to humanity as the last message, was sent primarily in the language that the society to which it was revealed spoke and communicated. This first society, who was the recipient of revelation, admired the concise language and style of the Qur'an, but secretly but openly. However, some people of the period, who had the mental world that was opposed to the Qur'an for various reasons, tried to find reasons for rejecting the invitation of revelation by deliberately infecting the aspects they admired with slander and slander. A few of these excuses can be expressed as follows: "If the Qur'an was sent down to the notables of two different cities", "Muhammad took what he read to us because this is the Qur'an", "If this Qur'an is a book sent from Allah, then Allah Let it rain stones on us, or let the constant torment come and find us."

The Qur'an also challenged this society, which was the first addressee of the revelation and also harbored a relentless hostility to the divine revelation (*tahaddi*). This challenge was put on their

faces as a truth by stating that they could not bring the like of even the smallest verse of the Qur'an in which they would reveal their weakness with a different content at different times. This divine challenge, which is put forward so that they can bring the like of it, if they can, the like of ten chapters, one chapter, or one verse of it, stands in front of humanity as a very important truth of history in terms of revealing their helplessness on the one hand and the i'jaz aspect of the Qur'an on the other.

One of the most important linguistic features of the Qur'an is that it attributes meaning to concepts with its own methods. The Arab society, which was the first addressee of the revelation, which used the language of the Qur'an and understood it very well when it was read, also witnessed that the Qur'an sometimes used concepts with the same expression in different contexts and meaning integrity. Later, with the formation of sciences, the science of wujûh and nazâir, which is one of the important titles of the field of tafsir, was presented to the attention of science aspirants as a field that specifically deals with the different meanings of these concepts. Because the Qur'an is an extraordinary book that sometimes uses words with the meaning that the society uses in its own sociological circulation, and sometimes adds meanings according to its own internal order. Due to the fact that it is the product of divine revelation, in the context called siyak and sibâk, semantic expansion or contraction or attribution of a special meaning has been possible from time to time in terms of concepts. One of the concepts of the Qur'an that this scientific branch covers in its books and pages is the concept of "word".

The concept of "word" has been used in forty-six different places in the Qur'an in a way that can have many different meanings. Scholars who have dealt with the issue linguistically have determined that this concept is generally used in the Qur'an as a phrase and in composition. When evaluated from another aspect, the concept of "word" has never been used in a singular form, with a letter-i description at the beginning. But its plural forms could be used alone at the beginning as a letter-i description and in different places. Again, the areas in which they are used in similar meanings in terms of the places they are mentioned in the Qur'an, and the meanings given specifically by considering the context form the general backbone of our study. When appropriate, all of them have been included in the relevant titles, benefiting from the comments of some of the commentators from the past to the present.

Concepts, where they are used from their root meanings, are the most important communication tools that contribute to the way societies express themselves. Since these root meanings gain additional importance when it comes to divine revelation, the question of what meaning does the Qur'an give in this case begins to gain more importance. Therefore, the determination of the meanings of the concept of "word" also requires reading the Qur'an holistically, as in many other issues. Applications reflecting the views of scholars from different periods and different views in the relevant parts of the study aim to contribute to a better understanding of this subject. While the Qur'an gives the concept of "word" the meaning of "word of tawhid" in some places, the prominent element in these verses is to remind that one of the most important goals of the believers, who are expected to be the indomitable defenders of the divine cause, is to always strive to keep this word of tawhid exalted on earth. In other places, it is used as an adjective that comes before the expression "word" and the attention of those who read it as "good word" or "bad word" has been drawn.

According to the places where the concept of "word" is used in the forms in which it comes as "kelimetullah" in the sense of supreme and eternal principle; "The word of Allah is complete", "The word of Allah is exalted", "The word of Allah is His help and judgment", "There is no change in the word of Allah", "The word of Allah is the Prophet. It is used in a way that can mean different things from each other, such as "Isa". Apart from this, divine laws draw attention as one of the usage areas of this concept in the Qur'an. The divine books are expressed in the forms of the concept of "word" in

some verses of the Qur'an. The expression, which means "commands of Allah", has also found a correspondence with this concept. It is a frequently encountered situation that the Qur'an uses the concept of "word" as the equivalent of "word".

As it can be understood from all these shared statements, the Qur'an, which is the divine word, is a miraculous book that appeals to all times. This miraculous being also includes ijaz, that is, being concise at the level of a masterpiece. Its freshness that defies centuries and its language and style aspects that bring its opponents to their knees not only ensure that the Qur'an is timeless, it also reminds its readers of the fact that a special effort is made to understand its unique features. Based on the concept of "word", which is the subject of our study, we tried to reveal this aspect of the Qur'an once again, as well as to understand and remind once again the real meaning or meanings of a concept, the truth revealed by Allah, who is also the owner of the word.

### Giriş

Bu çalışmamızda Kur'an'da farklı manalarla ifade edilen "Kelime" sözcüğünün anlamları üzerinde duracağız. Bilindiği gibi farklı anlamlara gelebilen kelimelere "zû vücûh" kelimeler denmektedir. Bir kelimenin birçok anlamından birinin farklı yerlerde aynı anlamda kullanılmasına ise "en-Nezâir" denmiştir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'da aynı lafzın farklı yerlerde değişik mânalarda kullanılmasına vücûh, bir lafzın anlamlarından sadece birinin başka âyetlerde tekrarlanmasına nezâir denmektedir.<sup>1</sup>

Kur'an ilimleri sahasında ayrı bir yeri olan "el-Eşbah ve'n-Nezâir" ilmi bu türden kelimeleri konu edinmiştir. Birbirinden farklı anlamlara gelebilen bu gibi kelimelerin bilinmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü bir kelimenin sadece bir manası bilinir ve o kelimenin geçtiği her yerde, tek mana üzerinden konu ya da bağlam anlaşılmaya çalışılırsa ciddi hatalara sebebiyet verilmiş olur. Dolayısıyla Kur'an'ın zengin anlam dünyasından istifade etmenin en önemli yollarından biri de farklı manalara gelebilen bu kavramları tanımak ve her defasında ilgili inceliği yakalamaya çalışmak olmalıdır.<sup>2</sup>

Çalışmamıza konu olan "kelime" kavramının sözlük ve terim anlamlarını vermeden önce bir genel giriş mahiyetinde kavrama hem kök anlamı hem de Kur'an'da geçtiği yerlerle ilgili bakışı özetlemekte fayda görmekteyiz. Kök manası itibarıyla "yara" ile bağlantısı olan bu kavram, dilimizde de bazen "dil yarası" şeklinde mecazen bir karşılığını bulmuştur. Harflerin oluşturduğu bazen konuşarak bazen de yazarak cümleleri oluşturan kelime, tedavi de edebilir ama aynı zamanda yaralaya da bilir. Kur'an, Allah'ın bir beşer ile iletişim kurmasını "kelime" kavramı üzerinden işlerken bu ifadenin farklı yansımalarını da böylece işaret etmiştir.<sup>3</sup> Bir yaklaşıma göre Kur'an'da bu kavram üç farklı yön ile bulunmaktadır:

1. Haber manasına gelen durumlar. Örneğin; "*İnsanlar sadece bir tek ümmetti, sonradan ayrılığa düştüler. Eğer (azabın ertelenmesi ile ilgili) Rabbinden bir söz (ezeli bir takdir) geçmemiş olsaydı, ayrılığa düştükleri konuda hemen aralarında hüküm verilirdi (Derhal azap iner ve işleri bitirilirdi.)*"<sup>4</sup> âyetinde olduğu gibi önceki ümmet ve topluluklar ile ilgili verilen bilgi/haber sadedinde bu kavram kullanılmıştır. Böylece Allah'ın bir mühlet verdiği ama asla ihmal etmediği gerçeğine bir kez daha dikkatler

<sup>1</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegâni, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Hasan Ebü'l-Azm ez-Zeftî), Kahire 1412/1992, I, 68-70; Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kur'ân Minme'stebehet esmâ'ühû ve taşarrâfet me'ânih* (nşr. Hind Şelebi), Tunus 1400/1980, s. 207-208, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 10-42.

<sup>2</sup> Mustafa Karagöz, "*Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci*", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (ed. Bilal Gökür v.dğr.), İstanbul 2009, s. 441-475.

<sup>3</sup> Şûrâ, 42/51.

<sup>4</sup> Yûnus, 10/19.

çekilmiştir.<sup>5</sup> Bu anlama çok yakın ve yine “kelime” kavramıyla ifade edilen aynı hakikat başka bir âyette şöyle ifade edilmiştir: “*Onlar, kendilerine bilgi geldikten sonra, aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler. Eğer (azabın) belli bir süreye kadar (ertelenmesi ile ilgili olarak) Rabbinden bir söz geçmiş olmasaydı, aralarında hemen hüküm verilirdi. Onlardan sonra Kitab’a mirasçı kılınanlar da onun hakkında derin bir şüphe içindedirler.*”<sup>6</sup>

2. Allah’ın kudretinin vüsati, verdiği nimetlerin sınırsızlığı anlamıyla beraber cehennem ehli için de verdiği sözden asla dönmeyeceğini ifade etme sadedinde “kelime” kavramı kullanılmaktadır. Bu bağlamda her iki duruma örnek olarak verilebilecek âyetler şunlardır:

“*De ki: “Rabbimin sözlerini yazmak için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave etsek (denizlere deniz katsak); Rabbimin sözleri tükenmeden önce denizler tükenirdi.”*<sup>7</sup> Bu âyetteki “sözler” diye meâli verilen ifade âyetin lafzında “kelime” olarak geçmektedir.

“*Rabbinin kelimesi (Kur’an) doğruluk ve adalet bakımından tamdır. Onun kelimelerini değiştirebilecek yoktur. O, hakkıyla iştir, hakkıyla bilendir.*”<sup>8</sup> Bu âyette ve buna benzer ifadelerle başka sûrelerde geçen âyetlerde “kelime” kavramı Allah’ın vadinden dönmeyeceği, kâfirlerin kendilerine haber verilen acı son ile mutlaka karşılaşacaklarına dair mesajlar ihtiva etmektedir.<sup>9</sup>

3. Allah’ın emri (işi) manasında bu kavramın Kur’an’daki kullanımı bazı âyetlerde geçmektedir. Hz. Meryem’in Hz. İsa’yı dünyaya getirmesini ifade eden ayetlerin birinde Allah, “*Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, “(Allah) üçtür” demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. Vekil olarak Allah yeter.*”<sup>10</sup> buyurarak, Hz. İsa’nın doğumunun olağanüstü bir işi (emri) olduğunu “kelime” kavramıyla belirtmiştir. Bu durum Allah’ın “Ol der, oluverir” şeklinde ifadesini bulan işlerinden bir iş olarak nazara verilmiştir. Buradaki olağanüstülük sebep-sonuç ilişkilerinde Allah’ın dilemesine bağlı olarak zaman zaman değişikliğe gitmesiyle alakalıdır, fevkalâdelik de buradadır. Allah sebebe ihtiyaç duymayandır, müstağni olandır.<sup>11</sup>

“Kelime” kavramı Kur’an’da toplam kırk altı farklı bağlamda geçmektedir. Bunlardan yirmi sekizi: “kelimetün” şeklinde tekil, on sekizi de çoğuldur. Çoğul olanların on dört tanesi “kelimât”, dördü de “kelim” şeklinde geçmektedir.

Ayrıca, bu kavramın Kur’an’da, “el-kelime” şeklinde harf-i tarifli olarak tek başına kullanıldığı görülmemekle birlikte, çoğulları olan: “el-kelimât” ve “el-kelim” hallerinin marife olarak tek başına kullanıldığı görülmektedir. Bu kavram Kur’an’da daha ziyade bir terkip içinde geçmektedir. Bu terkipler de ya bir isim tamlaması ya da bir sıfat tamlaması şeklinde geçmektedir.

<sup>5</sup> Ebû Hilâl el-Hasan İbn Abdillâh İbn Sehl İbn Said İbn Yahya İbn Mihran el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, (thk. Muhammed Osman), Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, 2007, I, 420.

<sup>6</sup> Şûrâ, 42/14.

<sup>7</sup> Kehf, 18/109.

<sup>8</sup> En’âm, 6/115.

<sup>9</sup> Ebû Hilâl el-Hasan İbn Abdillâh İbn Sehl İbn Said İbn Yahya İbn Mihran el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, (thk. Muhammed Osman), Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, 2007, I, 421.

<sup>10</sup> Nisâ, 4/171.

<sup>11</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, I, 421.

Farklı anlamlarının olması hasebiyle “kelime” kavramının tüm bu manalarının tespiti ve Kur’an’daki kullanımları araştırmamızın temelini oluşturmaktadır. Ayrıca “kelime” kavramının geçtiği ayetlerin konularına göre akışı içerisinde müfessirlerin yaptığı yorumlar yeri geldikçe zikredilecektir.

Çalışmanın ilk kısmında kelime kavramının lügat manaları üzerinde durulmuştur. Sonrasında ise “kelime” sözcüğünün Kur’an’daki farklı manalarını müfessirlerin görüşleri ışığında nakledilmeye çalışılmıştır. Araştırmanın sınırları da göz önüne alınarak bu farklı anlamlar belli bir sistem içerisinde düzenlenerek açıklanmaya çalışılmıştır.

## 1. Kelime (كلمة) Kavramının Sözlük ve Terim Anlamları

Kelime sözcüğü lügatte yaralamak anlamına gelmektedir, “el- kelmu” “yara” demektir. “Meklüm” ve “kelim” de yaralı demek olup çoğulu, “kelmâ”dır.<sup>12</sup> Bu tür bir kullanımı bir hadiste şu şekilde görmekteyiz: “Şüphesiz ki biz hastalara bakar yaralıları tedavi ederiz.” Burada “yaralıları” sözcüğü “kelmâ” olarak geçmiştir.<sup>13</sup> Ayrıca “klm” kök ifadesi, iki ayrı duyu azasından biri ile idrak edilen etkiyi açıklamaktadır. Bunlarla beraber “kelâm” sözcüğü, duyma duygusu, “kelm” sözcüğü ise görme duygusu ile idrak edilendir.<sup>14</sup> Bunlar, kelime sözcüğünün kök manalarıdır.

Kelime bir anlam ifade eden tek bir lafız ve söz demektir. Ama bu, sözün mutlaka dilden dökülmesini gerektirmez. Yani “kelime”; duruma göre isim, fiil, harf olabilir. Nahivcilerin istilâhında ise kelime, müfred mana için konulmuş bir lafızdır.<sup>15</sup> Bu kavram Arapça ’da farklı bâblarda farklı anlamlara gelmektedir. “Yara, konuşmak, kendisiyle bir düşünceyi ve meramı ifade etmek, ayrılıktan sonra karşılaşılıp konuşmak” bu farklı anlamlardan bir kaçıdır. Şiir dilinde ve hitabette ifade biçimini sağlayan en önemli vasıttır. Kavramın bir veçhesi de Allah’ın sıfatları başta olmak üzere mebd’ meâd bilgilerini de muhtevi ilim manasına “Kelâm” ifadesiyle karşılığını bulmuştur. Bu bağlamda Kelâm ilmine vâkıf insana mütekellim denmektedir.<sup>16</sup>

Mecazi olarak bir konuşmanın bütününe birden de “kelime” denmiştir. Kelimenin çoğulu “kelim”dir ve bu kelime hem müennes ve hem de müzekker için kullanılabilir. Başka bir çoğulu da “kelimât”tır. Bunlarla beraber ayrıca, “kelime” kavramı; ad, eylem, harf vb. tek bir lafız için kullanıldığı gibi, kendi başına bir manayı ifade eden söz için de bu kavram zaman zaman kullanılmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında “kelime” sözcüğü bazen de “cümle” ifadesinin karşılığı olarak ifadesini bulmaktadır.<sup>17</sup>

## 2. Kelime Kavramının Kur’an’daki Anlamları

Kelime sözcüğü Kur’an’da toplam kırk altı kere geçmektedir. Bunların yirmi sekizi; “kelimetün” şeklinde müfret, on sekizi de çoğuldur. Çoğul olanların da on dördü “kelimât” dördü de “kelim ” şeklinde kullanıldığına daha önce değinmiştik.<sup>18</sup> Buna göre, bu kavram Kur’an’da isim

<sup>12</sup> İbn Fâris, Ahmed İbn Fâris İbn Zekeriyâ el-Kazvîni el-Râzî, *Mücmelü’l-Lügât*, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan) Beyrut, Müessesetür’Risâle, 1986, II, 769.

<sup>13</sup> Ebû’l-Fazl Muhammed b Mukerrem b Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*. (Beyrut: Daru’s Sadr, 1956), 12/522-525; Ebû’l-Kasım Hüseyin bin Muhammed Râgıb el-İsfehânî, el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân, mhk. Safvan Adnan Dâvûdî, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1992), s. 722.

<sup>14</sup> Muhammed Çelik, *Kur’ân Kur’ân’ı Tanımlıyor*. (İst.: Şûle Yayınları, 1999), 29; Mahmut Rifat Kademoğlu, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2000), 117; Hüseyin Ece, *İslâm’ın Temel Kavramları*. (İst.: Beyan Yay., 2000), 76.

<sup>15</sup> Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medîni, *el-Mecmû’u’l-muğîs fî garîbeyi’l-Kur’ân ve’l-hadîs*, (thk. Abdülkerim el-Azbâvî), Câmiâtü Ummi’l-Kurâ, Mekke, 1986, III, 71; Mahmud Hüsnî Muğâlese, *Nahvu’s-Şâfi* (Amman: Daru’l Beşîr, 1991), 1/13.

<sup>16</sup> Ma’luf, Luvis b. Nikola el-Ma’luf el-Yesuî. *el-Müncid fî’l-Jugâ ve’l-a’lam*, Beyrût: Dârü’l-Meşrik, 1973, 695.

<sup>17</sup> İmâduddin İsmail b Ömer İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*. (Beyrut, 1969), 1/371.

<sup>18</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemu’l-Müfahres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerim*, Darü’l-Hadîs, Kahire, 2001, 722-723.

tamlaması, sıfat tamlaması, tekil, çoğul, çoğulları söz konusu olduğunda harf-i tarifli (marife) olarak bulunma gibi farklı kullanım kalıpları içinde yer almaktadır.<sup>19</sup>

## 2.1. Kelime-i Tevhid

Kur'an'da, "kelime" ifadesinin geçtiği bazı yerlerde mana, çoğunlukla kelime-i tevhid olarak anlaşılmıştır. Örneğin;

إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّعْلَى وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Siz peygambere yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına "Tasalanma! Allah bizimle beraberdir" diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi. Allah'ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir."<sup>20</sup>

Hicret sırasında bir mağaraya sığınan Hz. Peygamber ile hicret arkadaşı Hz. Ebubekir'in morallerini güçlendirmek için nazil olan bu ayette Yüce Allah, kâfirlerin davasının hüsranlı neticeleneceğini, kelime-i tevhid davasının (Allah'ın sözü, dini) ise galip geleceğini haber vermektedir. Hicrî ilk dönemlerden itibaren birçok müfessir âyeti bu bağlamda ele alıp yorumlamıştır.<sup>21</sup>

Tüm bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in müşriklerin envâf daraltmalarına ve işkencelerine karşı onların elinden kurtulması yolculuğu olan ve bu bağlamda yeni bir başlangıç olan hicret esnasında hususi bir yardıma mazhar olması bu ayetteki "kelime" kavramının kelime-i tevhid olarak anlaşılmasını sağlamıştır şeklinde görüş bildiren müfessirler de bulunmaktadır. Yani yüce olan İslâm davasıdır, Hz. Peygamber de bu davayı âlî tutmak çabasıdadır. Böylece Allah'ın nusret eli daima Peygamber'in etrafında olmuştur.<sup>22</sup>

Bazen hadislerde de bu anlamdaki kullanıma rastlanılmaktadır. Örneğin; Ebû Musa el-Eş'ârî'den rivayetle Peygamber'e kahramanlık, riya ve taassup için savaşımlardan hangisinin Allah yolunda olduğu sorulunca Hz. Peygamber şu cevabı vermiştir: "Kim Allah'ın kelimesi (kelime-i tevhid) üstün olsun diye savaşırsa o, Allah yolundadır."<sup>23</sup>

Kavramın kelime-i tevhid olarak anlaşıldığı bir başka ayet de şudur: "Allah'ın nasıl bir örnek verdiğini görmedin mi: İyi bir sözü (ifadeyi), kökü (yerde) sabit, dalları yüksekte olan güzel bir ağaca (benzetti)."<sup>24</sup>

Ayette geçen "iyi söz" (kelime-i tayyibe) den murat, tefsir âlimlerinin çoğuna göre kelime-i tevhiddir. Aynı ayette geçen "güzel ağaç" (şecere-i tayyibe) tan maksat ise mü'mindir. Kelime-i tayyibenin kökleri mü'minin kalbinde var olup, kendisinin işlediği güzel amellerde o kelime sayesinde yücelere ulaşmaktadır.<sup>25</sup> Bu manayı destekleyen bir başka Kur'an ayeti de şudur: "Her kim

<sup>19</sup> Mevlüt Güngör, *Kur'an Araştırmaları-II*. (İst.: Kur'an Kitaplığı, 1996), 132. Bu konuda farklı bir bakış açısını görmek için bkz. Ali, Durusoy, *Kur'an-ı Kerim'de Geçen 'Kelime' Lafzına Dair Bazı İncelemeler*, Dini ve Felsefi Metinler: Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, 2012, cilt: II, s. 817-822.

<sup>20</sup> Tevbe, 9/40.

<sup>21</sup> İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'ân*. (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1995), 6/177; Hüseyin Muhammed Mahluf, *Kelimatü'l Kur'ân Et-Tefsîr Ve'l-Beyân* (Kahire, 1963), 173; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hâk Dini Kur'ân Dili*. (İst.: Azim Yay., 1995), 4/246; Zühaylî, *Tefsiru'l- Münîr* (Beyrut: Dârü'l Fikr, 1998), 10/219; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü'l-Tefâsîr* (Beyrut: Darü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1994), 1/536.

<sup>22</sup> Nâsirüddîn Ebi Said Abdullah İbn Ömer İbn Muhammed Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil*, (thk. Mahmûd Abdulkadir el-Arnâvut), Dâr Sâder, Beyrut, 2001, I, 407.

<sup>23</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (nşr. Muhammed Zühbeyr b. Nasr ), Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001)."Cihad", 15.

<sup>24</sup> İbrâhîm 14/24

<sup>25</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-Kurtûbî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2006), 9/359; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/296; Zühaylî, *Tefsirü'l- Münîr*, 13/242; Celaleddin Abdurrahman b Ebi Bekir Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*. (İst.: Pamuk Yay.), 235; Ömer Nasuhî Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*.

şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir. Güzel sözler ancak O'na yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir."<sup>26</sup> Ancak şecere-i tayyibe'ye, hurma ağacı<sup>27</sup> diyen müfessirler olduğu gibi, bunların dışında ayete farklı yorum getiren tefsirciler de bulunmaktadır. Haddi zatında iyi olan, güzelliğe sevk eden her bir sözün meyve veren ağaç gibi yararlı olacağından hareketle insanın salih davranışlar sergilemesinin belli bir vaktinin olamayacağı, tam aksine bu davranışları sergilemede devamlılığın esas olduğu gerçeğine dikkatler çekilerek âyet bu yönleriyle de yorumlanmıştır.<sup>28</sup>

Bunun dışında kelime sözcüğünün kelime-i tevhid olarak anlaşıldığı ayetlere iki örnek daha verilebilir:

إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى وَكَانُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا

"İnkâr edenler, gönüllerindeki cahiliyye çağının asabiyet ateşini alevlendirdiklerinde, Allah, Peygamberine ve inananlara huzur verdi; onların takva sözünü tutmalarını sağladı. Onlar, bu söze layık ve ehil kimselerdi. Allah her şeyi bilmektedir."<sup>29</sup> Bu ayetteki "kelime" kavramı tevhid kelimesi olarak anlaşılabilir. Çünkü bu bağlamda takva insanın ahbine bağlılığını ve sadakatini gösteren önemli bir ölçüt olarak değerlendirilmiştir. Kelime kavramının takva ile ilintilenmesi takvanın vesilesi olmasındandır.<sup>30</sup>

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعُولُوا أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

"Resulüm de ki: "Ey Kitap ehli! Ancak Allah'a kulluk etmek, Allah'a bir şeyi eş koşmamak, O'nu bırakıp birbirimizi rab olarak benimsememek üzere, bizimle sizin aranızda müşterek bir söze gelin". Eğer yüz çevirirlerse: "Bizim müslüman olduğumuza şahid olun" deyin."<sup>31</sup> Bu ayette Ehl-i Kitab'a "gelin aramızda ortak bir söz etrafında birleşelim" şeklindeki ifadeyi Tâhâ Sûresi ayetinde geçen "Öyle ise, muhakkak surette biz de sana, aynen onun gibi bir büyü getireceğiz. Şimdi sen, seninle bizim aramızda ne senin ne de bizim muhalefet etmeyeceğimiz uygun bir yerde buluşma zamanı ayarla."<sup>32</sup> Ayetiyle bağlantılı olarak her iki kesimin itiraz edemeyecekleri bir "ortak" nokta olarak anlayan âlimler de olmuştur. Bu ortak nokta haddi zatında kelime-i tevhid olarak ifadesini bulmuştur.<sup>33</sup>

Âyetlerde geçen "كَلِمَةَ التَّقْوَى" ve "تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ" ifadelerinden anlaşılan mananın kelime-i tevhid olduğu farklı tefsir âlimlerince de açıklanmıştır.<sup>34</sup>

## 2.2. Kötü Söz (Şirk)

(İst.: Bilmen Yay., 1964), 4/1690; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İst.: Anadolu Yay., 1990), 6/3150; Saîd Havva, *el-Esas fi't-Tefsir*: (İst.: Şamil Yay., 1993), 7/391; Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/96; H. Hüseyin Özkazancıgil, *Kur'an Kelimeleri Sözlüğü*. (Ankara: Birleşik Dağıtım), 118.

<sup>26</sup> Fâtır, 35/10.

<sup>27</sup> Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 235; Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l Beyân fi Tefsiri'l Kur'an* (İst.: Üçdal Neşr., 1968), 4/2697; Zuhaylî, *Tefsiru'l- Münîr*, 13/243.

<sup>28</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. (İst.: Yeni Ufuklar Neşr., 1992), 5/24-25; Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim'de Salah Meselesi*. (Ankara: DİB, 1992), 72.

<sup>29</sup> Fetih 48/26

<sup>30</sup> Ebu'l Kâsım Mahmûd İbn Amr İbn Ahmed, *ez-Zemahşerî, Keşşâf*, (tashih. Muhammed Abdüsselâm,) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1990, IV, 344.

<sup>31</sup> Âl-i İmrân 3/64

<sup>32</sup> Tâhâ, 20/85.

<sup>33</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ İbn Ziyâd Abdullah İbn Manzûr ed-Deylemî el Ferrâ, *Meânî'l-Kur'an*, (thk. Ahmed Yusuf Necâti) Dâru'l-Mısriyye, Mısır, trs, I, 220.

<sup>34</sup> Ebu'l Haccac Mücâhid, *Tefsiru Mücâhid*, (thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nil), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, Mısır, 1989, I, 608; Sabûnî, *Safvet*, 3/226; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/387; Özkazancıgil, *Kur'an Kelimeleri Sözlüğü*, 267; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı* (İst.: İşaret Yayınları, 1999), 1/102; H. Mehmet Soysaldı, *Kur'an'da Kavram Araştırmaları* (Elâzığ: Yılmaz Ofset, 1998), 153.



Kötü söz (şirk) manasında kullanılan “kelime” kavramı Kur’an’da şöyle geçmektedir:

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ

“Kötü sözün misali de kökü yerden sökülmiş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır.”<sup>35</sup>

Bu ayette geçen “kötü söz” çoğu müfessir tarafından “şirk, küfür ve dalalet şeklinde yorumlanmıştır.<sup>36</sup> Bu bağlamda ayette bahsedilen “ağacın yerden sökülmesi” ile de bir kararının olmaması, köklerinin yerin derinliklerine salınır bir vaziyette olmayıp yıkıldı yıkılacak bir kopukluk durumunda kaldığı şeklinde yorumlayan âlimler de olmuştur.<sup>37</sup>

Bir önceki maddede açıklamaya çalıştığımız kelime-i tevhid ilkesinde, Allah, tevhidi mü’minin kalbine kök salıp ondan meydana gelen amelleri semavâta yükselten yüce bir prensip olarak tasvir etmiştir. Bu ayette de kelime-i habîsenin, yani şirk ilkesinin müşrik kişinin kalbine yerleştiğine; ama kötü bir ağaç durumunda olan müşrikin Allah-u Teâlâ ile irtibatını kesmesi sebebiyle sabitkadem durma imkânı olmadığına her an yıkılıp devrilebileceğine işaret etmiştir.<sup>38</sup>

Kötü söz, yani batıl söz, ayette belirtildiği gibi tıpkı görüntüsü iyi olmayan, meyve vermeyen ağaç gibidir. Kökleri üzerine yükselir, dalları budakları olur. Bundan dolayı, yani bu görüntüsünden ötürü insanların bir kısmı onu, bereketli herhangi başka ağaçtan daha cüsseli, daha kuvvetli olduğunu düşünebilirler. Ayrıca bu ağaç görüntü itibarıyla toprağın üst kısmındadır. Fakat onun bu ihtişamlı hali kısa sürelidir, sonra bir anda devrilip düşecektir. Herhangi bir sağlam durumu ve etkili bir devamlılığı olmayacaktır.<sup>39</sup>

Şirkin temelinde, heva ve hevese uyma ve nefsin tutkularına kul olan insanların Tevhid’e başkaldırması yatar. Bütün müşrik toplumlar, çoğunlukla ahlakî erozyona uğramış, arzularının ve tutkularının peşinde, zulüm ve fesat içinde yaşayan milletler olarak görülmektedirler. İşte Allah-u Teâlâ müşrikleri, kâfirleri kötü bir ağaca benzeterek burada dikkatleri çeken bir teşbih yapmıştır.

Bu konudaki bir diğer âyetin muhtevasını burada tekrar hatırlamakta fayda bulunmaktadır:

Daha önce geçtiği gibi hicret esnasında bir mağarada gizlenen Hz. Peygamberle Hz. Ebubekir’e ölümle karşı karşıya iken İslam dininin (Hakkın) istikbali hakkında Allah, onları ve tüm Müslümanları müjdeleyerek inananların tevhid kelimesiyle yüceleceğini belirtmiştir. İnanmayanların şirk dayanan ilkelerini ise alçak kılıp zelim edeceğini, onların düzenlerinin gelip-geçici; asıl kalıcı ve doğru yolun kendi yolu olduğunu “*inkârcıların sözünü değersiz hale getirdi*” ifadesiyle belirtmiştir.<sup>40</sup>

### 3. Yüce ve Ezeli Prensip (Kelimetullah)

Kur’an’da geçen “kelimetullah” sözcüğünün muhtelif manaları mevcuttur. Bunlardan anlam itibarıyla genel olarak aynı doğrultuda kullanılan terkipleri ele alarak açıklamaya çalışacağız.

#### 3.1. Allah’ın Kelimesi Eksiksizdir

“*Rasulüm, Rabbinin kelimesi (sözü), doğruluk ve adalet yönleriyle tamamlanmıştır. Allah’ın sözlerini değiştirecek kimse yoktur. O işitendir, bilendir.*”<sup>41</sup>

Allah’ın kelimesinin eksiksiz olması demek, Kur’an’ın bir ismi olan kelâmullah adıyla da anlaşılmaktadır. Bu ayetteki “kelime” sözcüğüne “Kur’an” manasını veren müfessirler buradaki bağlamı açıklarken Kitab’ın ihbârî (bilgiyle ilgili) ve inşâî (istek durumuyla ilgili) olmak üzere iki yönünü ihtiva eden Allah kelamı olduğunu, birisinde istenenin istikâmet, diğerinde ise adalet

<sup>35</sup> İbrâhîm 14/26

<sup>36</sup> Sabûnî, *Safvet*, 2/97; Zuhaylî, *Münîr*, 14/243-244; Özkazancıgil, *Kur’ân Kelimeleri Sözlüğü*, 118.

<sup>37</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer İbn el-Müsenâ, *Mecâzu’l-Kur’ân*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki), Mektebetü’l-Hancî, Kahire, 1381, I, 340.

<sup>38</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 2/297; Güngör, *Kur’ân Araştırmaları-II*, 140.

<sup>39</sup> Kutub, Seyyid, *Fî zilâli’l-Kurân*, Dâru’s-Şurûk, Kahire, 2003, 6/425.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 6/177.

<sup>41</sup> En’âm 6/115.

şeklinde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir.<sup>42</sup> Ayetteki “O’nun sözlerini değiştirecek kimse yoktur” ifadesinin Kur’an’ın muarızlarına meydan okumasının bir parçası olarak değerlendirenler de olmuştur. Şöyle ki; “Onlara âyetlerimiz açık açık okunduğu zaman (öldükten sonra) bize kavuşmayı beklemeyenler: Ya bundan başka bir Kur’an getir veya bunu değiştir! dediler. De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam. Çünkü Rabbime isyan edersem elbette büyük günün azabından korkarım.”<sup>43</sup> Ayetindeki Kur’an muarızlarının mevzubahis isteklerine bir red mahiyetinde cevap verilmiştir. Böylece Kur’an’ın ahkâmıyla, getirdiği diğer düstur ve prensiplerle herhangi bir değişikliğe konu olamayacağı açıkça belirtilmiştir.<sup>44</sup>

Bu hususta müfessir Elmalılı özetle şu açıklamaları yapmaktadır: Kur’an, haberleri ve sözleri ve vaat ettikleri bakımından tamamıyla doğrulardan oluşmaktadır, hakikatin kendisidir. Doğru olmayandan, şüphe barındıran her şeyden kesinlikle beridir. Kapsadığı hükümler ve kurallar bakımından da adaletin ta kendisidir. Allah’ın kelimelerini değiştirebilecek, onu tahrif edecek, ona karşı hâkimlik, başka bir ayarlama yapacak hiçbir kuvvet bulunmamaktadır. Herhangi bir kimse Allah’ın kelimelerini ortadan kaldırıp yerine daha adilini koyamaz, bir benzerini de asla getiremez. Binaenaleyh; O’nun sözünün, hükmünün, kitabının üzerine herhangi bir güç ve kuvvet bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

Böylece anlaşılmalıdır ki, ayette geçen “kelime” sözcüğü; Allah’ın mükâfat ve ceza olarak takdir ettiği/edeceği hususların tamamını kapsamaktadır. O’nun kelimelerinin ezelde gerçekleştiği, sonrasında da buna aykırı herhangi bir durumun gerçekleşmeyeceği de ayrıca anlaşılabilir hakikatler olarak dikkat çekmektedir.

### 3.2. Allah’ın Kelimesi Yücedir

Daha önce de geçen Tevbe sûresinin kırkıncı ayetinde yer alan “küfür” sözcüğünün şirk koşturmak, “kelimetullah” ifadesinin ise “La ilahe illallah” tevhid kelimesi olduğu açıklanmıştı. Allah küfür (şirk) kelimesini kahretmiş ve nihayetinde mağlup kılmış, işin sonunda ise yok etmiştir. Bu kelime, âlemlerin rabbinin birliği, dininin yüceliği anlamına gelmektedir. Onu muzaffer ve âlî kılmıştır. Çünkü Allah, mağlup edilmez, hata etmez, O’na karşı gelinmez, hükmettiğine, verdiği karara karşı durulmaz, kahrına uğrayan da kurtulmaz. İşte hakkın karşısında yer alan batıl da Allah tarafından en alçak kelime kılınarak kahredilip zelil kılınmıştır.<sup>46</sup>

Hz. Peygamber ile Hz. Ebubekir, hicret ederken müşriklerin tuzaklarından kurtulmak için bir mağaraya sığınmışlardı. Allah-u Teâlâ indirdiği bu ayetle hem rasulünün kalbini huzura kavuşturmuş hem de kendi hak davasının batıl davası karşısında üstünlüğünü belirterek kıyamete kadar geçerli olacak hükmünü bildirmiştir. Bu ayette bahsi geçen mesele, Allah’ın, Hz. Peygamber başta olmak üzere ilâhî söze bağlı kalanlara vadettiği yardımı dikkatlere sunmaktadır. Yüce Allah, aynı yardımı istikamet üzere olan her fert ve toplum için her defasında tekrarlayacak güçtedir.<sup>47</sup>

Hak ile batıl arasındaki mücadele, aynı zamanda mü’minler ile kâfirler arasındaki mücadeledir. Bu iki gurubun mücadelesi bazen, birinin diğerini yerinden sürgün etmesi veya birinin diğerine üstünlük sağlaması şeklinde gerçekleşir. Batılın taraftarları, hak olanı ortadan kaldırmak, güç ve kuvvet kullanarak, mallarını bu yolda teksif ederek hedeflerine ulaşmak için var güçleriyle

<sup>42</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/240.

<sup>43</sup> Yûnus, 10/15.

<sup>44</sup> Ahmed İbn Yusuf el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz Fî Tefsiri Eşrefi’l-Elfâz*, (thk. Muhammed Tuncî), Beyrut, Alemlî’l-Kütüb, 1993, III, 491.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/502-503.

<sup>46</sup> Elmalılı, 4/346.

<sup>47</sup> Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân*, 6/411.

çarpışıp dururlar. Sünnetullah<sup>48</sup>ise, bu mücadelede Allah'ın yardım ve inâyetinin gölgesi altında mücadele eden hak taraftarlarının işin sonunda galip geleceğini müjdelemektedir. İnananlar durumun bu şekilde hükme bağlanacağına farkında olarak hareket etmelidirler.<sup>49</sup>

Nitekim Kur'an-ı Kerim'in muhtelif ayetlerinde hakkın üstünlüğü şöyle vurgulanmıştır:

*"...Ve Allah batılı yok eder, sözleriyle hakkı ortaya koyar"<sup>50</sup>*

*"Bilakis hakkı, batılın üzerine atarız da onu dağıtır; bir de bakarsın ki o (bâtıl) zail olmuştur. (Allah'a, yalan yanlış) isnat etmekte olduğunuz vasıflardan dolayı vay sizin hâlinize!"<sup>51</sup>*

### 3.3. Allah'ın Kelimesi O'nun Yardımı ve Hükme Bağladığıdır

Birtakım ayetlerde de "Allah'ın kelimesi", O'nun müminlere yardımı ve bu yardım neticesinde müminlerin galibiyeti anlamına gelmektedir. Aynı şekilde bu bağlam esas alındığında Allah, kâfirlerin bir kısım hesabını ahirete bırakıp cezalandırma yetkisini orada kullanarak sözünü tamamlayacağı manası da anlaşılmaktadır.

*"Senden önce nice peygamberler yalanlandı ve kendilerine yardımımız gelene kadar yalanlanmalarına ve sıkıştırılmaya katıldılar. Allah'ın sözlerini değiştirebilecek yoktur; and olsun ki peygamberlerin haberi sana da geldi."<sup>52</sup>* âyetinde geçen "وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ" ifadesiyle Allah'ın yardım ve zaferi kastedilmiştir. Buradan da anlaşıldığı üzere tüm peygamberler kavimleri tarafından yalanlanmış, çeşitli şekillerde işkencelere ve hakaretlere maruz kalmışlar; ancak sonuçta Allah'ın nusret ve inâyeti yetişmiş ve galip gelen inananlar olmuştur.<sup>53</sup>

### 3.4. Allah'ın Kelimesinde Değişiklik Olmaz

Allah peygamberlerine ve müminlere verdiği yardım ve inayet sözünde asla herhangi bir değişikliğe gitmez. (وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ). "Onun sözlerini değiştirecek yoktur" ifadesi bunu açıklayan bir cümle olarak Kur'an'da defâaten zikredilmektedir.<sup>54</sup>

Allah kelimelerini değiştirmez, verdiği bu bağlamdaki sözünden dönmez, O'nu buna zorlayacak hiçbir kuvvet yoktur, demek; bu hususta O'na galip gelecek bir kuvvet dünyada da ahirette de asla olmayacak, demektir.<sup>55</sup> Bununla beraber bu konudaki Allah'ın hükmü ve sözü, bunun gerçekleşmesini murad ettiği zaman bakımından da değişikliğe uğramayacaktır, demektir.<sup>56</sup>

### 3.5. Allah'ın Kelimesi Hz. İsa'dır

*"Hani melekler demişti ki: "Ey Meryem! Allah sana, Kendinden bir sözü, adı Meryem oğlu İsa olan Mesihî, dünya ve ahirette şerefli ve Allah'a yakın kılınanlardan olarak müjdelers."<sup>57</sup>*

"Kelime" sözcüğüne, nakledilen ayette, "İsa Mesih" işaret edilerek değinilmiştir. İfadeyi yorumlayan bir kısım tefsir bilgini, bu ifadenin Allah'ın yaratma fiili için zikrettiği "ol der oluverir"

<sup>48</sup> Sünnetullah; Allah'ın kâinatı yarattığı zamandan itibaren gönderdiği kuralların neticelerine göre uyguladığı mükâfat ve ceza düzenine ilişkin izlediği değişmeyen yolu demektir. Bu değişmeyen yol (sünnetullah), kulların eylem ve tavırlarını bir düzen ve değişmeyen bir hüküm ile kontrol altında tutmaktadır. Bu konuda Allah'ın tavrı herhangi bir müsamaha olmaksızın kulların tavır ve davranışlarına göre asla değişmemektedir. Ve bu yönüyle sünnetullah temel bir hüküm ve değişmeyen bir sabitedir. Daha geniş bilgi için bkz. Abdülkerim Zeydan, *İlahi Kanunların Hikmetleri*. (İstanbul: İhtar Yay., 1997), 17-19; Ömer, Özsoy, *Sünnetullah*, Ankara, Fecr yay., 1994.

<sup>49</sup> Zeydan, *İlahi Kanunların Hikmetleri*, 58-59.

<sup>50</sup> Şûrâ 42/24

<sup>51</sup> Enbiyâ 21/18

<sup>52</sup> En'âm 6/34

<sup>53</sup> Benzer ayetler için; Sâffât 37/171-176; Mücâdele 58/21; Hûd 11/119; Yûnus 10/33,96-97; Zümer 39/19,71; Şûrâ 42/14,21.

<sup>54</sup> En'âm, 6/115; Yûnus 10/64; Kehf 18/27.

<sup>55</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/508; Sâbü'nî, *Safvet*, 1/414; Zuhaylî, *Tefsiru'l-Münîr*, 11/211; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/496.

<sup>56</sup> Taberî, *Camiu'l-Beyân*, 8/9.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân 3/45.

manasına gelebileceği şeklinde yaklaşımlarda bulunmuşlardır. Hz. İsa'nın yaratılışının sıra dışılığından ötürü bu noktada "ol der oluverir" ifadesi gibi bütün yaratılmışlar için kullanılacak ifadenin dışında "kelime" kavramının kullanılması şâyân-ı dikkattir. İşte buna binâen Hz. İsa, "Allah'ın Kelimesi" sıfatı ile vasıflandırılmıştır. Bunun dışında başka tefsir âlimleri de mevzubahis ifadenin, Allah'ın melekler aracılığıyla Meryem'e ilettiği "müjde" anlamında değerlendirilme ihtimali olduğuna işaret etmişlerdir.<sup>58</sup>

Süleyman Ateş; bu bağlamda zikredilen "*Kelime*"yi özetle şu şekilde açıklamıştır: Hz. İsa için kullanılan "Ol!" emri, babasız var edildiğinden ötürü "Allah'ın kelimesi" ifadesiyle anlatılmıştır. Böylece normalin dışında bir yaratılışının olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Aslında "kelime" kelimadan daha genel bir ifadedir. Kalam sadece hitabeden sözdür. Kelime bundan daha kapsamlı olarak kulak başta olmak üzere diğer duyu organlarıyla insanda meydana getirdiği etki, oluşturduğu anlam derinliği gibi etraflı bir olgudur. İnsanın dilinden dökülen, satırlara konu olan ifadeler birer kelime oldukları gibi, ruhlarda derinlemesine iz bırakan ama herhangi bir sözü olmayan doğa olayları da birer kelimedir. Kâinata insanların ibret nazarıyla baktıklarında görebilecekleri mükemmel nizam, olayların insan ruhunda bıraktığı müspet etkiler ve bu bağlamdaki daha nice sayılabilecek olayların her biri birer sözsüz kelimedir. Bunlara ek olarak Hz. İsa'nın yaratılışı da sıra dışı hadiselerden biridir. İnsanlar için fevkalâde denebilecek söz konusu hadise, Allah'ın kudretini göstermesi bakımından sözü olmayan, ancak ruhlarda derinlemesine tesir bırakan bir olay olmasından ötürü "*Allah'ın kelimesi*" olarak nitelendirilmiştir.<sup>59</sup>

Hamdi Yazır ise; bu ayet bağlamında "*Kelime*" kavramının etimolojik tahlilini yaptıktan sonra, anlamı hakkında şunları ifade etmiştir: İnsanın ağızından çıkan manalı sesler, kitaplarda yazılı olan anlamlı yazılar, kâinata bakıldığı zaman derin bakışla belirginleşen olaylar, her insanda aynı oranda olmasa bile belli bir düzeyde tesir uyandıran bütün ahvâl "kelime" olarak vasıflandırılabilir. Hz. İsa da işte bu türden bir kelimeydi ve Meryem'de de böyle bir tesir meydana getirmiştir.<sup>60</sup>

#### 4. İlahî Yasalar

"Kelime" sözcüğü, Kur'an'ın farklı yerlerinde Allah'ın koymuş olduğu hükümler anlamına gelebilecek şekilde de yer almıştır.

*"Rasulüm, Rabbinin Kitabı'ndan sana vahyedileni oku. O'nun kelimelerini değiştirebilecek kimse yoktur. O'ndan başka bir sığınak da bulamazsın."*<sup>61</sup>

İlk dönemlerden itibaren bu ayeti anlama çabası içinde olan âlimler, "kelime" den maksadın Allah'ın değiştirilemeyecek yasaları olduğunu, O'nun koyduğu nizamın bir benzerinin, denginin getirilemeyeceğini ve onda herhangi bir tahrife gidilemeyeceği şeklinde anlam vermişlerdir.<sup>62</sup>

Bu âyetin tefsiri genellikle şu şekilde yapılmıştır: Ey Muhammed, Rabbinin kitabından sana vahyedileni ibadet, düşünmek, tebliğ ve amel için oku ve ona itaat et.<sup>63</sup> Kur'an'ın genel olarak hükümlerini okuyup, anlayıp amel etme hususunda ihmalkâr davranma. Yoksa emirlere muhalefet etmiş olursun. Kitapta bu konularda sana bildirilen ilâhî bütün emir ve yasaklar da herhangi bir değişiklik meydana getirecek kuvvet bulunmamaktadır.<sup>64</sup> Çünkü kitabında kendinden başka tasarruf eden olmaz ki kelimelerini değiştirebilsin. Kıyamete kadar Kur'an'ın değil bir kelimesini tek bir

<sup>58</sup> Muhammed İzzet b Abdulhâdi b Derviş Derveze, *et-Tefsirü'l-Hadîs* (İst.: Ekin Yay., 1997), 5/424; Güngör, *Kur'ân Araştırmaları-II*, 156-158.

<sup>59</sup> Süleyman Ateş, *Çağdaş Tefsir* (İst.: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997), 2/45-46.

<sup>60</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/363-364.

<sup>61</sup> Kehf 18/27.

<sup>62</sup> Ebû İshâk el-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (thk. Abdülcelil Abduh Şelebi), Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988, III, 280.

<sup>63</sup> Said Havva, *el-Esas fî't-Tefsîr*, 8/330.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/350.

harfini bile değiştirebilmek hiçbir kimsenin haddi değildir.<sup>65</sup>

## 5. Söz

Kelime, bir anlam ifade eden tek bir lafız ve söz demektir. Aynı zamanda; bir varlığın adına, herhangi bir harekete veya bir harfe bile denilebileceği gibi, tek başına bir manayı açıklamaya kifayet eden kavram veya sözcüğe denilebilmektedir. Ayrıca, bazen de bir cümle veya birkaç cümle hatta tüm bir konuşmaya da kelime denildiğini bu kavramın lgat manasını aıkladırken belirtmiştik. Nitekim “kelime” sözcüğüyle Kur’an-ı Kerim’de bazen bizzat Yüce Allah tarafından veyahut da insanlar tarafından söylenmiş bazı sözler de kastedilmiştir.

İlahi sözler manasına gelen “kelimât” sözcüğü Kur’an’da Allah’ın Meryem için Cibril aracılığıyla ilettiği sözler, Yahudilerin Tevrat’ta değiştirdikleri ilahi sözler, Hz. Âdem’in Rabbiyle olan konuşması neticesinde kendisine iletilen sözler vb. ifade Őekillerinde kullanılmıştır.<sup>66</sup>

Kur’an-ı Kerim’de “kelime” kavramı kullanılarak kastedilen sözlerden bir başkası ise beşerf sözlerdir. Medine’de münafıkların Hz. Peygamber hakkında söyledikleri ve sonuçta küfürlerini gerektiren sözler, “kelimet’l-küfr” Şeklinde nitelendirilmiştir:

*“Onlar bir Şey sylemediklerine dair Allah’a yemin ediyorlar. Yemin olsun, onlar küfür kelimesini söylediler. Müslüman olmalarından sonra kfir oldular. Elde edemedikleri bir Őeyle ilgilendiler. Onlar, ancak Allah ve Resulü, onları ikramlarıyla zengin etti diye, intikam alıyorlar. Eğer tövbe ederlerse, onlar için daha hayırlı olur. Eğer sırt çevirirlerse, Allah onlara dünyada da ahirette de elem verici bir azap verir. Ve onlar yeryüzünde ne bir sahip ve dost ne de yardımcı bulamazlar.”<sup>67</sup>*

Bu âyetin sebep-i nzlnden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber hakkında söylenen asılsız sözler kelime-i küfür Şeklinde nitelendirilmiş ve bu âyetteki kelime kavramı, beşerden sadır olup küfre sebebiyet veren çirkin ve kötü söz manasında kullanılmıştır. Ayrıca bu bağlamda inkârcıların “Allah ocuk edindi” sözleri “onların ağızlarından çıkan çok büyük (uret-kâr) bir kelime”<sup>68</sup> ifadesiyle Şiddetle kınanmıştır.

Kıyamet günü kfir bir kişinin Allah-u Teâlâ’ya olan, “*Rabbim ne olur beni (dünyaya) geri dndr de iyi işler yapayım*” Şeklindeki yalvarışı da Allah-u Teâlâ tarafından “*O, onun söylediği (olmayacak) bir sözdür*”<sup>69</sup> Şeklinde ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Bu ifadesiyle Yüce Allah bizim duymadığımız ama kendisinin duyduğu bu pişmanlık ifadesinin sadece bir söz olarak havada kalacağını, zira artık pişmanlık vaktinin geçtiğini bildirmiş olmaktadır.<sup>71</sup>

## 6. Allah’ın Emirleri

“Kelime” sözcüğünün farklı bir anlamı da Allah tarafından kullarına yerine getirmeleri için verdiği emirleridir. “Emirler” bağlamında Kur’an’daki yer alışı Şu Şekildedir:

*“Hani bir zamanlar Rabbi İbrahim’i birtakım emirlerle imtihan etmiş, İbrahim onların hepsini yerine getirmişti de Rabbi Şöyle buyurmuştu: “Ben seni insanlara nder yapacağım.” İbrahim de “Soyumdan da (nderler yap, ya Rabbi!)” demişti. Bunun zerine Rabbi, “Benim ahdim (verdiğim söz) zalimleri kapsamaz” demişti.”<sup>72</sup>*

Burada, Allah’ın İbrahim’i bazı kelimelerle sinadığı ifade edilmektedir. Hz. İbrahim’in sinandığı

<sup>65</sup> Vehbi, *Hülâsatü’l Beyân Fi Tefsiri’l Kur’ân*, 7-8/3113-3114; Kutub, *Fi Zilâ’l-Kur’ân*, 7/104; Zuhayli, *Tefsiru’l- Mnr*, 15-16/241-242.

<sup>66</sup> Bu ve benzer âyetler için bkz; Nisâ 4/46; Mâide 5/13,41; Bakara 2/37; Âl-i İmrân 3/42-45.

<sup>67</sup> Tevbe 9/74.

<sup>68</sup> Kehf 18/4-5.

<sup>69</sup> M’minn 23/100.

<sup>70</sup> Mukâtil b Süleyman b Beşir , *el-Vch ve ’n-Nezâir* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 145.

<sup>71</sup> Güngör, *Kur’ân Araştırmaları-II*, 155-156.

<sup>72</sup> Bakara 2/124.

bu kelimelerin, emirlerin ne olduğuna dair tefsir bilgileri farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Bütün bu görüşler ya anlatımdan ya Kur'an'daki Hz. İbrahim'e dair kıssalardan yahut Hz. Peygamber'in, Hz. İbrahim hakkında anlattıklarından çıkartılmıştır. Ayet-i kerimede "بِكَلِمَاتٍ" "kelimeler ile" buyruğu; anlatımda hedeflenen şeyin, Hz. İbrahim'in mükellef kılındığı emirleri tamamıyla yerine getirdiğini açıklamaktır. Binaenaleyh, bu mükellefiyetlerini açıklamak için "kelime" kavramı nekre(belirtisiz) olarak vârid olmuştur.<sup>73</sup> "Rabbinin İbrahim'i birtakım emir ve nehiylerle imtihan edişini hatırla. O, onları tamamlamıştı." Âyette ifade edildiği üzere Hz. İbrahim bu emir ve nehiyleri hakkıyla yerine getirmiş, en güzel şekilde bunları eda etmişti. Ne herhangi bir ifratı, tefriti; ne de gevşek davranması söz olmuştur.

Bazı müfessirler Hz. İbrahim'im imtihan edildiği "kelimât" hakkında çok farklı yorumlar yaparak birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Şöyle ki; 'Kelimât', ona bildirilen emirler ve nehiyelerdir. Ve bunlar on şeyden ibarettir. İbrahim şeriatinde bunları, yani bu on şeyi yapmak farz idi. Bizim şeriatimizde ise sünnettir. Beşi baştadır ki, bunlar; mazmaza, istinşak (abdest alırken buruna su çekme), saç taramak, bıyığını kesmek, misvak kullanmak gibi temizliğe ait şeylerdir. Diğer beşi ise beden diğer azalarıyla alakalıdır. Sünnet olmak, kasığını, koltuk altlarındaki kılları tıraş etmek, tırnağını kesmek ve suyla istinca etmek gibi bedene ait olan temizlikten ibarettir. Ayrıca, sınıdığı "kelimeler"den murâd; hac, tavaf, sa'y, ihram, bunlara ilaveten; Nemrud'un ateşi, çocuğunu kurban etmekle görevlendirilmesi ve hicret etmesi gibi ilahi teklifler ile babası başta olmak üzere kâfirlerle Allah-u Teâlâ'nın birliğine dair konuşmalarıdır.<sup>74</sup>

Hz. Musa'nın (a.s.)'nın sihirbazlara karşı kazanmış olduğu zaferde esasının aniden yılan dönüşmesi ve sihirbazların hepsinin asalarını yutuvermesi de yine Yüce Allah'ın duruma müdahale edip bu konudaki fevkalade ve kesin emriyle tahakkuk etmiştir. İşte onun bu emri başka bir ayet-i kerimede "kelime" sözcüğünün çoğulu olan "kelimât" kavramıyla dile getirilmiştir: "Suç işleyenlerin hoşuna gitmese de Allah, sözleriyle hakikati açığa çıkaracaktır."<sup>75</sup>

Görüldüğü gibi ayette Yüce Allah, sihirbazlar karşısında zor durumda kalan peygamberine yardım edeceğini ve verdiği olağanüstü emirler (kelimât) ile kâfirler istemese de hakkı hâkim kılacağını ifade etmiştir.

## 7. İlahî Kitaplar

Kur'an'da "kelimât" sözcüğü bir yerde ilâhî kitapların tümünün kastedildiği bir manada kullanılmaktadır:

"De ki: "Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinize gelen, Allah'ın Peygamberiyim. Allah ki, yer ve göklerin tasarrufu O'nun elindedir. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur, öldürür ve diriltir. Onun için hem Allah'a hem de bütün kelimelerine iman getiren o ümmî Peygambere, Rasulüne iman edin ve o peygambere uyun ki, doğru yolu bulasınız."<sup>76</sup>

Ayet-i kerimede cümlelerin gelişinden de anlaşıldığı gibi, buradaki "kelimât" tan maksat, Yüce Allah'ın şimdiye kadar indirmiş olduğu diğer bütün kitap ve sahifelerin hepsidir. İlahi kitaplar manasından başka bu sözcüğe; ayetler, mucizeler gibi manalar da verilmiştir.<sup>77</sup>

Bu ayette geçen "kelimât" ifadesine Kur'an-ı Kerim manası verenler de vardır. Bu manayı verenlere göre; Hz. Peygamber'den önceki tüm peygamberler belli bir topluluğa gönderilmiş elçilerdir. Beraberlerinde getirdikleri vahiy de yine o dönemi ve insanları kapsamaktadır. Kur'an'a gelince, en önemli özelliklerinden biri olarak evrensel oluşu dikkat çekmektedir. Aynı şekilde Hz. Muhammed de son elçi olmasından ötürü hem döneminin hem de kıyamete kadarki tüm zamanların

<sup>73</sup> Havva, *el-Esas*, 1/294-295.

<sup>74</sup> Vehbi, *Hülasatü'l Beyân*, 1/222; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/328-330; Suyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 1/124.

<sup>75</sup> Yûnus 10/82.

<sup>76</sup> A'raf 7/158.

<sup>77</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/150-151.

peygamberi olması bakımından evrensel bir elçidir. Bu durumu açıklayan ifadeler âlemlerin rabbinin kâinatındaki tüm toplumlara, insanlığın tamamına bu rahmeti ilettiğinin bir alameti<sup>78</sup> ve peygamberlerin de yıldızı, zirvesi<sup>79</sup>, başka bir deyişle onların sonuncusu olarak tanımlanmaktadır.<sup>80</sup>

### Sonuç

Kur'an, indirildiği dil ve toplumu birçok yönüyle dikkate alarak indirilmiş ilâhî bir vahiydir. Bu yüzden ilk muhataplarının kullandığı kavram ve kelimelere sıklıkla yer vermiştir. Bazen muhataplarının bildiği ve kullandığı manalarla bu kavramları zikrederken, bazen de Kur'an kendisi yeni anlamlar yükleyerek bu kavramları kullanmıştır. Kur'an, bir kavramı toplumun kullandığı haliyle de anlamı genişletmek, daraltmak, değiştirmek gibi farklı bir şekilde de kullanabilmiştir. Bu sözcüklerden birisi de "kelime" sözcüğüdür.

"Kelime" kavramı, Kur'an'da daha ziyade bir terkip halinde ya bir isim tamlaması yahut bir sıfat tamlaması içinde kullanılmış ve farklı manaların bir arada olduğu bir anlam listesi oluşmuştur. Bu kelimenin Kur'an'da kullanıldığı terkiplerden bazıları şunlardır: kelimetün tayyibetün, el-kelime't-tayyib, kelimetullah, kelimetü'l-küfr, kelimetü'l-azap, kelimetü'l-fasl, kelimetü't-takva...

Tek başına ya da bir terkip içinde geçen "kelime" kavramı, içinde bulunduğu bağlam göz önünde bulundurularak müfessirlerce de zaman zaman değişik biçimlerde yorumlanmıştır. Bazen, kâinatın en temel hakikatlerinden biri olarak tevhid, bazen ahlâkî öğretilerle donanmış kâmil bir mümin olarak anlaşılabilmiştir. Tüm bu hususiyetler Kur'an'ın zengin îcâz yönlerinden biri olarak insanlığın önünde durmaktadır. Bu kelime ve terkiplerinin Kur'an-ı Kerim'de kazandıkları manaları da topluca sıralayacak olursak karşımıza şunlar çıkmaktadır:

Kelime-i tevhid, şirk, yüce Allah'ın ilahî ve ezeli birtakım prensipleri, ilahî yasalar, Allah'ın vaatleri, ilâhî ve beşerî birtakım sözler ve cümleler, Hz. İsa, Allah'ın uçsuz ve bucaksız ilmi, bir kısım ilahî emirler, Allah'ın bazı tekvini emirleri ve ilahî kitaplar.

### Kaynakça | References

- Ahmed İbn Yusuf el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz Fî Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, (thk. Muhammed Tuncî), Beyrut, Alemi'l-Kütüb, 1993.
- Ateş, Süleyman. *Çağdaş Tefsir*. İstanbul : Yeni Ufuklar Neşriyat, 1997.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul : Yeni Ufuklar Neşriyat, 1992.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-I Kerim'in Türkçe Meali Âlisi Ve Tefsiri*. İstanbul : Bilmen Yayınevi, 1964.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çelik, Muhammed. *Kur'ân Kur'ân'ı Tanımlıyor*. İstanbul : Şule Yayınları, 1998.
- Derveze, Muhammed İzzet b Abdülhadi b Derviş. *Et-Tefsirü'l-Hadis*. İstanbul : Ekin Yayınları, 1997.
- Dumlu, Ömer. *Kur'an-I Kerim'de Salah Meselesi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1992.
- Durusoy, Ali, Kur'an-ı Kerim'de Geçen 'Kelime' Lafzına Dair Bazı İncelemeler, Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama, 2012.
- Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir* (nşr. M. Hasan Ebü'l-Azm ez-Zeffî), Kahire 1412/1992.

<sup>78</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyân*, 4/133; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/57; Sabûnî, *Saîvet*, 1/476.

<sup>79</sup> Enbiyâ 21/107.

<sup>80</sup> Esed, *Kur'ân Mesajı*.

- Ebu'l Haccac Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid*, (thk. Muhammed Abdusselam Ebu'n-Nîl), Dâru'l-Fikri'l-İslâmî, Mısır, 1989.
- Ebû Hilâl el-Hasan İbn Abdillâh İbn Sehl İbn Said İbn Yahya İbn Mihran el-Askerî, *el-Vücûh ve'n-Nezâir*; (thk. Muhammed Osman), Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, Kahire, 2007.
- Ebû İshâk el-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (thk. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Ebû'l-Kasım Hüseyin bin Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, mhk. Safvan Adnan Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Ebu'l Kâsım Mahmud İbn Amr İbn Ahmed, ez-Zemahşerî, *Keşşâf*, (tashih. Muhammed Abdüsselâm,) Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1990.
- Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Medînî, *el-Mecmû'u'l-muğîs fî garîbeyi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*, (thk. Abdülkeirim el-Azbâvî), Câmîâtü Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1986.
- Ebû Ubeyde Ma'mer İbn el-Müsennâ, *Mecazu'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki), Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381.
- Ebû Zekeriyâ Yahya İbn Ziyâd Abdullâh İbn Manzur ed-Deylemî el Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Yusuf Necâtii) Dâru'l-Mısriyye, Mısır, trs. Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. İstanbul : İşaret Yayınları, 1999.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Araştırmaları-II*. İstanbul : Kur'an Kitaplığı, 1996.
- Havva, Said. *el-Esâs Fi't-Tefsîr*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1993.
- İbn Fâris, Ahmed İbn Fâris İbn Zekeriyâ el-Kazvîni el-Râzî, *Mücmelü'l-Lügat*, (thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultan) Beyrut, Müessesetür-Risâle, 1986.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut, 1969.
- K. Ece, Hüseyin. *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul : Beyan Yayınları, 2000.
- Kademoğlu, Mahmut Rifat. *Şamil İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 2000.
- Kurtûbî, Ebû Abdullâh Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-. *El-Câmi Li Ahkâmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kurân*, Dâru's-Şurûk, Kahire 2003.
- Mahluf, Hüseyin Muhammed. *Kelimâtu'l Kur'an Et-Tefsir Ve'l-Beyan*. Kahire, 1963.
- Ma'luf, Luvis b. Nikola el-Ma'luf el-Yesuî, *el-Müncid fî'l-luga ve'l-a'lam*, Beyrût: Dâru'l-Meşrik, 1973.
- Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, 1956.
- Muğalese, Mahmud Hüsnî. *Nahvu's-Şâfi*. Amman: Daru'l Beşir, 1991.
- Mustafa Karagöz, "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (ed. Bilal Gökkr v. dğr.), İstanbul 2009.
- Nâsirüddîn Ebi Said Abdullâh İbn Ömer İbn Muhammed Şirâzî el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzîl*, (thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvut), Dâr Sâder, Beyrut, 2001.
- Özkazancıgil, H. Hüseyin. *Kur'ân Kelimeleri Sözlüğü*. Ankara: Ankara: Birleşik Dağıtım, ts.
- Özsoy Ömer, *Sünnetullah, Ankara*, Fecr Yayınları., 1994.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsir*. Beyrut: Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1994.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an'da Kavram Araştırmaları*. Elazığ: Yılmaz Ofset, 1998.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *Tefsiru'l-Celâleyn*. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Süleyman, Ebû'l-Hasan Mukâtil b Süleyman b Beşir Mukaâtil b. *El-Vücûh ve'n-Nazâir*. İstanbul: İlmi Neşriyat, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-Beyân Fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Beyrut : Dâru'l-Fikr, 1995.
- Vehbi, K. Mehmet. *Hülasatü'l Beyân Fi Tefsiri'l Kur'ân*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1968.



- Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif: Tefsîrü'l-Kur'ân Ninme'stebehet esmâ'ühû ve taşarrafet me'ânih* (nşr. Hind Şelebî), Tunus 1400/1980.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: İstanbul : Azim Dağıtım, 1995.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1990.
- Zeydân, Abdülkerim. *İlahi Kanunların Hikmetleri*. İstanbul: İstanbul : İhtar Yayıncılık, 1997.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsiru'l- Münîr*: Beyrut: Daru'l Fikr, 1998.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 259-282

## Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin Din Eğitime Yaklaşımı: Mukayeseli Bir Çalışma\*

The Approach of Sebilurresad and Ictihad Journals to Religious Education:  
A Comparative Study

**Abdullah DUMAN**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Directorate of Religious Affairs, Istanbul/Türkiye  
abduman1001@hotmail.com ORCID: 0000-0002-7930-4060

**Hamit ER**

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr., Istanbul University, Istanbul/Türkiye  
hamit.er@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0001-7020-7585

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Temmuz/July 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Ekim/October 2022  
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Duman, Abdullah – Er, Hamit. "Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin Din Eğitime Yaklaşımı: Mukayeseli Bir Çalışma". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 259-282.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1147667

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah Duman – Hamit Er).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

\* Bu makale "Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebülürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması" başlıklı doktora tezinden türetilmiştir. / This article is derived from a doctoral thesis entitled "Examination and Comparison of Sebilurresad and Ictihad Magazines in terms of Education (Religious Education)"

### **The Approach of Sebilurresad and Ictihad Journals to Religious Education: A Comparative Study**

**Abstract:** While entering the 2<sup>nd</sup> Constitutional Era (II. Meşrutiyet), philosophical and ideological approaches in the fields of religion, society and education closely affected the understanding of religious education. It is possible to observe this effect in a concrete way in the writings and articles about religious education that are discussed in Sebilurresad and Ictihad Journals, which are the leading publications of the period. While Sebilurresad stood out with its Islamic identity, Ictihad was an important representative of the Westernist paradigm. Journals followed the issues of religious education and offered a scientific and philosophical perspective. Since it was seen that readings on religious education were mostly made through the journalism activities of Sebilurresad in the 2<sup>nd</sup> Constitutional Era, a comparative study was needed on the basis of Ictihad. The aim of this study is to contribute to the solutions of religious education problems and the history of religious education with its dimension extending to the present day on the axis of journals. Sebilurresad was published 641 issues between August 1908 and March 1925, Ictihad published 358 issues between September 1904 and December 1932. This research covers Sebilurresad's years between 1908 and 1925, and Ictihad's between 1904 and 1932. In the research, the documentation method, one of the qualitative research methods, was used. By looking at the discourses of the authors, the data on religious education reached through the scanning of all the journals and the content analysis were compared. In this research, it was concluded that two journals with different ideologies had more similar ideas on religious education, and that their ideological approaches had an effect on the issues they differed, and they both offered suggestions for the solution of some issues that are still up to date.

**Keywords:** Religious Education, Sebilurresad Journal, Ictihad Journal, Mektep, Madrasah, Darulfunun.

### **Sebîlürreşâd ve İctihad Dergilerinin Din Eğitime Yaklaşımı: Mukayeseli Bir Çalışma**

**Öz:** II. Meşrutiyet'e girerken din, toplum ve eğitim alanında felsefi ve ideolojik yaklaşımlar, din eğitimi anlayışını yakından etkilemiştir. Bu etkiyi dönemin önde gelen yayınlarından olan Sebîlürreşâd (Sîrât-ı Müstakîm) ve İctihad dergilerinde ele alınan din eğitimi ile ilgili yazı ve makalelerde somut bir şekilde gözlemek mümkündür. Sebîlürreşâd İslamcı kimliği ile ön plana çıkarken, İctihad Batıcı paradigmanın önemli bir temsilcisidir. Bu dergiler din eğitimi meselelerini takip etmiş, ilmi ve felsefi bir bakış açısı sunmuştur. II. Meşrutiyet Döneminde dergicilik faaliyeti içerisinde din eğitimi ile ilgili olarak daha çok Sebîlürreşâd üzerinden okumaların yapıldığı görüldüğünden İctihad üzerinden karşılaştırmalı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmanın amacı, dergiler ekseninde günümüze uzanan boyutu ile din eğitimi sorunlarının çözümüne ve din eğitimi tarihine katkı sağlamaktır. Sebîlürreşâd Ağustos 1908 ile Mart 1925 yılları arasında 641 sayı, İctihad Eylül 1904 ile Aralık 1932 tarihleri arasında 358 sayı yayımlanmıştır. Araştırma, Sebîlürreşâd'ın 1908 ile 1925, İctihad'ın ise 1904 ile 1932 yılları arasını kapsamaktadır. Araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu kullanılmıştır. Yazarlarının söylemlerine bakılarak dergilerin tamamının taranması ve içerik analizleri ile ulaşılan din eğitime dair veriler mukayese edilmiştir. Çalışma ile farklı ideolojilere sahip iki derginin din eğitimi konularında daha çok benzer fikirler taşıdıkları, ayrıldıkları konularda ise ideolojik yaklaşımlarının etkisinin olduğu ve güncelliğini koruyan bazı meselelerin çözümüne dair öneriler ortaya koydukları sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Sebîlürreşâd Dergisi, İctihad Dergisi, Mektep, Medrese, Darülfünun.

**Extended Summary:** The 2<sup>nd</sup> Constitutional Era (II. Meşrutiyet) is a dynamic period in which many articles were written on religious education and experiences were gained. Sebilurresad (Sirat-i Mustakim) and Ictihad were the leading journals of this period. Sebilurresad was published 641

issues between August 1908 and March 1925, *Ictihad* published 358 issues between September 1904 and December 1932. The aim of the research is to examine the articles on religious education in journals in a comparative way in terms of content. Documentation method, one of the qualitative research methods, was used in the research. The research covers the years between 1908 and 1925 for *Sebilurresad* and between 1904 and 1932 for *Ictihad*. Under the title of aims and functions of religious education; *cerr*, *softa*, dervish, village imams, *khutbah*, sermon and preaching are examined. In *Sebilurresad* and *Ictihad*, the concept of *tese'ül*, that is, beggaring, was used as a counterpart to *cerr* and the negative aspects of *cerr* practice were expressed. In *Ictihad*, it is emphasized that the main purpose is against the corrupted and obsolete mindset of *softa*. In *Sebilurresad*, it is stated that the deficiencies in the issue of *softa* were noticed, but the criticisms made in *Ictihad* did not have good intentions. It has been stated in *Sebilurresad* and *Ictihad* that village imams cannot provide qualified service to the villagers and that there is a need for religious officials who are competent not only in religious matters but also in worldly matters. In *Sebilurresad* and *Ictihad*, it is suggested that the *khutbahs* be read in Turkish and that the topics appropriate to the requirements of the age should be included in the *khutbahs*. Under the title of method and search for innovation in religious education, Arabic proficiency in madrasahs, madrasah buildings, improvement of madrasahs, religion lessons in schools, religion lessons in Darulfunun, religious upbringing in Anglo-Saxons, religious and moral upbringing in the family were examined. In *Sebilurresad* and *Ictihad*, attention was drawn to the fact that people who studied Arabic in madrasahs for many years could not learn Arabic properly. Similar ideas were put forward in both journals regarding the inadequacy of madrasah buildings in terms of education and training. In *Ictihad*, the idea of abolishing madrasahs and opening schools in western style was more dominant, but the improvement of madrasahs was also partially advocated. Many articles were published on this subject in *Sebilurresad*, which wanted the improvement of madrasahs. In both magazines, the importance of religious and moral upbringing in the family was emphasized. Under the title of legitimacy and legal basis of religious education, *Tevhid-i Tedrisat*, secular education and national education were examined. In *Ictihad*, *Tevhid-i Tedrisat* was clearly supported. In *Sebilurresad*, the closure of the madrasahs realized with *Tevhid-i Tedrisat* was considered wrong. The writers of *Ictihad* and *Sebilurresad* think differently about secular education. While it was argued in *Ictihad* that consciences could be trained with philosophical and moral ideas instead of religion, in *Sebilurresad*, it was emphasized that Islam is not an obstacle to the development and progress of society, and the idea of not giving place to religious classes in schools was not accepted. Similar ideas have been put forward in *Sebilurresad* and *Ictihad* that religious education is a part of national education. It is clear that in *Sebilurresad* and *Ictihad*, an understanding of religious education in line with the needs of the age is aimed at helping society and the state get rid of the crisis they are in. The issues raised are the same, but there is a relative difference in the approaches to the issues. The different approaches of *Sebilurresad* and *Ictihad* in the understanding of religion and education caused them to separate from each other in the fields of madrasah and secular education. Similar opinions were shared in these magazines on issues other than this, such as preparing the sermons according to the needs of the age and reading the *khutbahs* according to the language of the interlocutor. In terms of religious education in these journals; there are some issues that remain up-to-date, such as the religious education given in pre-school Qur'an courses not being separated from the child's family, the fact that religious education is an indispensable condition for national education, and the teaching of religious knowledge in a way that turns into a morality and value. As a result, still not fully understanding the problems and issues of the past in Turkish education history and keeping an incomparable point of view in this field draws the owners of this heritage into a vicious circle. In this context, the comparative analysis of *Sebilurresad* and *Ictihad* has brought together subjective approaches, albeit to some extent, and

provided the opportunity to present a more holistic perspective on religious education issues with alternative solution proposals.

**Keywords:** Religious Education, Sebilürresad Journal, İctihad Journal, Mektep, Madrasah, Darulfunun.

## Giriş

II. Meşrutiyet, din eğitimi üzerinde birçok yazının yazıldığı ve deneyimlerin kazanıldığı hareketli bir dönemdir. Basın-yayın hayatında fikir ve düşüncelerin daha özgür bir şekilde paylaşıldığı bu dönemde, Sebilürreşâd (Sırât-ı Müstakîm)<sup>1</sup> ve İctihad<sup>2</sup> gibi toplumsal karşılığı yüksek ve etki alanı geniş dergiler döneme damgasını vurmuştur. Sebilürreşâd Eşref Edip'in, İctihad Abdullah Cevdet'in yayınladığı bir dergidir. İslamcı kanadın önde gelen dergisi olan Sebilürreşâd 1908 ile 1925 yıllarında 641 sayı, İctihad ise 1904 ile 1932 yılları arasında 358 sayı yayınlanmıştır. Dergilerde tarihten siyasete, dinden edebiyata ve eğitimden sanata kadar birçok konu ele alınmıştır. Sebilürreşâd 1925 yılında Takrir-i Sükûn Kanunu'nun yürürlüğe girmesi ile beraber kapatılmış, İctihad da 1932 yılında Abdullah Cevdet'in vefatı ile yayın hayatına son vermiştir. Geniş yayın yelpazesi ve renkli yazar kadrosuna sahip bu dergiler önemli bir kültürel miras özelliği taşımaktadır.

İctihad'ın din eğitimi meseleleri ile yakından ilgilenmesi ve bu alanda değerlendirmelerde bulunması dikkat çekici bir durumdur. İctihad'ın bu özelliği din eğitimi açısından Sebilürreşâd ile bir mukayese yapma imkânı sağlamaktadır.<sup>3</sup> Araştırmanın amacı dergilerdeki din eğitimine dair makale ve yazıların muhteva açısından kendi tarihi bağlamı içerisinde karşılaştırmalı bir şekilde incelenmesidir. Ayrıca, bu sayede hem II. Meşrutiyet döneminde gerçekleştirilen din eğitim ve öğretimi tartışmalarının daha doğru ve tutarlı bir biçimde anlaşılmasına hem de o dönemden günümüze kadar ilgili meselelere dair yaşanan sürecin daha iyi bir şekilde kavranmasına ve mevzunun asıl çıkış noktasına gidilmesine katkı sağlanmış olacaktır.

Araştırmada, nitel araştırma yöntemlerinden dokümantasyon metodu çerçevesinde dergiler incelenmiştir.<sup>4</sup> Yazarlarının söylemlerine bakılarak dergilerin tamamının taranması ve içerik analizleri ile elde edilen veriler konu başlıkları halinde ele alınarak mukayese edilmiştir.<sup>5</sup> Araştırma, Sebilürreşâd'ın 1908 ile 1925, İctihad'ın ise 1904 ile 1932 yılları arasında kapsamakta ve bu süre zarfında dergilerde yayımlanan din eğitimi yazı ve makaleleri ile sınırlandırılmıştır.

Dergilerdeki din eğitimi ile ilgili konular çok çeşitlilik göstermektedir. Araştırmada bu konular din eğitiminin amaç ve işlevleri, din eğitiminde yöntem ve yenilik arayışları, din eğitiminin meşruiyeti ve hukuksal temeline yönelik başlıklar altında ele alınmıştır.

<sup>1</sup> Sebilürreşâd Dergisi için Bk. M. Ertuğrul Düzdağ, "Bir Devri Temsil Eden Dergi Yakın Tarihimizin Canlı Şahidi: Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşâd", *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgeseli 1908-1925*, Sırât-ı Müstakîm Mecmûası 1 (2013), 9-22. Adem Efe, "Sebilürreşâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251-253.

<sup>2</sup> İctihad Dergisi için Bk. Yunus Emre Tansu, *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002). M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), Nazım H. Polat, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/446-448.

<sup>3</sup> Batıcılık akımının din eğitim ve öğretim görüşleri için Bk. Recai Doğan, *II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 201-275. İslamcılarının eğitim ve öğretim görüşleri için Bk. Recai Doğan, *İslamcılarının Eğitim ve Öğretim Görüşleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999). Son dönem Osmanlı'da din eğitimi tartışmaları için Bk. Fatma Çapcıoğlu, *Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde)* (Ankara: Akara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

<sup>4</sup> Dokümantasyon metodu için Bk. Bilgen Kural, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189. G. A. Bowen, "Document Analysis as a Qualitative Research Method", *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.

<sup>5</sup> Sebilürreşâd ve İctihad'daki din eğitimi makale ve yazılarının fihristi için Bk. Abdullah Duman, *Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebilürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 434-541.

## 1. Amaç ve İşlev Bakımından

Din eğitiminin amaç ve işlevleri öncelikle dindar ve ahlaklı bireylerin yetiştirilmesine yöneliktir. Sebülürreşâd ve İctihad'da cerr faaliyetleri, hutbe ve vaazlar gibi alanlarda yetersiz bir din eğitimi sürdürüldüğünden din eğitiminin amaç ve işlevinin yeterince yerine getirilemediğine işaret edilmektedir. Dergi yazarları bu eksikliklerin tespitini yaparak bunlara dair çözüm yolları sunmuşlardır.

### 1.1. Cerr

Cerr uygulaması Osmanlı'da başlangıçtan beri var olan yaygın din eğitimi faaliyetidir. Medrese talebeleri ve hocaları yılın üç ayında (Recep, Şaban ve Ramazan) köy, kasaba ve şehirlerde halka vaaz, irşat ve Kur'an eğitimi hizmetlerini götürmüşlerdir. Cerr faaliyetlerini sürdüren kişilerin ihtiyaçları gittikleri yer tarafından karşılanmıştır. Cumhuriyet döneminden sonra bu uygulamaya son verilmiştir.

Ahmet Vasfi Hatipzade, leyli mektep talebesi maaş alırken medrese talebesinin cerre çıkarak sadakaya muhtaç bırakıldığını söylemektedir.<sup>6</sup> Ethem Ruhi, talebelerin cerre çıkmasından dolayı tatil yapamadıklarını, cerr için gittikleri köy ve kasabalarda başka bir gelirleri olmadığından dilenci durumuna düştüklerini ve bu durumdan kurtulmaları için talebeye uygun bir maaş verilmesi gerektiğini belirtmiştir.<sup>7</sup>

Abdullah Cevdet, Macar Katolik talebeleri ve medrese talebeleri arasında yaptığı karşılaştırmada, medrese talebelerinin yılın üç ayını dilencilik ile geçirdiklerine, Macar talebelerinde ise böyle bir şeye rastlanmadığına, ihtiyaçlarının mektepleri tarafından karşılandığına ve cerr uygulamasının yanlış olduğuna işaret etmektedir.<sup>8</sup>

Cerr faaliyetleri, Sebülürreşâd ve İctihad yazarlarınca medrese talebelerinin dilenci durumuna düşürülmüş olmalarından dolayı tenkit edilmiştir. Dergi yazarları, medrese talebelerinin cerr faaliyetini sürdürürken hükümet veya medreseler tarafından maddi destekten yoksun bırakılıp gittikleri yerlerdeki kişilere muhtaç halde bırakılmalarını dilencilik olarak nitelemiştir. Her iki dergide de tese'ül yani dilencilik kavramı cerrin karşılığı olarak kullanılmış ve cerr uygulamasındaki olumsuzluklar dile getirilmiştir.

### 1.2. Softalık

Softa, Osmanlı'da medreseliler için kullanılan bir terimdir. II. Meşrutiyet yıllarında softalara karşı özellikle İctihad ve Terakki mensuplarının tepkileri giderek artmıştır. Dönemin muhtelif yayınlarında softaların itibarını sarsma yolunda yazılar kaleme alınmıştır. Cumhuriyet döneminde de benzer şekilde din adamına ve medreselilere yönelik tenkitler sürdürülmüştür.

Sebülürreşâd, 238. sayısında "Softalığa İlanı Harp" adlı makalede softalara yapılan hakaret ve aşağılamadan ötürü İctihad'ın kapatıldığını okuyucularına duyurmuştur.<sup>9</sup> Dergi'de, birlik ve beraberliğe en çok ihtiyaç duyulan bir dönemde İctihad'ın yaptığı bu gibi haberlere itibar edilmemesi, softaların da vatanın evlatları oldukları, medreselileri rencide eden ve kötüleyen kişilere karşı hükümetin gerekeni yapacağı ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Medrese talebeleri kendilerinin sahte softalar şeklinde aşağılandıklarını ve bu durumdan rahatsızlık duyduklarını dile getirmekte ve

<sup>6</sup> Ahmet Vasfi Hatipzâde, "Terbiye Ta'lim, Medâris-i İlmiye", *Sebülürreşâd* 10/240 (4 Nisan 1329), 96.

<sup>7</sup> Ethem Ruhi, "Dertlerimiz: Cerrcilik", *Sebülürreşâd* 10/248 (30 Mayıs 1329), 232.

<sup>8</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", *İctihad* 4/60 (4 Nisan 1329), 1304. Ayrıca Bk. Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tadrîsât", *İctihad* 19/168 (1 Ağustos 1924), 3397.

<sup>9</sup> "İctihad'ın Tatili", *Sebülürreşâd* 10/238 (21 Mart 1329), 72.

<sup>10</sup> "Sebülürreşâd", *Sebülürreşâd* 10/238 (21 Mart 1329), 72.

düşürüldükleri bu tezyif ve tahkir durumundan kurtulabilmeleri için öncelikle Ders-i âm Efendilerin eski ve hatalı ders usullerini terk etmekle göreve başlamaları gerektiğini belirtmektedirler.<sup>11</sup>

Kılıçzade İ. Hakkı, Yunus Hoca diye isimlendirdiği medrese talebesi hakkında bir hikâye kaleme almıştır. Bu hikâyede medrese mensuplarının bazılarının gece hayatına, içkiye ve sigaraya düşkün oldukları şeklinde olumsuz kanaatler belirtilmektedir.<sup>12</sup> Kılıçzade, softalık zihniyetinin devletin ilerlemesine engel teşkil ettiğinden bahsetmektedir. Yazara göre softalar, daha önceki dönemlerde olduğu gibi padişahı yanlış yönlendirmektedirler.<sup>13</sup> Softalar, ilerleme ve bilime karşıdirlar.<sup>14</sup> Fakat softalar içinde dine ve millete hizmet etmiş Hoca Şakir Efendi, Mahmud Esad Efendi, Musa Kazım Efendi ve Cemaleddin Efendi gibi seçkin isimler de vardır.<sup>15</sup> Abdullah Cevdet'e göre Kılıçzade'nin yaptığı tenkitler medreselileri aşağılamaya yönelik değildir. Eleştiriye tabi tutulan bozulmuş softalık sistemidir.<sup>16</sup>

İctihad'da softalığa yapılan sert tenkitlerin yanında başkaca yazılarda softalığa yönelik daha dikkatli bir üslupla da kullanılmıştır. Dergide, asıl amacın bozulmuş ve eskimiş softalık zihniyetinin karşısında olduğu vurgulanmış ve softa düşmanı olunmadığı dile getirilmiştir. Sebülürreşâd'da ise softalık meselesindeki eksikliklerin farkında bulunduğu ancak İctihad'da softalığa yapılan eleştirilerin iyi niyet taşımadığı belirtilmiştir.

### 1.3. Dervişlik

Dervişler, bir mürşide bağlı Allah ve Peygambere manevi açıdan ulaşma gayreti içinde olan kimselerdir. Dervişler Anadolu'nun İslamlaşması ve Türkleşmesinde önemli rol üstlenmişlerdir. 1925 yılına gelindiğinde dervişlerin faaliyetlerini sürdürdükleri tekke ve zaviyeler kanun aracılığı ile kapatılmıştır.

Sebülürreşâd'da yaygın din eğitimi verilen yerler olarak tekke ve zaviyelerin daha ilmi ve fonksiyonel hale getirilmeleri hususları ele alınmış ve Merâkiz-i Tekaya Ta'limât-nâmesi ile bazı esaslar zikredilmiştir. Örneğin, Yenikapı Mevlevîhânesi'nde yapılan bir sohbette tekke ve zaviyeler için bir mektep tesis edilmesi, buranın inşa giderleri için İstanbul'da bulunan üç yüz kadar tekkenin postnişinden nakdi destek alınması, mektep programının tarikat ve marifete intisap etmiş kişilerce oluşturulması, Arapça ve Farsça tedrisata önem verilmesi, bununla beraber fıkıh, akait, hadis, tefsir ile Fusûsu'l-Hikem, Fütûhat-ı Mekkiyye ve Mesnevî-i Şerîf gibi kitapların okutulması konularına temas edilmiştir. Böylece meşihatın evladiye olmasını ilga yerine meşâyih evladına mahsus bir mektep açılmış olacak ayrıca kavli ve fiili hurafelerin önüne geçilecektir.<sup>17</sup> Merâkiz-i Tekaya Ta'limât-nâmesine göre tekke merkezlerinde haftada birer saat İslam ahlakının faziletine dair halk için güncel dini konuların işlenmesine önem gösterilecektir.<sup>18</sup>

Kılıçzade'ye göre softalarla birlikte dervişlerin de birçoğu için aynı olumsuz değerlendirmeler geçerlidir. Yazar, hali hazırdaki dervişliğin din ve millete bir faydasının olmadığını vurgulamaktadır. Vatandaşlardan bozulmuş softalık gibi bozulmuş dervişlik anlayışından da uzak durulması istenmiştir. Diğer taraftan dervişlerin bazıları felsefi bir bakış açısına sahip olduklarından fikir yönünden hür kişilerdir. Ancak onlar da tembellik ve miskinlikten kurtulamamışlardır. Buna rağmen dervişlerin önde gelenleri yiğit ve özü sözü bir kişilerdir.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> Usturumcalı Salih Zeki vd., "Görmek İstemeyenlerin Nazar-ı İnsafına!", *Sebülürreşâd* 10/242 (18 Nisan 1329), 135.

<sup>12</sup> Kılıçzade İsmail Hakkı, "Yunus Hoca Hikâyeleri: Yunus Hoca Talebe", *İctihad* 4/77 (22 Ağustos 1329), 1704-1705.

<sup>13</sup> Kılıçzade Hakkı Bey, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb", *İctihad* 4/58 (14 Mart 1329), 1278.

<sup>14</sup> Kılıçzade Hakkı Bey, "Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb", 1279.

<sup>15</sup> Kılıçzade İsmail Hakkı, "Dervişlik, Softalık Meselesi", *İctihad* 4/62 (18 Nisan 1329), 1350-1351.

<sup>16</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1303.

<sup>17</sup> Tahirü'l-Mevlevî, "Medresetülmeşâyih Dolayısıyla Bir Hatıra", *Sebülürreşâd* 13 (11)/285 (13 Şubat 1329), 398-399.

<sup>18</sup> "Merakiz-i Tekaya Talimatnâmesi", *Sebülürreşâd* 15/369 (12 Eylül 1334), 97.

<sup>19</sup> Kılıçzade İsmail Hakkı, "Dervişlik, Softalık Meselesi", 1349.

İctihad'da softalıkta olduğu gibi dervişliğin de bozulduğu ve devletin ilerlemesine engel teşkil ettiği belirtilmektedir. Dergi'de dervişlerin olumsuz yönlerine değinilirken dervişlerden bazılarının yiğit ve dürüst kişiler oldukları da vurgulanmıştır. Sebülürreşâd'da geçen bir konuşmada tekke mensuplarının eğitilmeleri ile ilmi yönden yeterli hale getirilmeleri ve çağın gerisinde kalmamaları gerektiği üzerinde durulmuştur.

#### 1.4. Köy İmamları

İmamlar din görevlisi olarak toplumda önemli bir vazifeyi yerine getirmektedirler. İslam'ın ilk yıllarından beri imamlar sadece ibadet işlerini yürütmekle değil toplumun ihtiyaçlarını da karşılama konusunda birtakım sorumluluklara sahip olmuştur. Osmanlının son dönemlerinde özellikle köy imamları köylünün tenvir edilmesinde yetersiz kalmışlardır.

Ahmet Cevdet'e göre devlet öteden beri din görevlisi yetiştirme işinde yetkin olamamış ve meşihat ise bu konuda görevini tam olarak ifa edememiştir. Yazar, Lehistan'da köy papazlarının köy gençliğine milli vazifelerinin neler olduğunu öğretebildikleri halde köy imamlarının bu görevi yerine getiremediklerinden bahsetmektedir.<sup>20</sup> Mustafa Asım, köylüye dinini ve dünyasını öğretmenin zor bir iş olduğunu belirtmiştir. Yazara göre harpten dolayı köyler imamsız kalmamıştır ancak bu imamların birçoğu köylüye sözlerini işitecek yetkinlikte olamamıştır. İçlerinden açık ve anlaşılır kitapları okuyup anlayıp ahaliye anlatabilecek imamlar da vardır fakat imamlık ve hatiplik gibi kutsi ve önemli bir vazifeyi ehline vermek şarttır. Bu iş ise meşihat makamının bir borcu ve görevidir.<sup>21</sup>

Satı el-Husri, kaymakamlık yaptığı dönemde medreselilerin köylüler üzerinde derin etkileri olduğunu yakından gördüğünü söylemektedir.<sup>22</sup> Abdullah Cevdet Batı'dan örnek vermektedir, Cevdet'e göre Macar Katolik softaları eğitimlerini tamamladıktan sonra köylere birer rahip olarak atanmaktadır. Macar softaları köylerde en basit hali ile tabiplik, mühendislik, hâkimlik, ziraat muallimliği ve mühendislik yapabilecek, halkın ihtiyaç ve taleplerini karşılayabilecek bilgi ve deneyime sahiptir. Mesela, evcil hayvanlardaki hastalıkları anlayacak ve tedavi edebilecek kadar baytarlığı bilmektedirler.<sup>23</sup> Yazar, papazların her pazar günü ibadetten sonra dini konular dışında halka konferanslar verdiğiinden bahsetmekte ve bu şekilde vazife yapacak köy imamlarının bulunmadığına işaret etmektedir.<sup>24</sup>

Sebülürreşâd ve İctihad'da köy imamlarının köylüye nitelikli hizmet veremedikleri, devletin sorumluluk içinde hareket ederek bu soruna acil bir çözüm bulması gerektiği ve sadece dini konulara değil dünyevi meselelere de hâkim din görevlilerine ihtiyaç olduğu belirtilmektedir.

#### 1.5. Hutbe

Hutbe yaygın din eğitiminin önemli bir parçasıdır. Hz. Muhammed bizzat kendisi hutbe okumuştur. Hutbeler dini ve dünyevi konularda halkı aydınlatan bir özelliğe sahiptir. II. Meşrutiyet döneminde hutbelerin tesir ve veriminin düştüğü dönemin düşünürlerince ele alınmış ve hutbelerin daha etkili olması yönünde önerilerde bulunulmuştur.

Kazanlı Halim Sabit, hutbelerin Cuma ve Bayram namazlarında okunduğunu, dini, ilmi, siyasi yönden önemli konuları ihtiva ettiğini ve nutuk ile eş anlamlı olduğunu belirtmektedir.<sup>25</sup> Hafız Mehmed Tahir, taşralarda okunan hutbelerin artık çığırından çıktığını ve galat ifadeler, teganni ve

<sup>20</sup> Ahmed Cevdet, "Terbiye-i Milliyye ile Terbiye-i Diniyye", *Sebülürreşâd* 24/619 (2 Teşrin-i Evvel 1340), 331.

<sup>21</sup> Mustafa Asım, "Köylülerimiz", *Sebülürreşâd* 15/370 (19 Eylül 1334), 111.

<sup>22</sup> Sâti (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-I-", *İctihad* 4/64 (02 Mayıs 1329), 1381.

<sup>23</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1304.

<sup>24</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1305.

<sup>25</sup> Kazanlı Halim Sabit, "Hutbelere Dair: Kablelbise Hutbe", *Sırât-ı Müstakîm* 1/6 (18 Eylül 1324), 88.



sınırlı nutuklarla cemaat üzerindeki etkisini yitirdiğine dikkat çekmektedir.<sup>26</sup> Bereketzade Safvet'e göre hal ve mevkiye uygun olmayan bir takım nazik cümleler, anlaşılmayan ibareler, seci ve kafiyelemlerle hutbeler asıl amacının dışına çıkarak dua mahiyetinde kalmaktadır.<sup>27</sup> İbrahim Besim, hutbelerin belirli konularla sınırlı tutulduğuna ve irşat hizmetlerinde yetersiz kaldığına işaret etmektedir.<sup>28</sup> Alimcan el-İdrisi'ye göre hutbeler muhatabının dilinde okunmalıdır.<sup>29</sup> Hutbelerin uzunluğu konusunda kendi hazırladığı hutbeyi örnek olarak gönderen Mehmed el-Celveti de hutbelerin özellikle Türk beldelerinde gereğinden fazla uzun tutulmamasını tavsiye etmiştir.<sup>30</sup>

İctihad'da, "Pek Uyanık Bir Uyku" adlı yazıda içtihad kapısının yeniden açılmasının yanında Kur'an ve sahih hadislerin Türkçeye tercüme edilmesi lüzumuna işaret edilmiş; İslam'ın iki temel kaynağının Türkçe olarak tercüme edilmesinin yanında bundan sonra hutbelerin de Türkçe olarak yazılması ve okunması, aynı zamanda hutbe konularının çağın ihtiyacına göre seçilmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>31</sup> İctihad'da, ibadet dilinin kullar tarafından anlaşılır olmasının millete istiklal, refah ve nur sağlayacağı savunulmuştur.<sup>32</sup>

Her iki dergide de hutbelerin dönemin bir meselesi olduğu konusunda benzer fikirler ortaya konulmuştur. Dergilerde, hutbelerin Türkçe okunması ve hutbelerde çağın gereklerine uygun konuların yer alması önerilmiştir.

### 1.6. Vaaz ve Vaizlik

Hutbeler gibi vaazlar da yaygın din eğitiminin önemli bir vasıtasıdır. Vaazların kitleleri etkileme ve toplumu iyiye götürme gücü olduğundan özellikle II. Meşrutiyet döneminde vaaz ve vaizlik üzerinde önemle durulmuştur.

Ömer Nasuhi Bilmen'e göre vaaz ve nasihat eşanlamlıdır. Vaaz ve nasihatler kalbi yumuşatmalı, dünyevi ve uhrevi fazilet ve vazifeleri öğretmeli, Allah'ın sevap ve azabını hatırlatarak bireyi doğru yola sevk etmelidir.<sup>33</sup> Yazar, vaaz ve nasihatlerde bazı temel esaslara dikkat edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bilmen'e göre vaiz güzel ahlak sahibi olmalıdır. Vaiz ne kadar âlim ve bilgili olursa olsun öncelikle anlattıklarını kendi hayatına tatbik etmelidir. Vaiz, vaazda şahsi ve siyasi konulara girmemeli, söyleyeceklerini önceden bir tertip ve düzene koymalıdır. Vaiz, ifadelerini güzel ve nezaket içinde kullanmaya özen göstermeli, cemaati rencide etmemeli ve konuları işlerken daha çok siz yerine biz kelimesini kullanmalıdır.<sup>34</sup>

Hamdullah Suphi, mabetlerin cemaatsiz kaldığı bir dönemi yaşadıklarını, ilim sahibi vaiz ve hatiplerin yerini hurafeleri anlatan yarım ve yetersiz âlimlerin aldığını söylemektedir.<sup>35</sup> Aksekili Ahmed Hamdi'ye göre vaiz, ümmeti terbiye eden, hikmeti anlatan ve telkin eden bir muallimdir. Artık vaizler, cemaatin ve çağın ihtiyacını takdir edememektedirler. Son zamanlarda vaizler dersiamlardan düşük bir derecede tutulmuş ve bu vazife daima ruûs imtihanlarını kazanamayanlara verilmiştir. Bundan dolayı ulema vaaza tenezzül etmemekte ve vaaz yapanların nitelikleri gün geçtikçe düşmektedir.<sup>36</sup> Medresetü'l İrşad'ı teftiş eden Aksekili, medresenin oldukça kötü bir durumda

<sup>26</sup> Balcıade Edremitli Mehmed Tahir, "Taşralarda Hutbe ve Hatipler", *Sırât-ı Müstakîm* 3/73 (14 Kânûn-ı Sâni 1325), 331.

<sup>27</sup> Bereketzade Saffet, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 2/27 (12 Şubat 1324), 10.

<sup>28</sup> İbrahim Besim, "Hutbe", *Sırât-ı Müstakîm* 5/116 (11 Teşrin-i Sâni 1326), 199.

<sup>29</sup> Alimcan el-İdrisi, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 5/120 (9 Kanûn-ı Evvel 1326), 264.

<sup>30</sup> Mehmed el-Celveti, "Hutbelere Dair", *Sırât-ı Müstakîm* 3/69 (17 Kânûn-ı Evvel 1325), 263.

<sup>31</sup> Kılıçzade İsmail Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku", *İctihad* 4/57 (7 Mart 1329), 1261-1263.

<sup>32</sup> Abdullah Cevdet (Karlıdağ), "Tanrı'ya İlk Defa Türkçe Söyleyen İmâm", *İctihad* 21/202 (15 Nisan 1926), 3942.

<sup>33</sup> Ömer Nasuhi, "Vaaz ve Vâizler", *Sebîlürreşâd* 23/589 (21 Şubat 1340), 266.

<sup>34</sup> Ömer Nasuhi, "Vaaz ve Vâizler", 266-267.

<sup>35</sup> Hamdullah Supdi, "Maârifeye Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârifeye Müteallik Mesâil-i Muhtelifeye Hakkındaki Nokta-i Nazarları I", *Sebîlürreşâd* 19/477 (23 Nisan 1337), 90.

<sup>36</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşad", *Sebîlürreşâd* 21/538-539 (21 Haziran 1339), 142.

olduğunu ve medreseye rağbet kalmadığını görmüş ve bu alanda alınacak önlemleri on dört madde halinde sıralamıştır.<sup>37</sup>

Kılıçzade İ. Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku" başlığı altında İctihad'da kaleme aldığı yazısında vaizlerin vaazlarda dikkat etmesi gereken hususları belirtmektedir. Vaizler, Ramazan aylarında ve diğer mübarek günlerde camilerde birtakım cahil ve fasit halkın kullandıkları konuşma tarzını kullanmamalı, bunun yerine fazilet ve ahlaka uygun temiz ve düzgün bir dil seçmelidir. Vaizler, kendilerinin dahi anlayamadıkları derin mevzulara girmemeli, bunun yerine edep-adap, miras taksimi ve sünnetten sonra vatanperverlik, faziletli amel, tasarruf, helal kazanç, güzel ahlak, kardeşlik ve muhabbet, İctihad-ı İslam'ın önemi ve kuvvetli olmanın gerekliliğinden bahsetmelidir.<sup>38</sup> Mahmut Sadık, baskı ve keyfi idarelerde din adına çıkarılan bid'atlerin idarecilerin arzusuna uygun bir şekilde halkın zihnietine yerleştirildiğini, bu zihni yapıya sahip olanların dinin izah ve tefsirinde de rol aldıklarını bu durumun değiştirilmesinin de kolay olmayacağına işaret etmiştir.<sup>39</sup>

Sebülürreşâd ve İctihad'da, vaaz ve vaizlikte yaşanan problemlere değinilmiştir. İctihad'da öncelikli olarak vaazlarda ele alınan konuların değiştirilmesi tavsiye edilmektedir. Sebülürreşâd'da da benzer şekilde çağın ihtiyacına uygun konuların seçilmesi önerilmekte ve vaizlerin iyi yetiştirilmeleri gerektiği üzerinde durulmaktadır.

## 2. Yöntem ve Yenilik Arayışları

Din eğitiminde yöntem ve yenilik arayışlarında medreseler başta olmak üzere birçok alanda bu ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Artık eski eğitim ve öğretim usullerinin yerine yeni ve çağa uygun metotların alması düşüncesi daha çok kabul görmeye başlamıştır. Dergiler bu konuda kendi paradigmaları içerisinde düşüncelerini sunmuştur.

### 2.1. Medreseler

Medrese eğitimi Osmanlı'nın en temel eğitim sistemidir. Özellikle Tanzimat ile birlikte eğitimde mektep sistemine geçilmesi medrese eğitiminin ihmal edilmesinin nedenlerinden biri olmuştur. II. Meşrutiyet döneminde medreseler için birçok ıslah denemeleri yapılsa da savaş ve dönemin şartları bu girişimlerin başarılı olmasını engellemiştir. Sebülürreşâd ve İctihad'da medreselerin ıslahı, medrese binaları ve medreselerde Arapça öğretimi öne çıkan konulardandır.

#### 2.1.1. Medreselerde Arapça Yeterliliği

Medrese eğitiminde Arapça kilit taşıdır. Ders kitaplarının birçoğu Arapça olduğundan Arapçanın öğretilmesi de o derecede önem taşımaktadır. Medreselerde Arapçanın doğru düzgün öğretilmediği ve talebenin Arapça konuşmadığı II. Meşrutiyet döneminde tartışılan konular arasındadır.

Ömer Fuad, Bursa'daki medrese talebeleri ile bir görüşme yapmıştır; bu görüşmede medrese talebeleri Arapçayı yeterince öğrenemediklerini, hocalarının da bu konuda yeterli olmadığını ve yaşadıkları bu soruna bir çözüm beklediklerini dile getirmişlerdir.<sup>40</sup> A. Şükrü, müsteşriklerden birinin Türklerin Arapça okuması ile ilgili makalesinde, Türkler'in on-on beş sene Arapça öğrendikten sonra İbn-i Rüşd'ün kitabını okuyamadıklarını söylemesi karşısında talim usulünde yapılacak değişikliklerle Arapça öğreniminin eskiden olduğu gibi sağlanabileceğini savunmuştur.<sup>41</sup> Niyazi'ye göre Arapça öğretimi için mütehasıslar görevlendirilmeli, örneğin sarf ilmini öğretecek

<sup>37</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Medresetü'l-İrşad", 143-144.

<sup>38</sup> Kılıçzade Hakkı Bey, "Pek Uyanık Bir Uyku", 1261-1264.

<sup>39</sup> Mahmut Sadık, "Pak Bir Hüviyet, Sağlam Bir Fitrat", *İctihad* 4/85 (19 Kânûn-ı Evvel 1329), 1872-1873.

<sup>40</sup> Ömer Fuad, "Anadolu Seyyar Muhabir-i Mahsûsumuzdan: Medreseler", *Sebülürreşâd* 10/252 (27 Haziran 1329), 299.

<sup>41</sup> A. Şükrü, "Medârisin Hayat ve Mematı Arefesinde: Medreseler Talebe için mi, Yoksa Müderrisler için midir?", *Sebülürreşâd* 18/462 (1 Nisan 1336), 238.

kişiler sadece o alanda eğitim vermeli ve Arapça öğreniminin maksadını gerçekleştirmek için ilimlerden birer metin derinlemesine talebeye okutulmalıdır.<sup>42</sup>

Abdullah Cevdet, yirmi sene medreseye devam eden talebelerin doğru düzgün Arapça okuyup yazamadıkları gibi Türkçe bile doğru okuyup yazamadıklarını ifade etmektedir.<sup>43</sup> Zeki Magamez, medreselerde uzun yıllar kullanılan Arapça'nın dini, ilmi, içtimai, siyasi büyük bir medeniyeti taşıdığına ve asil bir dil olduğuna işaret etmekte ancak er geç Avrupa tahsili görmüş aydın gençler sayesinde Arapça'nın kendi anadilinin konuşulduğu yerlerde bile tarihe geçeceğini ön görmektedir.<sup>44</sup>

Sebülürreşâd ve İctihad'da, medreselerde uzun yıllar Arapça eğitimi alan kişilerin Arapçayı doğru düzgün öğrenemediklerine dikkat çekilmekte ve bu durum büyük bir eksiklik olarak görülmektedir. Sebülürreşâd'da bu eksikliğin Arapça eğitim usulünün değiştirilmesi ile giderilebileceği savunulmaktadır. İctihad'da ise bir dil devriminden bahsedilmekte ve her alanda Latin harflerine geçme önerilmektedir. Her iki dergide de medreselerdeki Arapça öğretim sisteminin yetersiz olduğu konusunda benzer fikirler ileri sürülmüştür.

### 2.1.2. Medrese Binaları

Bir eğitim ve öğretim kurumunun fiziki açıdan elverişli olması içinde sürdürülen eğitimin kalitesini artırır. II. Meşrutiyet'e gelindiğinde medrese binaları artık oldukça eskimiş bir haldedir ve çağın ihtiyacına cevap verememektedir. Medrese talebeleri bu ortamlarda hasta olmakta ve aldıkları eğitimin verimi ve kalitesi de düşmektedir. Dönemin düşünürleri medrese binalarının kullanılmayacak derecedeki içler acısı hallerini görmektedirler. Onlara göre bu binalar yenilenmeli ve modern tarzda binalarda eğitim ve öğretim sürdürülmelidir.

Müftizade, medreselerde talebelerin kaldıkları odaların eğitim ve sağlık açısından uygun yerler olmadığını, bu kurumlarda bir kütüphane yanında öğrencilerin ihtiyaçlarını giderebilecek bir çamaşırhanenin bile bulunmadığını belirtmektedir. Yazar, İstanbul'da kullanılmayan yüz kırktan fazla medresenin değerlendirilerek yerlerine her açıdan daha münasip medreselerin açılmasını önermiştir.<sup>45</sup> Hatipzade, medreselerin tedrisat yapılan yerler olmaktan çıktığını, talebenin ikametgâh merkezine dönüştüğünü, artık konum ve mekân açısından eğitim ve öğretime uygun bir özellik taşımadığını söylemektedir.<sup>46</sup> Haşim, İstanbul'da bulunan medreselerin ders işlenmeyecek halde olduğundan ve medreselerde rutubet kaynaklı hastalıkların baş gösterdiğinden bahsetmektedir.<sup>47</sup>

Abdullah Cevdet, Macaristan'da ziyaret ettiği rahipler mektep binası hakkında bilgi paylaşmaktadır. Hristiyan rahipler yetiştiren bu mektep büyük bir bahçesi, elektrikli dış kapısı ve zili olan bir binadır. Bekleme salonunun duvarlarında teoloji ulemalarının ve İmparator Franz Joseph'in resimleri, yine bu salonda farklı dillerde dergi ve gazeteler bulunmaktadır. Bir rahip mektebi olmasının yanında mektebin fen ilimlerini ihtiva eden bölümleri bile vardır. Bu binalar talebelerin tüm ihtiyaçlarının karşılandığı modern bir görünümündedir. Ancak medrese talebeleri bu imkânlarla sahip değildir, bir yandan eğitim ve öğretimlerini sürdürmek diğer taraftan masraf ve ihtiyaçlarını kendileri karşılamak zorundadırlar.<sup>48</sup> Yazar, Viyana'daki Rahipler Mektep binasının İstanbul'daki yeni postahane ve Düyûn-ı Umûmiyye binası seviyesinde teşkil ettirildiğini söylemekte ve böyle bir yerde yetişen Macar softasının daha avantajlı olduğuna işaret etmektedir.<sup>49</sup>

<sup>42</sup> Astanalı Niyazi, "Talebe-i Ulûmda Hareket-i Fikriye: İştirak-ı Efkâr", *Sebülürreşâd* 10/243 (25 Nisan 1329), 147.

<sup>43</sup> Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât", 3397.

<sup>44</sup> Zeki Megamiz, "Arap Lisânı ve Latin Harfleri", *İctihad* 24/271 (15 Nisan 1929), 5152-5153.

<sup>45</sup> Müftizâde Mehmed Es'ad, "İstanbul Medreseleri", *Sebülürreşâd* 21/540-541 (28 Haziran 1339), 161-162.

<sup>46</sup> Ahmet Vasfi Hatipzâde, "Terbiye Ta'lim, Medâris-i İlmiye", 96-97.

<sup>47</sup> Haşim, "İslah-ı Medâris ve Esbab-ı İnhitâtımız", *Sebülürreşâd* 10/254 (11 Temmuz 1329), 322.

<sup>48</sup> Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrîsât", 3397.

<sup>49</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1305.

İctihad'da rahipler binası ve özellikleri örnek gösterilerek eğitim ve öğretim için ideal fiziki ve sıhhi ortam tasvir edilmiş, medreselerin eğitim için zamanın şartlarını taşımadığına dikkat çekilerek bu eksikliğin giderilmesi tavsiye edilmiştir. Her iki dergide de medrese binalarının eğitim ve öğretim açısından yetersiz olduğu ve sıhhi açıdan talebelerin olumsuz yönde etkilendiğine dair benzer fikirler ileri sürülmüştür.

### 2.1.3. Medreselerin İslahı

Medreselerin ıslahına sadece II. Meşrutiyet yıllarında değil Tanzimat yıllarında da teşebbüs edilmiştir. Medreselerin ihmal edilmiş olması bunun yanında nitelikli din görevlilerine de ihtiyacın bulunması medreseleri hep gündemde tutmuştur. Medreselerin ıslah edilmesi yanında medreselerin tamamen kaldırılması da savunulmuştur. II. Meşrutiyet döneminde medreseler ıslah edilmek istenmiştir. Ancak dönemin şartları buna uygun olmadığından ıslah girişimleri başarılı olamamıştır. 3 Mart 1924'te Tevhîd-i Tedrisat Kanunu ile birlikte medreseler kapatılmıştır.

Hafız Mehmed Hilmi'ye göre medreseler ıslah edilmelidir. Dinen ve aklen medreselerin ıslahı farzdır. Bu ıslahı ise ilmiye mensupları ile birlikte hükümet yapmalıdır.<sup>50</sup> Müderris Aksekili Mustafa Hakkı'ya göre Ders Vekâleti taşra medreselerini ihmal etmiştir. Hilafet Makamı da beş sene içinde medreselerin ıslahı namına bir faaliyette bulunmamıştır.<sup>51</sup> Tunalı Hilmi'ye göre medreseler bir problem olarak durmaktadır. Tarihte Osmanlıyı Osmanlı yapan ulema ve askerlerdir. Yeniçerilik kalkmış ve yerine yeni bir askeri sistem gelmiştir. Sıra ulema ve medreselerdedir. Ancak hala medreselere bir çeki düzen verilememiş ve medreseler kendi hallerine terk edilmişlerdir.<sup>52</sup> Sebülürreşâd, şarkın ilerlemesi ve gelişmesi Batı'nın mekteplerini taklitle değil medreselerin ıslahı ile gerçekleşebileceğini savunmaktadır.<sup>53</sup>

Kılıçzade İ. Hakkı, "Pek Uyanık Bir Uyku" başlığı altındaki yazısında medreselerin kaldırılarak yerlerine Collège de France ve École Polytechnique gibi modern tarzda üniversitelerin kurulmasını önermektedir.<sup>54</sup> Diğer taraftan Abdullah Cevdet'e göre medreselere ihtiyaç vardır, öyle ki bu ihtiyaç harbiye ve tıp mekteplerine olan ihtiyaç kadar ehemmiyetlidir.<sup>55</sup> Satı Bey, medreselilerin mekteplilerden daha ciddi ve sabırlı olduklarından, medreselerin ıslahıyla orada yetişenlerin memlekete daha faydalı olacağından ve Tanzimat aleyhtarları bazı kişilerin dönemin yenilikçilerini yalnız medreseleri ıslah etmediklerinden değil medreseler yanında mektep açtuklarından dolayı tenkit ettiklerinden bahsetmektedir.<sup>56</sup> Satı Bey'e göre medreselerin ıslahı meselesi tarihe ait bir mesele değil siyasete ait bir meseledir. Bundan dolayı eski mücedditleri suçlamak doğru değildir. Medreseleri ıslah meselesi bugünün ve yarının meselesidir. Şimdi medreseleri niçin ıslah etmediler diye yaşanan sorunu tarihe bırakmadan "Şu an medreseler niçin ıslah edilmiyor? Ne zaman ve nasıl ıslah edilecek?" soruları sorulmalıdır.<sup>57</sup>

İctihad'da medreselerin tamamen kaldırılıp yerine Batı tarzında okulların açılması fikri daha ağır basmakla beraber medreselerin ıslahı da kısmen savunulmuştur. Medreselerin ıslahını isteyen Sebülürreşâd'da ise bu konuda birçok yazı yayımlanarak medreselerin ıslahı ve yaşatılması yakından takip edilmiştir.

<sup>50</sup> Hafız Mehmed Hilmi, "Medâris Meselesi", *Sebülürreşâd* 10/251 (20 Haziran 1329), 279.

<sup>51</sup> M. Hakkı, "Terbiye ve Ta'lîm, Ulemâda Hareket-i Fikriyye: Ulemâ-yı İslâmîyye ile Hasbihal", *Sebülürreşâd* 10/250 (13 Haziran 1329), 260.

<sup>52</sup> Tunalı Hilmi, "Medreseler Kongresi!..: (Osmanlı Müslüman Ulemâsına Bir Davet)", *Sırât-ı Müstakîm* 3/54 (3 Eylül 1325), 27.

<sup>53</sup> Halis Efendi, "Âlem-i İslâm'a Tebşir Medâris-i İlimiyede Bir Hatve-i Tekâmül", *Sırât-ı Müstakîm* 3/76 (4 Kânûn-ı Sâni 1325), 380.

<sup>54</sup> Kılıçzade Hakkı Bey, "Pek Uyanık Bir Uyku", 1261-1262.

<sup>55</sup> Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", 1306.

<sup>56</sup> Satı (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-I-", 1381-1383.

<sup>57</sup> Satı (el-Husri), "Tanzimatçılık Meselesi-I-", 1381-1382.

## 2.2. Mekteplerde Din Dersleri

Tanzimat'la birlikte mektepler ön plana çıkmış ve birçok alanda mektepler açılmaya başlanmıştır. Mektep müfredatında din derslerine yer verilmiştir. Ancak din derslerinin niteliği ve süresi ilerleyen süreçlerde tartışmalara neden olmuştur.

Doktor Milaslı İsmail Hakkı, mekteplerde iki nedenden dolayı din derslerinin ulviyet ve kutsiyetine uygun bir hatıra bırakılamadığını öne sürmektedir. Bunlardan birincisi, Tanzimat'tan beri iş başına gelen küberanın dine karşı lakayt kalmaları, ikincisi ise ilmiyenin zamanın şartlarını dikkate almayan tavırlarıdır.<sup>58</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, mekteplerde din derslerinin nitelik olarak yeterli olmadığı üzerinde durmuştur.<sup>59</sup> Aksekili, zaman ve zemine göre değişmesi gereken dini tedrisat tarzının bir şekil üzerinde bırakıldığına dikkat çekmiştir.<sup>60</sup> A. Süleyman, mekteplerde din derslerindeki ezberciliği muzâaf ezbercilik olarak nitelemekte, bundan dolayı çocuklara gerçek bir din terbiyesinin verilemediğini ve Maârif Nezâretinin mektep derslerini ıslah ederken ve hocalarını da değiştirirken aynı uygulamayı din dersleri ve hocaları için yapmadığını belirtmektedir.<sup>61</sup> Abdullatif Nevzat mektep derslerinde takip edilen bir üslubun bulunmadığından bahsetmekte, talim ve tedrisin tam olarak yapılamadığına işaret etmektedir.<sup>62</sup> Yazara göre çocuklar gelişim basamaklarının ilk zamanlarında olduklarından onlara vâcibü'l-vücûd gibi konuları öğretmek kolay değildir. Bir öğretim usulü olarak örneğin; çocuklara bu gibi mevzular anlatılırken maddi örneklerden hareket etmek gerekir. Allah'ın zati ve sübuti sıfatları çocuklara bazen tarifleri de verilerek ezberlettirilmelidir. Ezberden sonra biraz zaman geçmesi beklenmeli, çocuk ezberlediği lafızları unutsa da bundan sonra çocuğa Allah diri midir, bizim gibi sever sevilir mi, o da bir yerde oturur mu gibi sorular sorulmalıdır. Çocuk bazen verdiği cevaplarda isabet eder, bazen kaçamak cevaplar verir ve böylece çocuğun öğrenmesinde kolaylık sağlanmış olur.<sup>63</sup> Diğer taraftan dergide, mektep programlarında din derslerinin ihmal edildiği dile getirilmektedir.<sup>64</sup> Ayrıca Darümuallimin öğrencileri yeterli bir din öğretimi alamadıklarından dolayı mezun olduktan sonra görev yaptıkları okullarda din derslerini doğru düzgün bir şekilde okutamamaktadırlar.<sup>65</sup> Aksekili, din derslerinde dikkat edilecek esas ve prensipleri, alınacak tedbirleri maddeler halinde sıralamıştır.<sup>66</sup> Aksekili, dini tedrisatın ancak İslam tarihi ve medeniyeti ile birlikte okutulması halinde tam olarak verilmiş olacağını savunmaktadır.<sup>67</sup> Hamdullah Suphi de din derslerinin sadece ibadet ve itikat öğreten dersler olmaması gerektiğini belirtmekte, din dersinin İslam tarihi ve medeniyetini de ihtiva eden ve bu konularda talebede his uyandıran bir nitelik taşıması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>68</sup>

Abdullah Cevdet, "Yeni Ay Mecmûası"nda geçen bir din dersi numunesi hakkında bir yazı kaleme almıştır. Cevdet, din dersi olmasın, din olmasın diye bir düşüncelerinin olmadığını, din ve din

<sup>58</sup> Milaslı İsmail Hakkı, "Aksekili Ahmed Hamdi Efendi'nin 'Dinî Dersler' Kitabı Mühim Bir Eksikimizin İtımamına Doğru Büyük Bir Hatve", *Sebilürreşâd* 17/442 (25 Eylül 1335), 219.

<sup>59</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Dinî Dersler", *Sebilürreşâd* 17/433-434 (1 Ağustos 1335), 134-136.

<sup>60</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Mekteplerde Tedrîsât ve Terbiye-i Dîniyye Meselesi Hakkında: Maârif Vekil-i Muhteremi Hamdullah Suphi Beyefendi'ye", *Sebilürreşâd* 19/488 (17 Temmuz 1337), 216-217.

<sup>61</sup> A. Süleyman, "Mekteplerde Din", *Sirât-ı Müstakîm* 7/164 (13 Teşrinievvel 1327), 127-128.

<sup>62</sup> Abdullatif Nevzat, "Çocuklarımıza Akaid-i İslâmiyye'nin Usûl-i Tedrîs ve Telkini-III", *Sebilürreşâd* 7/174 (22 Kânûn-ı Evvel 1327), 276.

<sup>63</sup> Abdullatif Nevzat, "Çocuklarımıza Akaid-i İslâmiyye'nin Usûl-i Tedrîs ve Telkini-III", 278.

<sup>64</sup> "Mekteplerde Oyun Dersleri!", *Sebilürreşâd* 24/618 (25 Eylül 1340), 310.

<sup>65</sup> "Maârifin Hali", *Sebilürreşâd* 21/536-537 (14 Haziran 1339), 130.

<sup>66</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Mekteplerde Dîn Tedrîsâtı: Heyet-i İlmiyye-i Riyaset-i Aliyyesine", *Sebilürreşâd* 22/553-554 (23 Ağustos 1339), 55.

<sup>67</sup> Aksekili Ahmed Hamdi, "Mekteplerde Tedrîsât ve Terbiye-i Dîniyye Meselesi Hakkında: Maârif Vekil-i Muhteremi Hamdullah Suphi Beyefendi'ye", 215-216.

<sup>68</sup> Hamdullah Suphi, "Maârifte Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârif Mütteallik Mesâil-i Muhtelifi Hakkındaki Nokta-i Nazarları (-I)", 90.

dersinin dindar olacak bireyler için faydalı hale getirilmesini istediklerini söylemektedir.<sup>69</sup> Yazara göre çocuğa zamanından önce dini terbiye verildiğinde bu aksi yönde bir tesire neden olur.<sup>70</sup> Ayrıca çocuklara din eğitimi verecek hocaların ergenlik çağı psikolojisini öğrenmeleri zorunlu kılınmalıdır.<sup>71</sup> Dergi'de, mekteplerde talebeye örneğin Kur'ân-ı Kerim'e mana vermenin günah olduğu gibi bazı telkinlerin yapılmasının da yanlış olduğu belirtilmektedir.<sup>72</sup>

İctihad'da, dindar olacak bireyler için din derslerinin faydalı bir şekilde işlenmesi, dersi verecek hocaların gerekli formasyona sahip olması ve zamanından önce verilen din eğitiminin çocuklarda bazı olumsuzluklara neden olabileceği üzerinde durulmaktadır. Sebülürreşâd'da ise, din eğitiminde eski usullerin kaldırılması ve tamamen ezberci bir anlayıştan uzak durulması gerektiği, erken yaşta da olsa uygun bir yöntemle din eğitiminin verilebileceği ve din derslerinin yanında İslam Tarihi ve Medeniyetinin de öğretilmesi gerektiği ifade edilmektedir.

### 2.3. Darülfünunda Din Dersleri

Dönem itibari ile yükseköğretimde dini ilimlerin okutulup okutulamayacağı gündemde yer almıştır. Bu anlamda bir kısım düşünür Darülfünunda dini ilimlerin okutulmasına karşı çıkmıştır.

Sebülürreşâd'da, Darülfünun'a fıkıh ve şer'î ilimlerin sokulmamasını savunanlar tenkit edilmiştir. Dergi'de fıkıhın insanın menfaat ve zararına dair konuları ele alan bir ilim olmasına rağmen Darülfünun'da böyle bir fıkıh kürsüsüne yer verilmemiş olması doğru görülmemiştir.<sup>73</sup> Dergi'de, Medresetü'l-Mütehassısın Medreselerinin Maârif Vekâletine Gönderdiği Layiha'da Sahn ve Süleymaniye Medreselerinin Darülfünun'a bağlı bir ilâhiyat fakültesi olarak ilan edilmesinin teklif edildiği bildirilmektedir.<sup>74</sup> Ayrıca dergide, yeni açılan ilâhiyat fakültesinin kadro ve nitelik yönü ile tam bir fakülte hüviyeti taşımadığı ancak ileride kendi bünyesinde oluşturulacak şube ve çalışmalarla bunun gerçekleştirilebileceği belirtilmektedir.<sup>75</sup>

Mehmet Zeki, Darülfünun'daki öğrenci sayıları hakkında bilgiler vermektedir. Yazara göre Darülfünun hala skolastik yapısını korumaktadır. Ulûm-ı şer'îye ve edebiyede 348, ulûm-ı riyaziye 200 ve hukuk şubesinde ise 2117 öğrenci bulunmaktadır. Bu hali ile Darülfünun'da hala skolastik zihinler yetişmektedir.<sup>76</sup>

Sebülürreşâd'da, Darülfünun'a fıkıh ve şer'î ilimlerin giremeyeceğini savunanlar tenkit edilmekte, ilâhiyat Fakültesinin görev ve fonksiyonu daha geniş bir biçimde ele alınmaktadır. İctihad'da, Darülfünun bünyesinde yer alan fakülteler ile onların öğrenci sayıları zikredilerek skolastik yapıdan kurtulamayan bir Darülfünun'a işaret edilmektedir.

### 2.4. Anglo-Saksonlar'da Dini Terbiye

Anglo-Sakson düşüncesinde ferdiyetçilikle birlikte din de önemli bir yer tutmaktadır. Din hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Dini terbiye daha çok yaşamın içinde kendini gösteren yönü itibari ile öne çıkmaktadır. Bu anlayışa göre genel manada, dini öğrenen bireyler kendilerine düşen sorumluluk içerisinde hareket ederek öğrendiklerini sadece bilgi seviyesinde tutmazlar ve hayata tatbik ederler.

Ferid, Gustave Le Bon'un "Psychologie Du Socialisme" adlı eserinin Anglo-Saksonlar'da Fikir-i Hükümet, Ta'lîm ve Terbiye bölümünü mütalaa etmektedir. Anglo-Sakson ve latin hükümetleri

<sup>69</sup> Abdullah Cevdet, "Ruhi ve Felsefi Tettebbu: Din Dersleri", *İctihad* 22/224 (15 Mart 1927), 4287.

<sup>70</sup> Abdullah Cevdet, "Ruhi ve Felsefi Tettebbu: Din Dersleri", 4288.

<sup>71</sup> Abdullah Cevdet, "Ruhi ve Felsefi Tettebbu: Din Dersleri", 4289.

<sup>72</sup> "Ayine-i Matbuat", *İctihad* 4/80-3 (12 Eylül 1329), 1771-1772.

<sup>73</sup> "Dârülfünun İle Fıkıhın ve Mesâil-i Şer'iyyenin Alakası Yokmuş!", *Sebülürreşâd* 16/414-415 (15 Mayıs 1335), 223.

<sup>74</sup> "İlâhiyat Medresesi Hakkında Medresetü'l-Mütehassısın Medreselerinin Maârif Vekâletine Gönderdiği Layiha", *Sebülürreşâd* 23/594 (27 Mart 1340), 352.

<sup>75</sup> "İlâhiyat Fakültesi Hakkında Bir Mülakat", *Sebülürreşâd* 24/601 (22 Mayıs 1340), 43.

<sup>76</sup> Mehmet Zeki, "Vakayi-i Mâliye ve İktisâdiye", *İctihad* 5/115 (17 Temmuz 1330), 289.

sistem olarak benzeseler bile işleyiş tarzlarında farklılıklara sahiptir. Anglo-Saksonlar'da ön plana çıkan şahsî teşebbüs, metanet, azim ve itimadı nefistir. Her şey hükümetten beklenmemeli, şahsî vazifeler ve gayretler öncelikli kılınmalıdır. Latin kavimlerde ise bunun tam tersi bir durum vardır; her şey devletten beklenmektedir.<sup>77</sup> İngilizler, atalarından aldıklarını kendi terbiye usulleri ile muhafaza etmektedirler. Onlar, kitaplarla gerçekleşecek talim ve terbiye usulüne ehemmiyet vermezler.<sup>78</sup> Buna karşılık bizdeki mekteplerin durumu düşünüldüğünde bir sınıfta hepsi kitaptan olmak üzere otuz altı fen okutulmaktadır. Mekteplerde ameli hiçbir eğitim bulunmamaktadır. Çocuğa daha Rüştîye'de "Dürr-i Yekta Şerhi" gibi bir kişiyi fakih yapabilecek kitaplar okutulmakta ancak sonrasında çocuk bir abdest almayı dahi gösterememektedir.<sup>79</sup>

Abdullah Cevdet'e göre Anglo-Sakson mekteplerinin hepsinde din önemli bir yere sahiptir. Namaz kılmak gibi dinin amel yönü lüzumu ölçüsüne indirilerek tafsilata olabildiğince girilmemektedir. Fakat bu durum her tarafta aynı şekilde olmamıştır. Hocalar, mektep talebelerinin Kitab-ı Mukaddesi tanıma ve alakadar olmalarına özen göstermektedirler. Hatta Darülfünun bünyesindeki fakültelere girişlerde talebelere din bilgisi yeterliliği ve ehliyeti istenmektedir.<sup>80</sup> XIX. yy.da Anglikan Kilisesinde piskoposluk unvanı alanlar çoğunlukla büyük mekteplerde muallim muavini sonra başmuallim olmuş kişilerdir. Bugün bile bu durum kanunda belirtilmediği halde işleyiş olarak devam etmektedir. Bu kişiler ileri gelen mekteplerin baş hocaları ve üyeleri arasında yer almaktadır. Son zamanlara doğru bu anane giderek azalmıştır. Dini tedrisat ise Anglikan ilmihaline göre sürdürülmektedir. Laik muallimler, Anglikan prensiplerine göre bir başmuallimin mahiyetlerinde ders vermektedir. Derslerin ruh ve istikametinde hadmaster yani baş hocanın etkisi ve rolü oldukça büyüktür.<sup>81</sup> Anglo-Sakson eğitiminde en önemli husus itimat etmek ve itimat edilen olmaktır. Din, sosyal kurallar açısından seçkin bir yere sahiptir.<sup>82</sup> Manastırlı Bahaddin'e göre milletin ahlak ve irfanının ıslahını ve düzelmesini sağlamak için mekteplerden Fransızca tedrisatı tamamen kaldırılmalıdır. Bunun yerine özellikle İngiliz tedrisatı getirilmelidir.<sup>83</sup>

Sebülürreşâd'da, Anglo-Sakson eğitim ve öğretim sistemi talebenin teorik olarak öğrendiğini pratikte uygulama kabiliyetini kazanması ve toplum için güçlü bireyler olarak hazırlanması açısından değerlendirilmiştir. Dergide din tedrisatının da bu şekilde öğrenciye aktarılması gerektiği belirtilmiştir. İctihad'da ise, Anglo-Sakson eğitim anlayışında dinin önemli bir yerinin olduğuna ve Anglo-Sakson hükümetlerinde dinin konumunun farklılık gösterebileceğine işaret edilmiştir. Dergide, Fransız eğitim sisteminin terk edilerek dinin de önemsendiği İngiliz eğitim sistemine geçilmesi tavsiye edilmektedir.

## 2.5. Ailede Dini ve Ahlaki Terbiye

Çocuklar ilk terbiyelerini ailelerinde alırlar. Aile ayrıca toplumun temel yapısını oluşturmaktadır. Aile içinde edinilmesi gereken dini ve ahlaki davranışların doğru bir şekilde çocuğa verilmesi daha sonraki gelişim basamakları açısından ayrı bir öneme sahiptir. Bu açıdan anne ve babaların sorumlulukları büyüktür. II. Meşrutiyet düşünürleri mektep ve medreseler kadar ailede dini ve ahlaki terbiye üzerinde de ehemmiyetle durmuşlardır.

Abdullatif Nevzat'a göre ahlak ve terbiye birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Milletlerin saadeti ve kötü hali ahlak ve terbiye ile yakından ilişkilidir.<sup>84</sup> M. Şemseddin, terbiyenin gayesinin

<sup>77</sup> Ferid, "Anglo-Saksonlar'da Fikr-i Hükümet, Ta'lim ve Terbiye", *Sebülürreşâd* 3/70 (24 Kânûn-ı Evvel 1325), 278.

<sup>78</sup> Ferid, "Anglo-Saksonlar'da Fikr-i Hükümet, Ta'lim ve Terbiye", 279.

<sup>79</sup> Ferid, "Anglo-Saksonlar'da Fikr-i Hükümet, Ta'lim ve Terbiye", 279.

<sup>80</sup> Abdullah Cevdet, "Anglo-Sakson Mekteplerinde Din ve Terbiye", *İctihad* 22/211 (31 Eylül 1926), 4086.

<sup>81</sup> Abdullah Cevdet, "Anglo-Sakson Mekteplerinde Din ve Terbiye", 4086.

<sup>82</sup> Abdullah Cevdet, "Anglo-Sakson Mekteplerinde Din ve Terbiye", 4087.

<sup>83</sup> Manastırlı Bahaddin, "Musâhabe-i İctimâiye: 2 Ulya-yı Umûr ve Etfâl İle Muallim ve Muallimelerimize", *İctihad* 2/10(22) (Temmuz 1909), 371.

<sup>84</sup> Abdullatif Nevzat, "Bizde Ahlâk, Bizde Terbiye-1", *Sebülürreşâd* 10/257 (1 Ağustos 1329), 370.

çocuğun gelecekte refah içinde olmasını sağlamak ve onu hayat mücadelesine hazır hale getirmek olduğunu söylemektedir.<sup>85</sup> Yüzbaşı Fuat Bey, Beyrut'ta düşman gülleleri altında ailesine yazdığı vasiyetinde çocuklarının İslam dairesi içinde eğitilmesini istemiştir.<sup>86</sup> Mehmed Fahreddin de, her müminin Yüzbaşı Fuat Bey'in belirttiği bu fikir ve hissi taşımasının dini bir gereklilik olduğuna işaret etmiştir.<sup>87</sup> Yazar, çocuğun vicdanını bir fonograf plağına benzetmektedir. Bu fonografa ne işlenirse o kalıcı hale gelmektedir. Her insan iman fitratı üzerine doğmuştur. Anne ve babası hangi dine mensup ise çocuk o esas üzerine terbiye edilir. Her Müslüman çocuk İslam üzerine terbiye edilmelidir.<sup>88</sup> M. Şemseddin'e göre çocukların terbiye ve ahlakından birinci derece aileler sorumludur. Mektepler, çocukta öteden beri gelen iyi huyları geliştirir ve çocuğun kötü huylardan kurtulmasına yardımcı olur. Bu süreçte aileler, mekteplerle birlikte hareket etmeli ve koordineli bir biçimde çocuğun eğitiminde rol almalıdır.<sup>89</sup> M. Şemseddin'e göre dini terbiye mekteplerde daha belirli bir kural ve sorumluluk içinde sürdürülmeli; mektep ve aile içindeki din eğitiminde ise birbirinden kopuk unsurlar olmamalıdır.<sup>90</sup> Yazara göre çocukların kafalarındaki ilk intiba aile içindeki yaşamlarında olduğundan muallimlere nazaran ailede verilen ahlak duygusu daha tesirli olmaktadır.<sup>91</sup> Nusret Cezm, annelerin evladını terbiye etmek gibi büyük bir görevi olduğunu söylemektedir.<sup>92</sup> Mehmet Akif de, çocuğun terbiyesinde annenin rolü ve etkisi üzerinde durmaktadır. Çocuk bu dönemde ahlaki yönden terbiye edilmeye oldukça müsaittir.<sup>93</sup> Bu anlamda özellikle annelere daha büyük görev düşmektedir. Bundan dolayı öncelikle annelerin iyi bir eğitime sahip olması gerekir. Nezihe Muhlis, kadın terbiyesinde onların iyi bir valide ve iyi bir ev hanımı olacak şekilde yetiştirilmeleri üzerinde durmaktadır.<sup>94</sup> Diğer taraftan M. Şemseddin, ahlak dersleri ile ahlak terbiyesinin birbiri ile karıştırılmaması yönünde ahlak terbiyesinin yalnız ahlak derslerinde değil eğitimin tamamında bulunması gerektiğine işaret etmiştir.<sup>95</sup>

Abdullah Cevdet, J. M. Guyau'nun eserlerinden "L'irréligion de L'avenir" in Aile İçinde Terbiye başlıklı bölümünü Fransızca'dan tercüme ederek okuyucuları ile paylaşmıştır. J. M. Guyau, bir baba kendisi için olmasa bile çocukları ve eşi için bir dini inanca sahip olmalı mıdır? Eğer annenin bir dini inancı var ise baba çocuklarının terbiyesini eşine bırakıp alakasız şekilde kalabilir mi? diyerek öncelikle babanın ve sonrasında annenin din eğitimindeki rolü üzerinde durmaktadır.<sup>96</sup> Kadınların annelik görevi ve çocukları üzerindeki eğitiminin önemine değinen Abdullah Cevdet, iyi eğitim alan bir kız çocuğunun ileride iyi evlatlar yetiştireceğini söylemektedir.<sup>97</sup> Lali'ye göre çocuklar ilk terbiyelerini anne kucağında almakta ve çocukla devamlı temas halinde olan anne çocuğun ilk hocası olmaktadır. Bir anne görevini tam olarak yerine getiremediği takdirde çocuk ilk terbiyesini eksik almış olacaktır. Bu açıdan ileride anne olacak kadınları eğitmek, ahlaki ve ilmi açıdan yetiştirmek oldukça önemlidir.<sup>98</sup> Samizade Süreyya, ailede babaların çocukları mekteplere göndermek ile vazife

<sup>85</sup> M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Ebeveynin Vezaifi", *Sebilürreşâd* 1-8/22-204 (19 Temmuz 1328), 417.

<sup>86</sup> Mehmed Fahreddin, "Ta'lim ve Terbiyede Üssülesas-II", *Sebilürreşâd* 1-8/25-207 (9 Ağustos 1328), 479.

<sup>87</sup> Mehmed Fahreddin, "Ta'lim ve Terbiyede Üssülesas-II", 479.

<sup>88</sup> Mehmed Fahreddin, "Ta'lim ve Terbiyede Üssülesas-II", 479-480.

<sup>89</sup> M. Şemseddin, "Tedrîsât ve Terbiye-i Ahlâkiyye", *Sebilürreşâd* 9-215 (4 Teşrin-i Evvel 1328), 126.

<sup>90</sup> M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektepler", *Sebilürreşâd* 1-8/24-206 (2 Ağustos 1328), 477.

<sup>91</sup> M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektepler", 478.

<sup>92</sup> Nusret Cezmi, "Kadın: Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir.", *Sebilürreşâd* 21/534-535 (9 Haziran 1339), 111.

<sup>93</sup> Muhammed Ferid Vecdi, "Müslüman Kadını: İkinci Fasıl: Kadın nedir?, Kadının Vazife-i Tabiiyyesi Nedir?", *Sirât-ı Müstakîm* 1/4 (4 Eylül 1324), 59-60.

<sup>94</sup> Nezihe Muhlis, "Terbiye-i İnas Etrafında", *Sirât-ı Müstakîm* 6/146 (2 Haziran 1327), 249.

<sup>95</sup> M. Şemseddin, "Tedrîsât ve Terbiye-i Ahlâkiyye", 126.

<sup>96</sup> J. M. Guyau, "Din Noktasından: Ailede Terbiye-I", çev. Abdullah Cevdet, *İctihad* 26/308 (1 Teşrin-i Sâni 1930), 5495.

<sup>97</sup> Abdullah Cevdet, "İcmal-i Mukadderat-ı Nisa", *İctihad* 2/9(21) (Mayıs 1909), 329.

<sup>98</sup> Lali, "Kadın", *İctihad* 3/36 (1 Kânûn-ı Evvel 1327), 922.



ve sorumluluklarının bitmediğini, modern mektep ve Darülfünunlardan da mezun olsa çocuk veya gençler ahlaki en iyi şekilde ancak anne ve babalarından öğrenebileceklerini belirtmektedir.<sup>99</sup>

J. M. Guyau'ya göre bir babanın vazifesi kendisindeki mevcut kanaat ve fikirleri ailesine hâkim kılmaktır. Terbiyenin prensiplerinden biri ölçüyü kaçırmadan çocuğun aklını mükemmelleştirmek ve ona göre çocuğa yaklaşmaktır.<sup>100</sup> Baba, çocuğuna felsefi ve dini bir fikir vermediği takdirde çocuk hayatı boyunca ıstırabını çekeceği hurafelerden zor kurtulacaktır. Çocuğa verilecek terbiye zihinde buhranlara meydan vermeyecek bir nitelik taşımalıdır. Çocuğu büyüdüğünde kurtulur düşüncesi ile dinin yaşamakta olan masalları ile oyalamak yanlıştır.<sup>101</sup> Bizim terbiye sistemimiz çocuğun anlayamayacağı şeyleri onların kafasına sokmaya çalışmak diğer taraftan anlayabileceği mevzularda zekâsını uzaklaştırmak şeklinde bir işleyiş ve tenakuza sahiptir. M. Menar'e göre çocuk anne, baba ve büyük annesinin karşısına onların îtikatlarına muhalif olarak çıkarılmamalıdır. Çocuğa, anne ve babasına hürmet için anne ve babasının îtikatlarında hiç yanılmayacakları fikrinin aşılması yerine hakikati ayırt etme yetisi kazandırılmalıdır. Bu yaklaşım, çocuğun vicdan hürriyetine karşı saygısını güçlendirecektir. Herkes kendi içtihadının mutlak hakikat olduğunu iddia etmekten çekinmelidir. Bu prensip ile hareket edildiği takdirde çocuk, erken yaşlarda hiçbir an'anevi din ve akideden alıntı yapmayarak hakikaten muhakeme ve mülâhaza edilmiş bir şahsi itikat yapmayı öğrenecek, böylece filozof ve ariflerin sahip olduğu seviyeye çıkacaktır.<sup>102</sup>

Ali Baha'ya göre çocuk terbiyesinde üç usul bulunmaktadır. Bunlar, ilâhiyat, metafizik ruhiyyat ve tabiiyyat/biyolojik ruhiyyattır. Yazar kendisinin tabiiyyatçı olduğunu belirtmektedir.<sup>103</sup> Terbiyeden maksat topluma faydalı nesiller yetiştirmektir. Tabiiyyatçı ruhiyyat için ahlaki bir terbiyenin en iyi usulü tabii mübadeledir. Bu usulde sebep ve neticeler çocuğa fiilen tatbik ettirilir.<sup>104</sup>

Her iki dergide de ailede dini ve ahlaki terbiyenin önemi vurgulanmaktadır. Sebîlürreşâd'da bu terbiyenin mekteplerle birlikte koordineli bir şekilde yapılması önerilmekte ve ebeveynlere büyük sorumlulukların düştüğü belirtilmektedir. İctihad'da ise ebeveynlerin sorumluluklarına değinilmekte, çocuğa verilecek dini ve ahlaki terbiyede çocuğun daha çok kendi muhakemesini kullanarak eğitilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

### 3. Din Eğitiminin Meşruiyeti ve Hukuksal Temeli

Erken dönem Cumhuriyet ideolojisinde seküler dünya görüşü ağır basmaktadır. Dolayısı ile din eğitimi de bu seküler bakış açısı içinde meşruiyet ve hukuksal temeli açısından tartışılır hale gelmiştir. Dergilere yansıyan bu tartışmalar Tevhîd-i Tedrisat, Laik Eğitim ve Milli Eğitim başlıkları altında incelenmiştir.

#### 3.1. Tevhîd-i Tedrisat

Osmanlı'da eğitim anlamında askeri okullar ile batıya açılma, daha sonrasında mekteplerin yaygınlık kazanması, azınlık okullarının varlığı ve tüm bunların yanında bir de medreselerin varlığı eğitimde birliğe gidilmesi sonucunu doğurmuştur. Tevhîd-i Tedrisat tartışmalarında Osmanlı'da önemli bir misyon sürdürmüş olan medreselerin kapatılması konusu ön plana çıkmıştır.

Emrullah Efendi'ye göre mektep ve medrese arasındaki ihtilaf mektep-medrese konumlandırmasından kaynaklanmış ve mektepler denilince dünya, medreseler denilince ahireti

<sup>99</sup> Samizade Süreyya, "Bizde Âile Hayatı", *İctihad* 5/108 (29 Mayıs 1330), 148. Konuyla ilgili geniş bilgi için Bk. Şeref Göküş, "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarında Aile ve Çocuk Eğitimi", *Artuklu Akademi* 7/1 (2020), 109-114.

<sup>100</sup> Guyau, "Din Noktasından: Ailede Terbiye-I", 5496.

<sup>101</sup> Guyau, "Din Noktasından: Ailede Terbiye-I", 5497.

<sup>102</sup> J. M. Guyau, "Din Noktasından: Ailede Terbiye (maba'd ve hitam)", çev. Abdullah Cevdet, *İctihad* 26/310 (1 Kânûn-ı Evvel 1930), 5519-5520.

<sup>103</sup> Ali Baha, "Çocuk Terbiyesi", *İctihad* 17/141 (15 Kânûn-ı Sâni 1922), 2969.

<sup>104</sup> Ali Baha, "Çocuk Terbiyesi", 2969-2971.

önceleyen bir yaklaşım tarzı bu belirlemeye neden olmuştur.<sup>105</sup> Mehmed Emin, birçok yabancı mekteplerin bulunduğu Osmanlı'da mektep ve medresenin devleti öz itibari ile ikiliğe götürmüş olmasına dikkat çekmektedir.<sup>106</sup>

Tevhîd-i Tedrisat Kanûnu'ndan sonra yayınlanan bir genelgeyle medreselerin beklenmedik bir şekilde kapatılmasının oluşturduğu kızgınlık Sebîlürreşâd'a yansımıştır. Vâsıf Bey'in beyanatına "Ocak Söndürmek Meziyetmiş" başlıklı bir yazıyla dergide cevap verilmiştir. Vâsıf Bey keşke yıkıcı işlerle değil de yapıcı işlerle gündeme gelseydi, şeklinde başlayan yazıda medreselerin ilgasıyla işsiz kalan müderrislerin durumuna dikkat çekilmiştir.<sup>107</sup> Sebîlürreşâd, Tevhîd-i Tedrisat konusunda Antalya Mebusu Hoca Rasih Efendi ile yaptığı bir mülakatı yayımlamıştır. Mülakatta, Tevhîd-i Tedrisat Kanûnu ile Dârü'l-hilafe medresesinin ortadan kaldırılmış olacağı, İlahiyat Fakültesinin de talebesiz kalacağı ve aynı durumun harbiye için de geçerli olacağı belirtilmiştir.<sup>108</sup> Dergi'de, Tevhîd-i Tedrisat Kanûnu'nda geçmemesine rağmen medreselerin kapatıldığı, askeri okullar için ise aynı işlemin uygulanmadığı ve medreseleri kapatma işinin kanuna değil şahsi tercihlere bırakıldığı belirtilmektedir.<sup>109</sup>

Abdullah Cevdet, milli his, inanç ve menfaat noktasında aynı çizgide bulunmanın devlete içerden ve dışardan gelecek zararları engelleyeceğini söylemektedir.<sup>110</sup> Cevdet'e göre birlik ve beraberlik için bir de eğitim ve öğretimde birliğin sağlanması gerekmektedir. Yazar, Fransız ve diğer ecnebi okullara giden öğrenci sayısının yarım milyonu bulduğuna, bu hali ile his, inanç ve menfaat birlikteliğini sağlamanın güç olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>111</sup> Ona göre Maarif Vekili Vâsıf Bey'in medreseleri kaldırmasındaki icraatı isabetli olmuştur.<sup>112</sup>

İctihad'da, Tevhîd-i Tedrisat açık bir şekilde desteklenmiştir. Sebîlürreşâd'da ise, Tevhîd-i Tedrisat ile gerçekleştirilen medreselerin kapatılması işi yanlış görülmekte, kanunla açılmış ilâhiyat fakültesine ve imam hatip okuluna öğrenci bulunamayacağı ve bundan dolayı bu okulların ömürlerinin kısa olacağı belirtilmektedir.

### 3.2. Laik Eğitim

Tanzimat döneminde eğitimde yapılan değişiklikler daha sonraki yıllarda laik eğitimin zeminini oluşturmuştur. II. Meşrutiyet yıllarında din eğitimi bu perspektiften değerlendirilmelere tabi tutulmuş ve Cumhuriyet döneminde laik eğitim anlayışı kabul edilmiştir.

Kazım Nami'ye göre din, kültürün en kuvvetli cephesidir. Laik demek dinsizlik demek değildir, laik demek gayr-ı ruhani demek olduğundan bu kelimenin Osmanlı toplumunda bir yeri yoktur.<sup>113</sup> Hasan Hikmet, mekteplerde Fransız ihtilalinin anlatıldığı kadar din tedrisatının yapılmamasını tenkit etmektedir. Laiklik hangi açıdan bakılırsa bakılsın asrılık gibi değildir. Yazar, İslami sosyal düzenin, ilerleme ve gelişmek için yeterli olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>114</sup> Diğer taraftan dergide, laik bir hükümette din ve vicdan hürriyeti olması gerekirken camide Kur'ân-ı Kerim ezberi yapan talebelerin

<sup>105</sup> Hamdullah Supdi, "Maârifte Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârifte Mütelaik Mesâil-i Muhtelif Hakkındaki Nokta-i Nazarları I", 91.

<sup>106</sup> Mehmed Emin, "Müslümanlığı Diriltecek Müesseseler -I: Huzur-ı Celîl-i Meşihatpenahiye", *Sebîlürreşâd* 12/296 (1 Mayıs 1330), 175.

<sup>107</sup> Emin Özdemir, "İslah Çalışmalarından İlgasına Medreselere İslâmî Bir Bakış; Sebîlürreşâd'da Tevhîd-i Tedrisat Kanûnu ve Uygulamaları", *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/2 (Winter 2013), 209.

<sup>108</sup> "Tevhîd-i Tedrisât Kanûnunun Tarz-ı Tatbiki Hakkında Antalya Mebusu Hoca Rasih Efendi Hazretleriyle Mülakat", *Sebîlürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 90.

<sup>109</sup> "Tevhîd-i Tedrisât Demek İlgâ-yı Tedrisât Demek midir?", *Sebîlürreşâd* 24/602 (29 Mayıs 1340), 58-59.

<sup>110</sup> Abdullah Cevdet, "Kıvam-ı Akvâm-Konferans", *İstihad* 90-1 (23 Kânûn-ı Sâni 1329), 2016.

<sup>111</sup> Abdullah Cevdet, "Kıvam-ı Akvâm-Konferans", 2019-2020.

<sup>112</sup> Abdullah Cevdet, "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tedrisât", 3397.

<sup>113</sup> Kazım Nami, "Dinî Terbiye, Dinî Tedris", *Sebîlürreşâd* 19/479 (7 Mayıs 1337), 111-112.

<sup>114</sup> Hasan Hikmet, "İctimâiyatta Garpcılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrılık", *Sebîlürreşâd* 22/555-556 (30 Ağustos 1339), 73-74.

yakalanarak cürm-ü meşhuda sokulmasının doğru olmadığı belirtilmektedir.<sup>115</sup> Dergi'de, laik bir hükümette Diyanet İşleri Riyaseti bulunduğu halde Daru'l-huffâzların kaldırılması fikrinin düşünülmeden ortaya atılmış olduğuna işaret edilmektedir.<sup>116</sup>

İsmail Hakkı, Cumhuriyet'in temellerinden biri olan eğitimin nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Türk Mektepleri dini mi, gayri dini mi, lâ-dini midir? Cumhuriyet, gelinen bu noktada hayatın genel huzur ve güveni açısından iki eğitim türünden birini tercih etmelidir. Ya dini eğitimi ilim ve zekâ yönü ile kavrayacak ve kapsayacak felsefi bir eğitim veya din eğitiminin tamamen programlardan ve eğitim kurumlarından çıkarılması yollarından biri tercih edilmelidir.<sup>117</sup> Cumhuriyetin eşitlik ilkesi gereği mekteplerde din eğitimi verilmemeli ancak hürriyet ilkesi gereği de kişilere ailelerinden, toplumdan ve ibadethanelerinden bu eğitimi alabilme imkânı sağlanmalıdır. Bu uygulandığında Cumhuriyet lâ-dini bir özellik taşıyacaktır. Cumhuriyeti savunanların yapmaları gereken mekteplerdeki yarı dini ve yarı lâ-dini olan iki eğitim şeklini terk etmeleridir. Ahlaki, insani ve bedii değerleri bir de felsefe eğitimi ile süslemek gerekir. Böylece akıl ile birlikte vicdan da muhafaza edilmiş olacaktır.<sup>118</sup>

Abdullah Cevdet'e göre dinlerin kıymeti, kitaplarda yazılan ahlaki prensipler ile değil onların hayattaki karşılıkları ve yaşamdaki yeri ile alakalıdır. Doğu dünyasında din uhrevi bir mahiyettedir. Örneğin, Amerika'da din hem dünyayı hem ahireti imar etmektedir. O yüzden Amerika'daki din anlayışı bizdekinden farklıdır. Bizde din sadece uhrevi yönü ile kalmıştır. Bundan dolayı Türkler yeni bir vicdan hâkimi ortaya koymak ve mevcut din anlayışlarını değiştirmek zorundadırlar.<sup>119</sup>

İctihad ve Sebülürreşâd yazarları laik eğitim konusunda birbirlerinde farklı düşünmektedirler. İctihad'da, din yerine felsefi ve ahlaki fikirlerle vicdanların terbiye edilebileceği savunulurken Sebülürreşâd'da ise, toplumun gelişmesi ve ilerlemesine İslam'ın bir engel olmadığı vurgulanarak mekteplerde din derslerine yer verilmemesi fikri kabul edilmemektedir.

### 3.3. Milli Terbiye

Milli terbiye bireylere kendi dil, din, tarih, edebiyat ve geleneklerini doğru bir şekilde öğretmektir. Osmanlı'da milli terbiye kavramı Balkan Savaşlarından sonra gelişmeye başlamıştır. Cumhuriyet'in kurulmasından sonra Halifelğin, Şer'iyye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılması gibi yenilikler ile milli devlet anlayışı hâkim kılınmak istenmiştir. Dönemin düşünürlerinin çoğu dini terbiyeyi milli terbiyenin bir unsuru olarak görmüştür.

Ahmet Cevdet, milli terbiye ile dini terbiyeyi bir arada yapmanın imkânını aramış, Almanya ve Lehistan'dan örnekler vermiştir. Ona göre milli ve dini terbiye birbirinden ayrılmaz bir bütündür ve birbirine zıt şeyler değildir.<sup>120</sup> Almanya'da her genç 20-22 yaşına varıncaya kadar din dersi görmek zorundadır. Almanlara göre dini terbiye almadan sağlam bir millet oluşturulamaz.<sup>121</sup> Din hususunda Türkler gibi hiçbir millet yoktur ki dini malumat noktasında eksik olmasın. En basit şeyler hakkında bile bir bilgisi olmayan gençlerle bir millet oluşturmak zordur.<sup>122</sup> Yazara göre din tedrisatı milli tedrisat ile birlikte sürdürülmelidir. Bunun hangi şekilde olmasına ise ilmi bir heyet karar vermelidir.<sup>123</sup> Ahmed Cevdet'e göre halk hükümetini vücuda getirmek için üç esas vardır. Bunlar dini

<sup>115</sup> "Camide Hıfz-ı Kur'ân Mücrimleri!", *Sebülürreşâd* 24/603 (5 Haziran 1340), 80.

<sup>116</sup> "Dar'ül-Huffâzlar Hakkında: Maârif Vekâletimizin Nazar-ı Dikkatlerine", *Sebülürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 96.

<sup>117</sup> İsmail Hakkı, "Lâ-Dini Yani Sadece Ahlâki, Bedii ve İnsani Bir Terbiye Temeli", *İctihad* 21/202 (15 Nisan 1926), 3943.

<sup>118</sup> İsmail Hakkı, "Lâ-Dini Yani Sadece Ahlâki, Bedii ve İnsani Bir Terbiye Temeli", 3943-3944.

<sup>119</sup> Abdullah Cevdet, "İctimâi Sütun: Din ü Terbiye-i Vicdaniye", *İctihad* 21/197 (1 Şubat 1926), 3862-3863.

<sup>120</sup> Ahmed Cevdet, "Terbiye-i Millîyye ile Terbiye-i Dîniyye", *Sebülürreşâd* 24/619 (2 Teşrin-i Evvel 1340), 330. Sebülürreşâd'da Milli ve Dini Terbiye için Bk. Süleyman Pak, Sebülürreşâd ve Sırât-ı Mustakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tesbit ve Tahlili (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 150-153.

<sup>121</sup> Ahmed Cevdet, "Terbiye-i Millîyye ile Terbiye-i Dîniyye", 331.

<sup>122</sup> Ahmed Cevdet, "Terbiye-i Millîyye ile Terbiye-i Dîniyye", 331.

<sup>123</sup> Ahmed Cevdet, "Terbiye-i Millîyye ile Terbiye-i Dîniyye", 331.

terbiye, harsi terbiye ve iktisadi terbiyedir.<sup>124</sup> Hüseyin Adil, milli vicdan için harsın gerekli olduğunu söylemektedir. Harsın temel taşı da din ve ahlaktır.<sup>125</sup>

Ahmed Ağayef'e göre milli terbiyeye sahip olamayan milletler ne mesut olurlar ne de yaşayabilirler. Terbiye milli olmalıdır. Talim ise kozmopolit bir özellik taşır. Milliyet dinden, lisanndan, tarihten, edebiyat ve ananeden; milli terbiye de bu beş esastan oluşmaktadır.<sup>126</sup> Ona göre Osmanlı'da milli terbiye mevcut değildir. İbtida-i ve rüşdî mekteplerde verilen eğitim yukarıda sayılan beş şarttan kopuktur.<sup>127</sup> Yazar, milli terbiyeyi oluşturan beş esastan biri olan dini ilk sırada zikretmekte ve açıklamaktadır.<sup>128</sup> Rıza Tevfik Bölükbaşı, sadece Arapça anlamının, hafız olmanın ve Kur'ân'ı tercüme etmenin milli terbiye için yeterli olmadığına, vatani ve milli bir terbiye için kapsamlı bir şekilde milli hislerin oluşturulması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>129</sup>

İctihad ve Sebülürreşâd'da, milli terbiyenin bir unsurunun da din terbiyesi olduğu konusunda benzer düşünceler ileri sürülmüştür. Her iki dergide de milli terbiyenin gerekli olduğu hususunda aynı endişe ve sorumluluk paylaşılmıştır.

### Sonuç

Sebülürreşâd ve İctihad'daki yazılarda toplumun ve devletin içinde bulunduğu buhranlı durumdan kurtulabilmesi yönünde ve çağın ihtiyaçlarına uygun bir din eğitimi anlayışının hâkim kılınmak istendiği açıktır. Dergiler ekseninde İslamcı ve Batıcı paradigmalara öne sürdükleri fikirler tespit edici, seçmecî ve çözüm önerileri sunma şeklinde bir özelliğe sahiptir. Ortaya konulan meseleler aynı ancak meselelere yaklaşımlarda göreceli bir farklılaşma bulunmaktadır. Sebülürreşâd ve İctihad'ın din ve eğitim anlayışındaki farklı yaklaşımları medrese ve laik eğitim konularında birbirlerinden ayrılmasına neden olmuştur. Dergilerde bunun dışındaki konularda örneğin vaazların çağın ihtiyacına göre hazırlanması ve hutbelerin muhatabının lisanına göre okunması konularında benzer düşünceler savunulmuştur.

Dergilerde din eğitimi açısından güncelliğini koruyan bazı konular vardır. Örneğin; okul öncesi Kur'an kurslarında verilen din eğitiminin çocuğun ailesinden kopuk verilmemesi, köy imamlarının veya din görevlilerinin sadece dini ilimlere değil sosyal bilimlere de hâkim olmalarının gerektiği, din eğitiminin milli eğitim için vaz geçilmez bir unsur olduğu, dini bilgilerin bir ahlak ve değere dönüşecek şekilde verilmesi, hutbe ve vaazların çağın ihtiyacına ve toplumsal gerçekliğe uygun bir şekilde hazırlanması şeklinde ifade edilebilir.

Sebülürreşâd İslamcı, İctihad Batıcı paradigmanın bir temsilcisi olmakla beraber din eğitimi konularında birbirlerinden çok uzak fikir ve değerlendirmelere sahip değildiler. Dergilerde günümüz din eğitiminde "millî eğitimin zorunlu bir unsurunun da örgün veya yaygın din eğitiminin olması gibi" ideolojik anlamda toplumsal mutabakatı sağlayacak yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Türk eğitim tarihinde geçmişin sorun ve meselelerini hala tam olarak anlayamama ve bu alanda mukayesesiz bir bakış açısı içinde kalma bu mirasın sahiplerini kısır bir döngüye çekmektedir. Bu bağlamda, Sebülürreşâd ve İctihad'ın mukayeseli incelenmesi bir nebze de olsa sübjektif yaklaşımları bir araya getirerek, alternatif çözüm önerileri ile din eğitimi meselelerine daha bütüncül bir bakış açısı ortaya koyma imkânı sağlamıştır.

<sup>124</sup> Ahmed Cevdet, "Demokraside Halkın Terbiyesi", *Sırat-ı Müstakîm* 21/532-533 (2 Haziran 1330), 104.

<sup>125</sup> Hüseyin Adil, "Dârülfünun Gençlerine: Din ve Ahlâk", *Sebülürreşâd* 28/450 (4 Kanûn-i Evvel 1335), 94.

<sup>126</sup> Ahmed Ağayef, "Terbiye-i Millîye", *İctihad* 3/27 (15 Temmuz 1327), 782-783.

<sup>127</sup> Ahmed Ağayef, "Terbiye-i Millîye", 783.

<sup>128</sup> Ahmed Ağayef, "Terbiye-i Millîye", 783.

<sup>129</sup> Rıza Tevfik (Bölükbaşı), "Musâhabe-i İctihad: Terbiye Meselesi Etrafında Cereyanlar", *İctihad* 4/93 (13 Şubat 1329), 2075-2076.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> AD (%50), HE (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> AD (%50), HE (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> AD (%50), HE (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> AD (%50), HE (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> AD (%50), HE (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Abdullah Duman – Hamit Er

## Kaynakça | References

- A. Süleyman. "Mekteplerde Din". *Sırât-ı Müstakîm* 7/164 (13 Teşrin-i Evvel 1327), 127-128.
- A. Şükrü. "Medârisin Hayat ve Mematı Arefesinde: Medreseler Talebe için mi, Yoksa Müderrisler için midir?". *Sebîlürreşâd* 18/462 (1 Nisan 1336), 237-239.
- Abdullah Cevdet. "Anglo-Sakson Mekteplerinde Din ve Terbiye". *İctihad* 22/211 (31 Eylül 1926), 4086-4088.
- Abdullah Cevdet. "İcmal-i Mukadderat-ı Nisa". *İctihad* 2/9(21) (Mayıs 1909), 329-330.
- Abdullah Cevdet. "İctimâi Sütun: Din ü Terbiye-i Vicdaniye". *İctihad* 21/197 (1 Şubat 1926), 3861-3863.
- Abdullah Cevdet. "Kıvam-ı Akvâm-Konferans". *İctihad* 90-1 (23 Kânûn-ı Sâni 1329), 2016-2020.
- Abdullah Cevdet. "Müşterek Terbiye, Tevhîd-i Tadrîsât". *İctihad* 19/168 (1 Ağustos 1924), 3397-3402.
- Abdullah Cevdet. "Ruhî ve Felsefî Tettebbu: Din Dersleri". *İctihad* 22/224 (15 Mart 1927), 4287-4289.
- Abdullah Cevdet. "Softalığa Dair". *İctihad* 4/60 (4 Nisan 1329), 1303-1306.
- Abdullatif Nevzad. "Bizde Ahlâk, Bizde Terbiye-I". *Sebîlürreşâd* 10/257 (1 Ağustos 1329), 369-370.
- Abdullatif Nevzad. "Çocuklarımıza Akaid-i İslâmiyye'nin Usûl-i Tadrîs ve Telkini-III". *Sebîlürreşâd* 7/174 (22 Kânûn-ı Evvel 1327), 276-278.
- Ahmed Ağayef. "Terbiye-i Millîye". *İctihad* 3/27 (15 Temmuz 1327), 781-786.
- Ahmed Cevdet. "Demokraside Halkın Terbiyesi". *Sırât-ı Müstakîm* 21/532-533 (2 Haziran 1330), 103-104.
- Ahmed Cevdet. "Terbiye-i Millîye ile Terbiye-i Dîniyye". *Sebîlürreşâd* 24/619 (2 Teşrin-i Evvel 1340), 330-332.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Dinî Dersler". *Sebîlürreşâd* 17/433-434 (1 Ağustos 1335), 134-136.

- Aksekili Ahmed Hamdi. "Medresetü'l-İrşad". *Sebîlürreşâd* 21/538-539 (21 Haziran 1339), 142-144.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Mekteplerde Dîn Tedrîsâtı: Heyet-i İlmiyye-i Riyaset-i Aliyyesine". *Sebîlürreşâd* 22/553-554 (23 Ağustos 1339), 53-55.
- Aksekili Ahmed Hamdi. "Mekteplerde Tedrîsât ve Terbiye-i Dîniyye Meselesi Hakkında: Maârif Vekil-i Muhteremi Hamdullah Suphi Beyefendi'ye". *Sebîlürreşâd* 19/488 (17 Temmuz 1337), 215-217.
- Ali Baha. "Çocuk Terbiyesi". *İctihad* 17/141 (15 Kânûn-ı Sâni 1922), 2969-2971.
- Alimcan el-İdrisi. "Hutbelere Dair". *Sırât-ı Müstakîm* 5/120 (9 Kanûn-ı Evvel 1326), 263-264.
- Astanalı Niyazi. "Talebe-i Ulûmda Hareket-i Fikriye: İştirak-ı Efkâr". *Sebîlürreşâd* 10/243 (25 Nisan 1329), 146-147.
- Balcıade Edremimli Mehmed Tahir. "Taşralarda Hutbe ve Hatipler". *Sırât-ı Müstakîm* 3/73 (14 Kânûn-ı Sâni 1325), 331.
- Bereketzade Saffet. "Hutbelere Dair". *Sırât-ı Müstakîm* 2/27 (12 Şubat 1324), 9-10.
- Bowen, G. A. "Document Analysis as a Qualitative Research Method". *Qualitative Research Journal* 9/2 (2009), 27-40.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik. "Musâhabe-i İctihad: Terbiye Meselesi Etrafında Cereyanlar", *İctihad* 4/93 (13 Şubat 1329), 2073-2077.
- Çapcıoğlu, Fatma. Osmanlı Son Dönemi Din Eğitimi Tartışmaları ve Cumhuriyete Yansımaları (Örgün ve Yaygın Eğitim Çerçevesinde). Ankara: Akara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Doğan, Recai. II. Meşrutiyet Döneminde Batıcılık Akımının Din ve Eğitim Öğretim Görüşlerinin Değerlendirilmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Doğan, Recai. İslâmcıların Eğitim ve Öğretim Görüşleri. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 1999.
- Duman, Abdullah. Eğitim (Din Eğitimi) Açısından Sebîlürreşâd ve İctihad Dergilerinin İncelenmesi ve Karşılaştırılması. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. "Bir Devri Temsil Eden Dergi Yakın Tarihimizin Canlı Şahidi: Sırât-ı Müstakîm-Sebîlürreşâd". Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Yakın Tarihimizin Belgeseli 1908-1925, Sırât-ı Müstakîm Mecmûası 1 (2013).
- Ethem Ruhi. "Dertlerimiz: Cerrcilik". *Sebîlürreşâd* 10/248 (30 Mayıs 1329), 230-232.
- Efe, Adem. "Sebîlürreşâd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 36/251-253. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Ferid. "Anglo-Saksonlar'da Fikr-i Hükümet, Ta'lîm ve Terbiye". *Sebîlürreşâd* 3/70 (24 Kanûn-ı Evvel 1325), 278-280.
- Göküş, Şeref. "II. Meşrutiyet Dönemi İslamcı Çizgideki Süreli Yayınlarda Aile ve Çocuk Eğitimi". *Artuklu Akademi* 7/1 (2020), 109-114.
- Guyau, J. M. "Din Noktasından: Ailede Terbiye (maba'd ve hitam)". çev. Abdullah Cevdet. *İctihad* 26/310 (1 Kânûn-ı Evvel 1930), 5519-5520.
- Guyau, J. M. "Din Noktasından: Ailede Terbiye-I-". çev. Abdullah Cevdet. *İctihad* 26/308 (1 Teşrîn-i Sâni 1930), 5495-5497.
- Hafız Mehmed Hilmi. "Medâris Meselesi". *Sebîlürreşâd* 10/251 (20 Haziran 1329), 278-279.
- Halis Efendi. "Âlem-i İslâm'a Tebşir: Medâris-i İlmiyede Bir Hatve-i Tekâmül". *Sırât-ı Müstakîm* 3/76 (4 Kânûn-ı Sâni 1325), 379-382.
- Hamdullah Supdi. "Maârifte Bir İstikamet-i Salime Vermek Zamanı Gelmiştir: Hamdullah Suphi Beyefendi'nin Maârifte Müteallik Mesâil-i Muhtelif Hakkındaki Nokta-i Nazarları I". *Sebîlürreşâd* 19/477 (23 Nisan 1337), 90-92.

- Hanioğlu, M. Őukr . Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hasan Hikmet. "İctim iyyatta Garpcılık ve Bozgunculuk: Laiklik-Asrilik". *Sebil rreŐ d* 22/555-556 (30 Ağustos 1339), 72-74.
- Haşim. "İslah-ı Med ris ve Esbab-ı İnhitatımız". *Sebil rreŐ d* 10/254 (11 Temmuz 1329), 321-322.
- Hatipz de, Ahmet Vasfi. "Terbiye Ta'lim, Med ris-i İlmiye". *Sebil rreŐ d* 10/240 (4 Nisan 1329), 95-96.
- Hüseyin Adil. "D r lf nunun Gençlerine: Din ve Ahl k". *Sebil rreŐ d* 28/450 (4 K n n-ı Evvel 1335), 94-95.
- İbrahim Besim. "Hutbe". *Sır t-ı M stak m* 5/116 (11 TeŐr n-i S n  1326), 199-200.
- İsmail Hakkı. "L -Din  Yani Sadece Ahl ki, Bedii ve İnsani Bir Terbiye Temeli". *İctihad* 21/202 (15 Nisan 1926), 3943-3944.
- Karlıdağ, Abdullah Cevdet. "Tanrı'ya İlk Defa Türkçe Söyleyen İm m". *İctihad* 21/202 (15 Nisan 1926), 3941-3942.
- Kazanlı Halim Sabit. "Hutbelere Dair: Kablelbise Hutbe". *Sır t-ı M stak m* 1/6 (18 Eylül 1324), 88-89.
- Kazım Nami. "Din  Terbiye, Din  Teds s". *Sebil rreŐ d* 19/479 (7 Mayıs 1337), 110-112.
- Kılıczade Hakkı Bey. "Sahte Softalığa ve Dervişliğe Olan İlan-ı Harb". *İctihad* 4/58 (14 Mart 1329), 1277-1281.
- Kılıczade İsmail Hakkı. "Dervişlik, Softalık Meselesi". *İctihad* 4/62 (18 Nisan 1329), 1349-1352.
- Kılıczade İsmail Hakkı. "Pek Uyanık Bir Uyku". *İctihad* 4/57 (7 Mart 1329), 1261-1264.
- Kılıczade İsmail Hakkı. "Yunus Hoca Hik yeleri: Yunus Hoca Talebe". *İctihad* 4/77 (22 Ağustos 1329), 1703-1711.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 15 (2020), 170-189.
- Lali. "Kadın". *İctihad* 3/36 (1 K n n-ı Evvel 1327), 920-923.
- M. Hakkı. "Terbiye ve Ta'lim, Ulem da Hareket-i Fikriyye: Ulem -yı İsl miyye ile Hasbihal". *Sebil rreŐ d* 10/250 (13 Haziran 1329), 260.
- M. Şemseddin, "Teds s ve Terbiye-i Ahl kiyye", *Sebil rreŐ d* 9-215 (4 TeŐr n-i Evvel 1328), 125-127.
- M. Şemseddin. "Ta'lim ve Terbiyede Mektepler". *Sebil rreŐ d* 1-8/24-206 (2 Ağustos 1328), 477-478.
- M. Şemseddin. "Ta'lim ve Terbiyede Ebeveynin Vezaifi". *Sebil rreŐ d* 1-8/22-204 (19 Temmuz 1328), 417-419.
- Mahmut Sadık. "Pak Bir Hüviyet, Sağlam Bir Fitrat". *İctihad* 4/85 (19 K n n-ı Evvel 1329), 1871-1874.
- Manastırlı Bahaddin. "Mus habe-i İctim iye: 2 Ulya-yı Um r ve Etf l İle Muallim ve Muallimelerimize". *İctihad* 2/10(22) (Temmuz 1909), 363-371.
- Mehmed el-Celveti. "Hutbelere Dair". *Sır t-ı M stak m* 3/69 (17 K n n-ı Evvel 1325), 263-264.
- Mehmed Emin. "Müslümanlığı Diriltecek Müesseseler -I: Huzur-ı Celil-i Meşihatpenahiye". *Sebil rreŐ d* 12/296 (1 Mayıs 1330), 175-176.
- Mehmed Fahreddin. "Ta'lim ve Terbiyede  ss lesas-II". *Sebil rreŐ d* 1-8/25-207 (9 Ağustos 1328), 478-480.
- Mehmet Zeki. "Vakayi-i M liye ve İktis diye". *İctihad* 5/115 (17 Temmuz 1330), 288-292.
- Milaslı İsmail Hakkı. "Aksekili Ahmed Hamdi Efendi'nin 'Din  Dersler' Kitabı Mühim Bir Eksiğimizin İtmamına Doğru Büyük Bir Hatve". *Sebil rreŐ d* 17/442 (25 Eylül 1335), 219-221.

- Muhammed Ferid Vecdi. "Müslüman Kadını: İkinci Fasıl: Kadın nedir?, Kadının Vazife-i Tabiiyyesi Nedir?". *Sırât-ı Müstakîm* 1/4 (4 Eylül 1324), 57-60.
- Mustafa Asım. "Köylülerimiz". *Sebîlürreşâd* 15/370 (19 Eylül 1334), 110-112.
- Müftizâde Mehmed Es'ad. "İstanbul Medreseleri". *Sebîlürreşâd* 21/540-541 (28 Haziran 1339), 160-163.
- Nezihe Muhlis. "Terbiye-i İnas Etrafında". *Sırât-ı Müstakîm* 6/146 (2 Haziran 1327), 248-249.
- Nusret Cezmi. "Kadın: Bir Valide Olmaya Gayret Etmelidir". *Sebîlürreşâd* 21/534-535 (9 Haziran 1339), 110-111.
- Ömer Fuad. "Anadolu Seyyar Muhabir-i Mahsûsumuzdan: Medreseler". *Sebîlürreşâd* 10/252 (27 Haziran 1329), 298-299.
- Ömer Nasuhi. "Vaaz ve Vâizler". *Sebîlürreşâd* 23/589 (21 Şubat 1340), 265-267.
- Özdemir, Emin. "İslah Çalışmalarından İlgasına Medreselere İslâmcı Bir Bakış; Sebîlürreşâd'da Tevhîd-i Tedrîsad Kanûnu ve Uygulamaları". *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 8/2 (Winter 2013), 201-215.
- Pak, Süleyman. *Sebîlürreşâd ve Sırât-ı Mustakîm Dergilerinde Çıkan Eğitimle İlgili Yazıların Tesbit ve Tahlili*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Polat, Nazım H. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/446-448. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Samizade Süreyya. "Bizde Âile Hayatı". *İctihad* 5/108 (29 Mayıs 1330), 148-151.
- Sâtu (el-Husri). "Tanzimatçılık Meselesi-I". *İctihad* 4/64 (02 Mayıs 1329), 1379-1383.
- Tahirü'l-Mevlevî. "Medresetülmeşayih Dolayısıyla Bir Hatıra". *Sebîlürreşâd* 13 (11)/285 (13 Şubat 1329), 398-399.
- Tansu, Yunus Emre. *Batıcı Düşüncenin Etkili Bir Sözcüsü Olarak İctihad Dergisi (1904-1932)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Tunalı Hilmi. "Medreseler Kongresi!..: (Osmanlı Müslüman Ulemâsına Bir Davet)". *Sırât-ı Müstakîm* 3/54 (3 Eylül 1325), 25-28.
- Usturumcalı Salih Zeki vd. "Görmek İstemeyenlerin Nazar-ı İnsafına!". *Sebîlürreşâd* 10/242 (18 Nisan 1329), 135.
- Zeki Megamiz. "Arap Lisânı ve Latin Harfleri". *İctihad* 24/271 (15 Nisan 1929), 5151-5153.
- "Ayine-i Matbuat". *İctihad* 4/80-3 (12 Eylül 1329), 1771-1773.
- "Camide Hıfz-ı Kur'ân Mücrimleri!". *Sebîlürreşâd* 24/603 (5 Haziran 1340), 80.
- "Dârülfünun İle Fıkhın ve Mesâil-i Şeriyyenin Alakası Yokmuş!". *Sebîlürreşâd* 16/414-415 (15 Mayıs 1335), 222-223.
- "Dar'ül-Huffazlar Hakkında: Maârif Vekâletimizin Nazar-ı Dikkatlerine". *Sebîlürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 95-96.
- "İctihad'ın Tatili". *Sebîlürreşâd* 10/238 (21 Mart 1329), 72.
- "İlâhiyat Fakültesi Hakkında Bir Mülakat". *Sebîlürreşâd* 24/601 (22 Mayıs 1340), 43-44.
- "İlâhiyat Medresesi Hakkında Medresetü'l-Mütehassısın Medreselerinin Maârif Vekâletine Gönderdiği Layiha". *Sebîlürreşâd* 23/594 (27 Mart 1340), 351-352.
- "Maârifin Hali". *Sebîlürreşâd* 21/536-537 (14 Haziran 1339), 129-131.
- "Mekteplerde Oyun Dersleri!". *Sebîlürreşâd* 24/618 (25 Eylül 1340), 310-312.
- "Merakiz-i Tekaya Talimatnâmesi". *Sebîlürreşâd* 15/369 (12 Eylül 1334), 96-97.
- "Sebîlürreşâd". *Sebîlürreşâd* 10/238 (21 Mart 1329), 72.
- "Tevhîd-i Tedrîsât Demek İlga-yı Tedrîsât Demek midir?". *Sebîlürreşâd* 24/602 (29 Mayıs 1340), 58-59.



“Tevhîd-i Tedrîsât Kanûnunun Tarz-ı Tatbiki Hakkında Antalya Mebusu Hoca Rasih Efendi Hazretleriyle Mülakat”. *Sebîlürreşâd* 24/604 (12 Haziran 1340), 89-90.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 283-298

## The Reasons for Semantic Changes in The Arabic Language Arap Dilinde Anlam Değişmesinin Sebepleri

**Ramazan MEŞE**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana  
Bilim Dalı

Asst. Prof., İnönü University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic  
Studies, Malatya/Türkiye

ramazan.mese@inonu.edu.tr ORCID: 0000-0001-8524-7923

**Furkan TAYŞAN**

Arş. Gör., İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim  
Dalı

Research Assistant, İnönü University, Faculty of Theology, Department of Basic  
Islamic Studies, Malatya/Türkiye

furkantysn13@gmail.com ORCID: 0000-0003-2901-4644

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Meşe, Ramazan – Tayşan, Furkan. "İslâm Vakıflar Hukukunda Mütevellî'nin Mali Tasarrufları". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 283-298.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1170670

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramazan Meşe – Furkan Tayşan).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **The Reasons for Semantic Changes in The Arabic Language**

**Abstract:** Language is the most important communication tool that humans have used since their existence. People express their feelings and thoughts with language and can communicate with other people through language. Language, by its nature, is a social phenomenon that is open to change and transformation. Throughout the history of humanity, the vocabulary in the language used by societies has been in constant motion due to various reasons such as war, migration, revolution, commercial events, social and cultural factors. Some words have undergone semantic extension, some semantic restriction, some semantic improvement, some semantic deterioration, and some completely changed in meaning. In this paper firstly, the ways in which semantic changes, which are among the important subjects of semantics, occur at the general level are explained, and then the factors that cause semantic changes in the Arabic language are discussed in the light of examples. Among these reasons, the most common linguistic, historical, social, cultural, political, psychological, the effects of foreign languages, the widespread use of the word and the necessity of naming are handled. While explaining these changes, the branches of science that are in relation with semantics were applied.

**Keywords:** Arabic Language, Language, Semantics, Semantic Changes, Reasons for Semantic Changes.

### **Arap Dilinde Anlam Değişmesinin Sebepleri**

**Öz:** Dil, insanın varoluşundan beri kullanageldiği en önemli iletişim aracıdır. İnsan duygu ve düşüncelerini dil ile ifade etmekte, diğer insanlarla dil vasıtasıyla anlaşabilmektedir. Dil, doğası gereği değişime ve dönüşüme açık toplumsal bir olgudur. İnsanlık tarihi içerisinde toplumların kullandıkları dildeki kelime hazneleri savaş, göç, devrim, ticari olaylar, sosyal ve kültürel faktörler gibi çeşitli sebeplerden dolayı sürekli bir hareketlilik içerisinde olmuştur. Kimi sözcükler anlam genişlemesine, kimisi anlam daralmasına, kimisi anlam iyileşmesine, kimisi anlam kötüleşmesine, kimisi de anlamın tamamen değişimine uğramıştır. Bu çalışmada ilk olarak anlambilimin önemli konuları arasında yer alan anlam değişmelerinin genel düzeyde hangi yollarla meydana geldiğine değinilmiş, daha sonra Arap dili özelinde anlam değişmesine sebep olan faktörler örnekler ışığında açıklanmaya çalışılmıştır. Bu sebeplerden en yaygın olarak görülen dilsel, tarihsel, sosyal, kültürel, siyasi, psikolojik, yabancı dillerin etkisi, sözcüğün yaygın olarak kullanımı ve isim koyma zarureti gibi faktörler ele alınmıştır. Söz konusu değişimler izah edilirken anlambilimle ilişki içerisinde bulunan bilim dallarına başvurulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Dil, Anlambilim, Anlam Değişmesi, Anlam Değişmesinin Sebepleri.

**Extended Summary:** When the history of the studies in the field of linguistics is examined, it is seen that the meanings of the words in the language have been emphasized in various ways since the early periods. Semantic issues in ancient Greek and Indian cultures have been partially addressed. For centuries, many thinkers and philosophers have focused on the meanings of words. Although the history of the studies within the scope of semantics goes back a long time in this framework, the emergence of an independent discipline in the form of "semantics" was only possible after the 19th century and it has started to be discussed on a large scale especially recently.

Since the first periods of Islamic history, Arab linguists have also given importance to the significations of utterances and have examined the issues in this manner under the title of "al-dalāla" in the meaning of "indication". As a matter of fact, the name "ilm al-dalāla" is often used in response to the semantic expression in the Arabic language. Eastern and western civilizations have had a share in different ways in the semantics being an independent discipline. For example, the efforts and determinations of logicians and methodists in the Islamic tradition have laid the groundwork for the examination of some issues in modern semantics. Therefore, it is necessary to consider the

contributions of these civilizations in the maturation of semantics, which began to be seen as an independent field in the modern period.

The subject of semantic change, which is discussed within the scope of semantics, has entered the field of study of linguists. Words in the language can undergo semantic changes in different ways, such as semantic extension, semantic restriction, semantic improvement or semantic deterioration. There are some factors that cause these changes. While focusing on the changes in meaning, external factors such as social, cultural, historical and geographical that cause these changes are emphasized. In this study, firstly, the ways in which semantic changes occurred in the general plane were examined, and then the main factors that led to these changes were tried to be determined by giving examples specific to the Arabic language. While explaining these changes, disciplines such as philosophy, logic, history, sociology and psychology with which semantics are in relation were applied.

Semantic change methods are discussed under the headings of semantic extension, semantic restriction, semantic improvement, semantic deterioration, complete change of meaning and transition from concrete to abstract meaning. After examining these methods in the light of examples, the factors that lead to the change in meaning are discussed by giving examples in the Arabic language.

The reasons arising from the structural flexibility of the grammar, rhetoric and phonetics of the Arabic language are discussed under the title of linguistic reasons. Under the title of historical reasons, the periodic changes in the meanings of the words in the Arabic language are emphasized and in this context, the effect of historical factors on the meaning change is examined. The effect of the lifestyle of the Arab society and the social and cultural changes they have undergone on the meaning of words are discussed under the title of social and cultural reasons. At this point, it has been seen that historical, social and cultural factors are in close relationship with each other. The reflection of the policies of the states and the attitudes they adopt to the meanings of the words in the Arabic language is examined under the title of political reasons. The meaning changes arising from the widespread use of a word in the Arabic language are discussed under the title of reasons arising from multiple use. The issue of revealing words that will point to a situation or object that appears over time has been examined under the title of naming need. In this context, it has been seen that the need for naming in the Arabic language is mostly met by ascribing new meanings to an existing word in the language. Under the title of the effect of foreign languages, firstly, it is discussed that the words transferred from foreign languages to Arabic have a different meaning from the meaning they express in the source language during the transfer. Then, it is mentioned how the meaning of a word in the Arabic language has changed depending on its use in other languages. Finally, under the title of psychological reasons, the effects of people's spiritual, mental and psychological states on the actual meanings of words are emphasized.

The reason for the change of a word whose meaning has changed can be attributed to more than one factor. The words discussed in this study are listed under the factors that are thought to affect the meaning change the most. In cases where the efficacy status of the reasons was close, the words discussed were examined under more than one heading. It has been concluded that among the listed factors, linguistic factors and historical, social and cultural factors are more prominent than other factors in the context of the Arabic language.

**Keywords:** Arabic Language, Language, Semantics, Semantic Changes, Reasons for Semantic Changes.

## Giriş

Dilbilim çalışmalarının tarihi çok eskiye uzansa da “anlambilim” şeklinde müstakil bir alanın ortaya çıkması ve bu alandaki çalışmaların yaygınlık kazanması XIX. yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Kadim Yunan ve Hint kültüründe yapılan dilbilim ile alakalı çalışmalar içerisinde anlambilim meselelerine kısmen değinilmiştir. Yunan filozoflardan Aristoteles ve Platon lafız-anlam ilişkisine dair görüşlerini dile getirmişlerdir. Daha sonra gerçekleştirilen dilbilim çalışmalarında da yer yer anlambilim konuları ele alınmıştır. XVII. yüzyıl düşünürlerinden John Lock (ö. 1704) ve Francis Bacon (ö. 1626) ile XVIII. yüzyıl düşünürlerinden Leibniz (ö. 1716) ve Herder (ö. 1803) gibi isimler sözcüklerin anlamları üzerinde durmuşlardır. Alman dilci H. Reisig (ö. 1829) XIX. yüzyılın başlarında bu sahaya dair “semasiologie” terimini kullanmış ve dilde doğrudan anlam noktasına yoğunlaşarak anlambilimin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Sonraları bu alana “semantik” adının verilmesi ise modern anlambilimin kurucusu sayılan Fransız dilci Michel Breal (ö. 1915) sayesinde olmuştur. Kendisi 1897 yılında yayımladığı kitabına *Essai de Semantique* ismini vererek “semantik” sözcüğünün bu alana özgü bir terim olarak kullanılmasını sağlamıştır.<sup>1</sup> Yunan asıllı bu sözcük (kök. semantikos) “delalet, işaret” anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Breal, kitabında tarihsel süreç içerisinde sözcük türetimi ve anlam değişimi konularına yoğunlaşmıştır. Breal’den sonra anlambilim çalışmaları hız kazanmış; Adolf Noreen (ö. 1925), Kristofer Nyrop (ö. 1931), Charles K. Odgen (ö. 1957) ve Ivor A. Richards (ö. 1979) gibi isimler bu sahada önemli çalışmalara imza atmışlardır.<sup>3</sup> 1930’lu yıllarda Amerika’da A. Korzybski (ö. 1950) ile birlikte anlam konuları çok geniş düzlemde ele alınmaya başlamıştır.<sup>4</sup> İlerleyen süreçlerde semantik çalışmaları kapsamında belirli bir alana ait kelimelerin anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam iyileşmesi veya anlam kötüleşmesine uğrayarak yaşadıkları anlam değişimleri incelenmiş ve anlam değişimine yol açan sosyal, kültürel, tarihi ve coğrafi gibi harici unsurlar üzerinde durulmuştur.<sup>5</sup>

Arap dilcileri anlambilim başlığı altında ele alınabilecek meseleleri الدلالة (delalet, gösterge) kavramı kapsamında incelemişlerdir.<sup>6</sup> Arap dilinde anlambilim ifadesine karşılık olarak ise ekseriyetle “ilmu’d-delâle” ismi kullanılmıştır. Erken dönemde bu alan sadece dilbilimin konusu olarak görülmemiş; fıkıh, kelâm, tefsir ve usul vb. gibi diğer İslami ilimlerin de üzerinde durduğu bir mesele olmuştur.<sup>7</sup> Arap dilciler ilerleyen süreçlerde semantik bilimi kapsamında eserler ortaya koymuşlardır. Ahmed b. Fâris’in (ö. 395/1004) lafız-delâlet ilişkisi üzerinde durduğu *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa* adlı eseri bu bağlamda örnek gösterilebilir.<sup>8</sup> Yine İbn Cinnî’nin (ö. 392/1002) *el-Hasâis* eseri de bu noktada dikkate değerdir.<sup>9</sup> Câhız da (ö. 255/869) eserlerinde dilbilim başlığı altına giren meseleleri ele almıştır.<sup>10</sup> Bazı Arap dilciler lafız-delalet ilişkisine dair görüşlerini Yunan filozoflardan etkilenerek ortaya koymuşlardır.<sup>11</sup> Fârâbî (ö. 339/950) ise bu minvaldeki görüşlerini felsefe ve mantık ilimleri çerçevesinde dile getirmiştir.<sup>12</sup>

Anlambilimin sıkı ilişki içerisinde bulunduğu bazı bilimler vardır. Bunların başında “göstergebilim (semiyotik)” gelmektedir. Göstergebilim “dilsel ve dilsel olmayan gösterge dizgelerini inceleyen bilim” şeklinde tanımlanmaktadır. Genel hatlarıyla dilbilim, göstergebilimin bir alt dalı

<sup>1</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), 3: 141-143.

<sup>2</sup> Fayiz ed-Dâye, *İlmü’d-Dilâleti’l-‘Arabiyye* (Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1996), 6.

<sup>3</sup> Ahmed Muhtar Ömer, *İlmü’d-Delâle* (Kahire: Âlemü’l-Kutub, 1998), 22-23.

<sup>4</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 145.

<sup>5</sup> Muhammet Mücahit Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ’isteki Temelleri* (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2003), 25.

<sup>6</sup> ed-Dâye, *İlmü’d-Dilâleti’l-‘Arabiyye*, 8.

<sup>7</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ’isteki Temelleri*, 27.

<sup>8</sup> İbrahim Enîs, *Delâletü’l-Elfâz*, 3. Bs (Kahire: Mektebetu Encelu’l-Mısriyye, 1976), 67.

<sup>9</sup> Kadir Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi* (İstanbul: Ravza Yay., 2008), 43.

<sup>10</sup> Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 35.

<sup>11</sup> ed-Dâye, *İlmü’d-Dilâleti’l-‘Arabiyye*, 64.

<sup>12</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ’isteki Temelleri*, 29.

sayılmakta; bu noktada anlambilim göstergebilimin konuları arasında yer almaktadır. Felsefe ve mantık da anlambilim ile sıkı ilişki içerisinde olmuş, çağdaş birçok felsefeci dil ile hakikat arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Anlambilim dilin bireysel boyutuyla ilgilenen psikoloji ve sosyal ve kültürel boyutuyla ilgilenen sosyoloji ve tarih bilimleriyle de ilişki içerisinde dir.<sup>13</sup> Bunların yanı sıra insanın kökeninin ve yaşam biçiminin dille ilişkilendirilmesi noktasında antropoloji de anlambilimin ilişki içerisinde olduğu dallardan sayılmıştır.<sup>14</sup> Anlambilimin inceleme sahasında yer alan anlam değişmelerinin sebepleri izah edilirken bu bilim dallarına başvurmak kaçınılmaz olmaktadır.

## 1. Anlam Değişme Yolları

Bir dilin haznesinde yer alan sözcüklerin medlulleri çeşitli yollarla değişime uğrayabilir. Bu değişimler genel düzlemde; anlam genişlemesi, anlam daralması, anlam iyileşmesi, anlam kötüleşmesi, anlamın tamamen değişmesi ve somut anlamdan soyut anlama geçiş başlıkları altında incelenebilir.

### 1.1. Anlam Genişlemesi

Anlam genişlemesi, alanı dar olan bir kelimenin zaman içinde daha geniş ve daha genel bir anlam ifade etmesi olayıdır.<sup>15</sup> Bu dil olayında bir şeyin bir türünü ifade eden sözcükler zamanla o şeyi bütün türleriyle kapsar hale gelir ve toplumun tüm kesimlerince kullanılmaya başlar. Diğer yandan bir sözcüğün anlam alanı genişlerken kavramları karşılama gücü azalabilir.<sup>16</sup> Anlam genişlemesine “kültür” kelimesi örnek verilebilir. Kelime asıl itibarıyla “*ekilmeye hazır toprak, tarla*” anlamına karşılık gelirken zamanla anlam genişlemesine uğrayarak “*yüzyıllar boyunca elde edilen maddi ve manevi değerler bütünü*” şeklindeki bilinen anlamıyla telakki edilmeye başlamıştır.<sup>17</sup> Günümüzde yolda seyreden taşıtlar için kullanılan *سيارة* kelimesi başlarda “kafile” anlamını ifade etmekteydi.<sup>18</sup> Nitekim *وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ* “*Bir kervan geldi...*”<sup>19</sup> ayetindeki *سيارة* sözcüğü bu anlamda kullanılmıştır. Yine *وَلَا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلَّا قَلِيلًا* “*Zaten onların pek azı savaşa gelirler*”<sup>20</sup> ayetinde olduğu gibi “savaş” manasında kullanılırken sonraları her türlü zorluğa işaret etmiştir. Ayrıca Arap lehçelerinde her çiçeğe *ورد* “*gül*” denmesi ve deniz ve nehrin her ikisi için *بحر* “deniz” kelimesinin kullanılması anlam genişlemesi bağlamında değerlendirilebilir.

### 1.2. Anlam Daralması

Anlam daralması, bir sözcüğün kavram ve anlam alanı açısından daralmaya uğrayarak ilk zamanlar anlattığı şeyin sadece bir kısmını veya bir çeşidini anlatması şeklinde tanımlanır.<sup>21</sup> Buna mananın tahsisi diyenler de olmuştur.<sup>22</sup> Örnek olarak başlarda “zerdali, kayısı, şeftali, erik” gibi taş çekirdekli meyveler için kullanılan “erik” kelimesi anlam daralmasına uğrayarak tek bir meyveyi ifade etmeye başlamıştır.<sup>23</sup> *صحابه* kelimesi de sözlük anlamı itibarıyla “arkadaş” manasındaki *صاحب*

<sup>13</sup> Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 14-16.

<sup>14</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'isteki Temelleri*, 39.

<sup>15</sup> Zeynep Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 10.

<sup>16</sup> Bahattin Sav, “Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (2003): 157-158.

<sup>17</sup> Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, 10.

<sup>18</sup> Ulyân b. Muhammed el-Hâzîmî, “Arap Anlam Bilimi”, *B.Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, trc. Tahsin Yurttaş 1/2 (2014): 107.

<sup>19</sup> Yûsûf 12/19.

<sup>20</sup> el-Ahzâb 33/18.

<sup>21</sup> Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, 9.

<sup>22</sup> Bk. Ömer, *İlmu'd-Delâle*, 245.

<sup>23</sup> Sav, “Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme”, 155.

kelimesinin çoğul formundadır.<sup>24</sup> İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte kapsam alanı daralarak Hz. Peygamber'i görüp ona iman edenleri nitelemek için kullanılır olmuştur. حريم kelimesi de başlarda her türlü mahrem unsurları için kullanılırken zamanla sadece kadınlara has bir kullanım haline gelmiştir.<sup>25</sup> Yine مركب kelimesi de sözlükte "her türlü binilen taşıt" anlamına gelirken sonraları çoğunlukla deniz taşıtları için kullanılır olmuştur.<sup>26</sup>

### 1.3. Anlam İyileşmesi

Anlam iyileşmesi, kötü anlam ifade eden bir kelimenin zaman içinde daha iyi bir anlam kazanması olayına denir. Eski Türkçede "kötü, fena" anlamlarında kullanılan *yabız* sözcüğü sonraları ses değişimine uğrayarak *yavuz* formundaki "iyi, yiğit" anlamlarına dönüşmüştür.<sup>27</sup> Bu hususun Arap dilinde en dikkat çeken örneklerinden birisi ise مَارَشَال kelimesidir. Başlarda "ahır hizmetçisi" anlamında kullanılan bu kelime zamanla anlam iyileşmesine uğrayarak birçok dilde müstesna bir askerî unvanı ifade etmeye başladı. Yine رَسُول kelimesi mutlak olarak "elçi" anlamına gelirken sonraları sadece peygamberler için kullanılır oldu. سُلْطَان ve مَلِك kelimeleri ise başlarda hemen hemen aynı düzlemde kullanılırken ilerleyen süreçlerde سلطان unvanı مَلِك unvanına göre daha üstün görülmeğe başladı.<sup>28</sup>

### 1.4. Anlam Kötüleşmesi

Anlam kötüleşmesi, iyi anlam ifade eden bir kelimenin zaman içinde kötü veya kötüye doğru giden bir anlam ifade etmesi; bu minvalde zayıflaması olayıdır.<sup>29</sup> Farsçadan Türkçeye geçen "canavar" kelimesi başlarda Farsçadaki gibi "canlı hayvan" anlamında kullanılırken zamanla anlam kötüleşmesine uğramıştır.<sup>30</sup> Arapçadaki كُرْسِي kelimesi Kur'an'da "arş, kudret" manasında kullanılmış, sonraları ise ekseriyetle "kursü, sandalye" anlamlarını ifade etmiştir. "Savaşmak" anlamındaki قِتَال kelimesi de sonraları basit tartışmalar için bile kullanılır olmuştur.<sup>31</sup> Yine "yaşlı erkek" manasındaki شَيْخ kelimesi eskiden ilim ve şeref bakımından saygın konumda bulunan kimseler için kullanılırken daha sonra anlamı sıradanlaşmış ve mertebeye bakılmaksızın herkes için kullanılır olmuştur.<sup>32</sup>

### 1.5. Anlamın Tamamen Değişmesi

Sözcükler bazen kaynak dildekenden tamamen farklı bir anlamda kullanılarak anlam kaymasına uğrayabilmektedir. Bunu "başka anlama geçiş" olarak da ifade edebiliriz. Köktürk yazıtlarında "kırmak, kesmek" anlamında kullanıldığı görülen "üzmek" kelimesi bu tür değişime örnek gösterilebilir.<sup>33</sup> Arapçada "savaşta çıkan ses" anlamındaki وَعْى ve وَاغْيَة kelimeleri de sonraları yalnızca "savaş" manasında kullanılmıştır.<sup>34</sup> مَلِك sözcüğü ise Cahiliye Araplarınca "tanrı niteliğinde

<sup>24</sup> İbn Manzûr, "Lisânü'l-'Arab" (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1707), 2400.

<sup>25</sup> Abdulkadir Ebû Şerîfe, *İlmü'd-Delâle ve'l-Mu'cemu'l-'Arabî*, 1. Bs (Amman: Daru'l-Fikr, 1989), 65.

<sup>26</sup> Ahmed Muhtar Ömer, "Mu'cemu'l-Lügati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra" (Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008), 933.

<sup>27</sup> Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, 11.

<sup>28</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 158.

<sup>29</sup> Korkmaz, *Gramer Terimleri Sözlüğü*, 11.

<sup>30</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 218.

<sup>31</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 156-157.

<sup>32</sup> Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 175.

<sup>33</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 217.

<sup>34</sup> Bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987), 244.

tapınılacak varlık” olarak telakki edilirken Kur’an-ı Kerim bağlamında anlam kaymasına uğramış ve “Allah’a itaatle mükellef varlık” mefhumunu ifade etmiştir.<sup>35</sup>

### 1.6. Somut Anlamdan Soyut Anlama Geçiş

Önceleri somut düzlemde kullanılan kimi sözcükler sonraları genellikle benzetme ilgisiyle birlikte soyut anlamlarda kullanılabilir. Arapçadaki *عَفَرَ* sözcüğü bu bağlamda örnek gösterilebilir. Sözcük asıl itibariyle somut olarak “bir şeyi örtmek” manasına sahipken zamanla soyutlaşarak “hataların, günahların örtülmesi” anlamında kullanılmaya başlamıştır. Nitekim aynı kökten türeyen *غَفَّار*, *غَفَّار* ve *غَفُور* sözcükleri “günahları örten, bağışlayan” anlamlarına gelmektedir. *زَكَّى* (matar: زَكَاة) kelimesi de sözlükte “artmak, temiz olmak” gibi anlamlara gelirken sonraları özellikle Kur’an-ı Kerim bağlamında “nefsin arınması”<sup>36</sup> şeklinde soyut bir kavram olarak ele alınmıştır.<sup>37</sup>

## 2. Arap Dilinde Anlam Değişmesinin Nedenleri

Arap dilinde anlam değişmelerinin en önemli sebepleri arasında şu faktörler sıralanabilir:

### 2.1. Dilsel Nedenler

Anlam değişmelerinin bir kısmı dilin yapısından ve özelliklerinden kaynaklı sebeplere dayanır. İnsan ile doğa arasında ilişki kurulması, mecazlar ve güzel adlandırmalar değişime yol açan etkenler arasındadır.<sup>38</sup> Sözcükler dilin yapısındaki esnekliğe bağlı olarak daralmalara veya genişlemelere uğrayabilir. Bazı âm kelimeler zamanla hâs anlamlar ifade etmeye başlayabilir. Bu şekilde Arap dilinde birçok örnek vardır. Söz gelimi bir yere “yönelmek” manasındaki *حَجَّ* sözcüğü İslam’ın gelişyle “Beytü’l-Haram’a yönelmek” anlamında hac ibadetini ifade etmek için kullanılmıştır.

*صَلَاة* sözcüğü de asıl itibariyle “dua” anlamındayken sonraları İslam’la birlikte “namaz” ibadetini belirtmek için kullanılmaya başlamıştır.<sup>39</sup> Öyle ki *وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ* ayetindeki *صَلَاة* sözcüğü “dua” şeklinde tefsir edilmektedir.<sup>40</sup> Bu bağlamda ayetin meali “*Onlara dua et, şüphe yok ki senin duan onlara huzur verir*”<sup>41</sup> şeklinde olmaktadır.

Bazı hâs kelimeler de zamanla daha geniş anlamlar ifade etmeye başlayabilir. Örneğin *ورد* fiili başlarda “suyun olduğu yere varmak” anlamında görülürken zamanla kapsam alanı genişlemiş ve mutlak olarak “varmak, gelmek” manasında kullanılmaya başlamıştır.<sup>42</sup> *وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ* “*Musa Medyen suyuna varınca...*”<sup>43</sup> ayetindeki *ورد* sözcüğü “suyun olduğu yer” bağlamında kullanılırken *أَنْتُمْ هُنَا وَارِدُونَ* “*Hepiniz oraya (cehenneme) gideceksiniz*”<sup>44</sup> ayetinde genel bağlamında kullanılmıştır.

Sözcüklerin kapsam alanı kullanıldığı ilmî sahaya göre de değişkenlik gösterebilir. Öyle ki bir sözcük yapısındaki esneklikten dolayı edebiyat, tarih siyaset ve hukuk gibi alanların her birinde farklı bir anlama işaret edebilir.<sup>45</sup> Söz gelimi *مُخْضَرَم* (muhadram) sözcüğü Arap edebiyatında İslam’ı kabul edip etmemesi dikkate alınmayıp hem Câhiliye hem de İslam döneminde eser veren şairler için kullanılmıştır. Emevî ve Abbasî dönemine şahit olanlar da tarihçiler tarafından bu isimle

<sup>35</sup> Şahin Güven, *Kur’an’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 151-152.

<sup>36</sup> Bk. eş-Şems /9

<sup>37</sup> ed-Dâye, *İlmü’l-Dilâleti’l-Arabiyye*, 279-280.

<sup>38</sup> Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*, 3: 218.

<sup>39</sup> Abdolvâhid Vâfi, *İlmü’l-Luğa*, (Kahire: Nahdatu Mısır, 2004), 319-320.

<sup>40</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân fî Te’vîli ’Âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (b.y.: Mu’essesetu’r-Risâle, 1420/2000), 454.

<sup>41</sup> et-Tevbe 9/103.

<sup>42</sup> Vâfi, *İlmü’l-Luğa*, 320.

<sup>43</sup> el-Kasas 28/23.

<sup>44</sup> el-Enbiyâ 21/98.

<sup>45</sup> Vâfi, *İlmü’l-Luğa*, 321.



nitelemişlerdir. Kelime yaygın anlamıyla ise hem Câhiliye devrinde hem de İslâmî dönemde yaşamış, Hz. Peygamber hayattayken veya vefatından sonra Müslüman olmuş ancak onu mümin olarak görememiş kimseleri ifade etmektedir.<sup>46</sup>

Kelimelerin mecazi veya soyut anlamda kullanılması da zamanla hakiki anlamının yok olup mecazi anlamının onun yerine geçmesine yol açmaktadır. Bu durum benzerlik veya benzerlik dışı bir ilgiden dolayı gerçekleşebilir. Örneğin *مجد* kelimesi asıl anlamı itibarıyla “hayvanın karnının yemle dolması” iken<sup>47</sup> sonraları soyut bir anlam kazanarak “kişinin asaletle dolması” şeklinde yorumlanmıştır. *أفن* kelimesi de başlarda “devenin sütünün azalması” halini ifade ederken<sup>48</sup> zamanla “akıl noksanlığı” anlamında değerlendirilmeye başlamıştır.<sup>49</sup> Yine *رجل* (ayak) sözcüğünün mecazen *رجل الطاولة* (masanın ayağı), *رجل الكرسي* (sandalyenin ayağı) gibi anlamlarda kullanılması bunun örneklerindedir.<sup>50</sup> *عين* (göz) sözcüğü de aynı şekilde mecaz-ı mürsel yoluyla hakiki anlamı dışına çıkabilir. *بَعَثَ الْقَائِدَ عُيُونَ* (Komutan, casuslarını gönderdi.) cümlesinde *عُيُونَ* sözcüğü gerçek anlamda olmayıp casusları ifade etmek için kullanılmıştır. Yine *فَم* (ağız) sözcüğünün benzerlik ilgisıyla “delik”, “kapı ağzı”, “şişe ağzı” gibi anlamlara delalet etmesi bu bağlamda örnek gösterilebilir.<sup>51</sup>

Bir kelimenin olumsuz anlamda kullanılması da o kelimeyi zamanla anlam kaymasına uğratabilir. Söz gelimi Arapçadaki *أَبَدًا* zarfı aslında “sonsuzca kadar” anlamını ifade ederken olumsuz cümlelerde sıkça kullanılmasından dolayı zamanla “hiç, asla” manalarında algılanmaya başlamıştır. Yeterlilik ifade eden<sup>52</sup> *قَط* sözcüğü de zamanla “asla” anlamında salt olumsuz bir ifade olarak telakki edilmeye başlamıştır.<sup>53</sup>

Anlam değişimleri gramer kurallarının etkisiyle de gerçekleşebilmektedir. Dildeki kuralların tayin edilişi sözcüklerin anlamlarının insan zihnindeki yansımalarına etki etmektedir. Söz gelimi *ولد* kelimesi mutlak olarak “küçük çocuk” anlamını ifade ederken kelimenin müzekker kalıpta gelmesi zamanla sadece “erkek çocuk” şeklinde anlaşılmasına yol açmıştır.<sup>54</sup> Nitekim en-Nisâ suresinin 12. ayetinde geçen *وَلَدٌ* ve *فَإِنْ كَانَ لَكُمْ* “Çocukları varsa” ve *فَإِنْ كَانَ لَكُمْ* “Çocuklarınız varsa” ifadelerindeki *ولد* sözcüğü hem erkek hem de kız çocuklarını ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>55</sup>

Dilde meydana gelen tahrifler de anlam değişmesine götüren etkenler arasındadır. Anlamı kapalı olan kelimeler hatalı kıyaslamalar sonucu insanların zihinlerinde farklı anlamlarda yer edinebilir. Söz gelimi *عتيد* “hazır” kelimesi zihinlerde muğlak olduğu için hatalı kıyaslama sonucu *عتيق* “eski” ve *عنيد* “inatçı” anlamlarında kullanılmıştır.<sup>56</sup> İnsanlar tarafından yaygın olarak bilinen anlamı “yeryüzü” olan *أرض* kelimesinin de sözlük anlamlarından birisi “üşütme, nezle” şeklindedir. Bahsi geçen sözcük aşağıdaki beyitte bu anlamda kullanılmıştır.

جَهَلْتَ سَعُوطَكَ حَتَّى ظَنَنْتَ  
أَنْ قَدْ أَرْضْتَ وَلَمْ تَوْضُ  
Sana ne yaptığını anlayamadın. Öyle ki üşütmediğin halde üşüttüğünü zannettin.<sup>57</sup>

<sup>46</sup> Mehmet Efendioğlu, “Muhadramûn” (Ankara: TDV Yay., 2020), 30: 393-394.

<sup>47</sup> *مجد الناقة* “Deveye karnını doyuracak kadar yem verdi.” Bk. Ebû el-Hasan ‘Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. ‘Abd el-Hamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 7: 352.

<sup>48</sup> Bk. İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, 10: 485.

<sup>49</sup> Vâfi, *İlmü'l-Luğa*, 321.; Ayrıca bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Muzhir fi 'Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ*, thk. Fuâd ‘Alî Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 335.

<sup>50</sup> Ebû Şerîfe, *İlmü'd-Delâle ve'l-Mu'cemü'l-'Arabî*, 69.

<sup>51</sup> Salim Süleyman el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmü'd-Delâle*, 2008, 78.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, “Lisânü'l-'Arab”, 3672.

<sup>53</sup> Vâfi, *İlmü'l-Luğa*, 321.

<sup>54</sup> Vâfi, *İlmü'l-Luğa*, 322.

<sup>55</sup> Bk. Ebû'l-Berekât ‘Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yûsuf ‘Alî Budeyvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 337.

<sup>56</sup> Ramazan Abduttevvâb, *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*, 2. Bs (Kahire: Mektebetü'l-Hancî-Dâru'r-Rifâî, 1990), 190-191.

<sup>57</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'âni'l-Kebîr fi Ebyâti'l-Me'âni*, thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, 1368/1949), 795.

Yine ليث sözcüğünün anlamlarından birisi “örümcek” iken<sup>58</sup> sözcüğün yaygın olarak bilinen anlamı “aslan” şeklindedir.<sup>59</sup> Dildeki bir sözcüğün tahrif edilmemesi için o sözcüğün anlamının insan zihninde açık bir şekilde yer edinmesi gerekmektedir. Zihinlerde hangi anlama delalet ettiği açık olan sözcüklerin tahrif edilme ihtimali son derece düşüktür. Buna karşın anlamı kapalı kelimeler zamanla bozulma eğilimi gösterir.

Kelimelerin ses ve suret yönünden şeklini koruması tahrif ve bozulmaları engelleyen faktörlerdendir. Kelimelerin seslerinin değişimi beraberinde anlam kaymalarına götürür. Kelime sesini ve şeklini koruduğu sürece bağlı olduğu kökle olan ilişkisi zihinlerde daha kuvvetli bir şekilde algılanır. Bu ilişkinin güçlü olması ise mananın belirgin olmasını sağlar. <sup>60</sup> Örneğin “gelmek” manasındaki حضر sözcüğü, bazı bölgelerde ses değişimine uğrayarak حظر şeklinde telaffuz edilmiştir. Söz konusu sözcüğün asıl manası ise “yasaklamak” şeklindedir.<sup>61</sup> Burada yaşadığı ses değişimiyle حضر manasında kullanılır olmuştur. Bu bağlamda dikkat çekilecek örneklerden birisi de قماش sözcüğüdür. Günümüzde “kumaş” anlamında kullanılan bu kelime, sözlükte “insanların ayıpları”, “çer çöp” ve “ev eşyası” gibi anlamlara delalet etmektedir.<sup>62</sup> Nitekim sözcük aşağıdaki beyitte bu anlamıyla karşımıza çıkmaktadır:

ولا الجدا من مُشَعَّبِ حَبَاضٍ      ولا قُمَاشَ الرَّمَعِ الأَحْرَاضِ

*İnsanların görmeyeceği şekilde ihsanda bulunmak ve insanların değersiz görülmesi sefillik değildir.*<sup>63</sup>

قُمَاشَ sözcüğü günümüzde bilinen anlamıyla Farsçadaki كُمَاش kelimesinde alıntılanmıştır. Sözcükte ك harfi zamanla ق harfine dönüşmüş ve kelime قُمَاش şeklinde telaffuz edilmeye başlamıştır. Böylece Arap dilinin kelime haznesinde daha önce var olan bir kelime, ses değişiminden kaynaklı bir anlam kaymasına uğramıştır.<sup>64</sup>

## 2.2. Tarihsel Nedenler

Toplumun kendisi, eşya veya toplumun eşyaya bakışı zamanla değişikliğe uğrayabilir. Bazen bir şeyin şekli veya kullanım alanı değişebilir ancak ismi aynen olduğu gibi kalır. Bu durumda bu şey kendisine isim verildiği ilk an ile sonrasında farklılık gösterir. Yine dil kuşaktan kuşağa aktarılırken de sözcüklerde anlam değişimleri yaşanabilir. Öyle ki sonra gelen nesil sözcükleri önce gelen neslin anladığı şekliyle anlamayabilir. Bütün bunların sonucunda da anlam değişiklikleri yaşanır. Örneğin خاتم “yüzük” sözcüğü “damgalamak” anlamındaki ختم kökünden gelmektedir. Başlarda kitaba uygulanan damgaya, sonraları ise yüzükte damganın bulunduğu halkalı kısma bu isim verilmiştir. Sonraları ise takı eşyası bağlamında bütün yüzükler için bu sözcük kullanılmıştır. دَبَابَة “tank” kelimesi de önceleri derilerden ve odunlardan yapılan ve sadece savaşçıları kalelerin yanına ulaştırmak için kullanılan bir savaş aracıydı. Günümüze gelindiğinde teknolojinin de gelişmesiyle bu aracın şekli ve üretildiği madde tamamen değişmiş ve çok amaçlı kullanılır olmuştur. Yine günümüzde “tren” için kullanılan قطار kelimesi eskiden seyir halinde sıra sıra dizilmiş olan develer için kullanılan bir tabirdi.<sup>65</sup>

Yine ريشة “tüy” kelimesi de önceleri “yazı yazılan alet” şeklinde tanımlanırken sonraları yazı aletlerinin gelişimiyle anlam değişikliğine uğramıştır.<sup>66</sup>

<sup>58</sup> Bkz. İbn Manzûr, “Lisânü'l-‘Arab”, 4112. Ayrıca bkz. Ebû Manşûr Mugammed b. Agmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 2001), 3: 198.

<sup>59</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 136.; Ömer, *İlmü'd-Delâle*, 240.

<sup>60</sup> Vâfi, *İlmü'l-Luğa*, 321-322.

<sup>61</sup> Asutay, *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'isteki Temelleri*, 126.

<sup>62</sup> İbn Manzûr, “Lisânü'l-‘Arab”, 3738.

<sup>63</sup> Halîl b. Aḥmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrâhîm es-Sâmerrâ'î (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 1: 367.

<sup>64</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 138-139.

<sup>65</sup> el-Hammâs, *el-Mu'cem ve İlmü'd-Delâle*, 75. ([http://www.angelfire.com/tx4/lisan/lex\\_zam/dilalahessays/dilalah.pdf](http://www.angelfire.com/tx4/lisan/lex_zam/dilalahessays/dilalah.pdf))

<sup>66</sup> Abduttevvâb, *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*, 190.

Tarihsel süreç boyunca insanın, içinde bulunduğu toplumun ve devletin tavırları sözcüklerin anlamlarına etki edebilir. Bu noktada daha önce olumlu telakki edilen şey zamanla olumsuz görülmeye başlayabilir. Aynı şekilde olumsuz kabul gören bir şey de sonraki süreçlerde olumlu algılanabilir. Söz gelimi خمر “içki” kelimesi Cahiliye devrinde cömertliğin ve misafirperverliğin simgesi ve insanların övünç kaynaklarından biriydi. İslam’ın gelmesiyle birlikte içki haram kılınmış, bunun sonucunda da toplumun ona bakışı değişmiştir. Zamanla da bu sözcük insan zihninde olumsuz bağlamda değerlendirilmeye başlamıştır. Hukukun gelişmesiyle bir suç mesabesinde telakki edilmeye başlayan ثأر (intikam) sözcüğü de Cahiliye döneminde bir şeref simgesiydi. Bu minvalde Cahiliye şairlerinden Âmir b. Tufeyl’in şu beyitlerini örnek verebiliriz:

إِن أَعَزُّ زُبَيْدًا أَعَزُّ قَوْمًا أَعَزَّةً      مُرَكَّبُهُمْ فِي الْحَيِّ خَيْرٌ مُرَكَّبِ  
وَإِن أَعَزُّ حَيِّي حَتَّعِمٍ فِدْمَائِهِمْ      شِفَاءٌ وَخَيْرٌ الثَّأْرِ لِلْمَتَأَوِّبِ

*Zübeyd'e hücum edersem izzetli bir topluluğa hücum etmiş sayılırım. Onların mahalledeki toplulukları en hayırlı topluluktur.*

*Has'am'ın iki mahallesine hücum edersem bilin ki onların kanı şifadır. En iyi intikam geceleyin yerine getirilendir.*<sup>67</sup>

ربا “faiz” ve فُمار “kumar” sözcüklerinde benzer bir gelişme olmuş ve bu sözcükler zamanla insanların zihinlerinde olumsuz bir anlam kazanmıştır.<sup>68</sup> حَاجِب sözcüğü de Endülüs devletinde “başbakan” unvanını ifade ederken sonraları anlam kötüleşmesine uğramış ve insanlarca “kapıcı” olarak algılanmaya başlamıştır.<sup>69</sup>

Bilimin gelişmesi ve buna paralel olarak bilgi haznesindeki artışlar var olan sözcüklerin anlam dünyasını değiştiren ve geliştiren etkenler arasında görülebilir. Örneğin ذرة “atom” kelimesi önceleri “maddenin en küçük yapı taşı” anlamını taşıyordu. Modern Fizik biliminin gelişmesiyle atomdan da küçük parçaların varlığı tespit edilmiş ve bu da ذرّة kelimesinin işaret ettiği anlamı değiştirmiştir. Önceleri evrendeki en büyük varlık olarak tanımlanan شَمْس “güneş” sözcüğü de bilimin gelişmesi ve farklı yıldızların keşfedilmesiyle anlam içeriğindeki bu özelliğini kaybetmiştir.<sup>70</sup>

Tarihsel süreç içerisinde sözcüklerin popülerliğini sürdürmesi ve her nesilde kullanılagelmesi onların zamanla yeni anlamlar kazanmasına yol açmaktadır. Söz gelimi مَكْتَب sözcüğü asıl itibariyle “üzerinde yazı yazılan eşya” anlamındayken zamanla kullanım sahası genişlemiştir. Sözcük sonraları “masanın bulunduğu yer, ofis” anlamında kullanılmış, günümüze gelindiğinde de مَكْتَبُ الصِّحَّة “sağlık merkezi”, مَكْتَبُ الْأَنْبَاء “haber ajansı” ifadelerinde olduğu gibi “büro, ajans, daire, merkez” gibi farklı anlamlara delalet etmeye başlamıştır.<sup>71</sup> Böylece söz konusu sözcük farklı zaman dilimlerinde farklı manalara sahne olmuştur. Benzer durum تَعَالَى sözcüğünde de görülmektedir. تَعَالَى fiilinden emir kalıbında gelen bu sözcük asıl itibariyle “yüksel, yükseğe çık” anlamlarındadır. Nitekim تَعَالَى Allah ifadesinde olduğu gibi Allah lafzının peşinden gelen sözcük onun yüceliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu sözcük Araplar arasındaki yaygın kullanımından dolayı zamanla anlam değişimine uğrayarak “gel” manasını ifade eder olmuştur.<sup>72</sup>

### 2.3. Sosyal ve Kültürel Nedenler

Anlam değişimleri toplumların yaşayış tarzları ve geçirdikleri sosyal ve kültürel değişimlerden de kaynaklanabilir. Önceleri bir toplumda kullanılan bir kelime zamanla toplumun bakış açısına göre anlamsal açıdan yeni bir mefhum kazanabilir. Söz gelimi Yunancadan Türkçeye geçen, oradan da Arapçaya geçen ve Mısır’da Mehmet Ali Paşa’dan sonra kullanılmaya başlayan أفندي

<sup>67</sup> *Dîvânu Âmir b. Tufeyl* (Beyrut: Dâru Sadir, 1979), 27.

<sup>68</sup> el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmu'd-Delâle*, 75-76.

<sup>69</sup> Abduttevâb, *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*, 193.

<sup>70</sup> el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmu'd-Delâle*, 76.

<sup>71</sup> Ömer, “Mu'cemü'l-Lüğati'l-'Arabiyyeti'l-Mu'âsıra”, 1904.

<sup>72</sup> Abduttevâb, *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*, 198.

“efendi” (kök. afentis) sözcüğü<sup>73</sup> başlarda sadece devletin önemli mevkilerinde görev yapan şahıslar için kullanılıyordu. Daha sonra sıradanlık kazanarak toplum içerisinde statüye bakılmaksızın herkes için kullanılır olmuştur. شَيْخ “şeyh” kelimesinin de zamanla ilim ve şeref bakımından hangi statüde bulunduğu bakılmayıp herkes için kullanılmaya başlamasının benzer sebepten medyana geldiğini düşünebiliriz.

Toplumların yeni din, ideoloji ve felsefi düşüncelerle karşılaşmasının dildeki sözcüklerin anlamları üzerinde etkisi vardır. Öyle ki Arapların Cahiliye devrinin akabinde yeni bir dinle tanışması ve bu dinle paralel olarak yeni bir kültürün filizlenmesi zamanla dildeki kelimelerin kapsam ve kullanım alanlarına da etki etmeye başlamıştır. Daha önce bahsi geçen صلاة “namaz”, حَجَّ “hac”, مُؤْمِن “mümin”, مُنَافِق “munafık”, كَافِر “kâfir” gibi sözcüklerin kapsam alanının daralması ve zamanla salt dinî kullanımlar şeklinde telakki edilmesinin en önemli sebeplerinden birisi de toplumun yaşadığı dinî ve kültürel değişimlerdir. Daha somut bir örnek verilecek olursa<sup>74</sup> فَسَقَ sözcüğü Cahiliye toplumu tarafından فَسَقَتِ الرُّطْبَةُ “Bitki filiz verdi” manasında algılanırken İslam’ın ortaya çıkışından sonra kelimenin anlamı “Allah’a karşı itaatsizlik” şeklinde değişikliğe uğramıştır.<sup>75</sup>

Toplumların kültürel anlamda yaşadıkları gelişmeler de sözcüklerin medlullerine etki etmiştir. Örneğin tiyatro ve sinemanın ortaya çıkışıyla bu sahalarda kullanılacak kavramlar yaratmak için mevcut sözcüklere yeni anlamlar yüklenmiştir. “Temsil etmek” manasındaki التَّمثِيل sözcüğü “tiyatroculuk, oyunculuk” anlamlarını; “çıkarmak” manasındaki الإِخْرَاج sözcüğü ise “film çıkarmak, yönetmenlik yapmak” anlamlarını karşılamaya başlamıştır. Basın alanından örnek verecek olursak söz gelimi “yaymak” manasındaki الإِذَاعَةُ sözcüğü “radyoculuk” mefhumunu ifade eder olmuştur.<sup>76</sup>

#### 2.4. Siyasi Nedenler

Devletlerin politikaları ve olaylar karşısında benimsedikleri tavırlar dildeki sözcüklerin kullanım alanlarına da yansiyabilir. Örneğin Mısır’da kullanılan أمير “emir”, صَاحِبِ السُّمُو “majesteleri”, أفندي “efendi”, بك “bey” ve باشا “paşa” gibi unvan ifade eden sözcükler ilerleyen süreçlerde -özellikle 1952 Mısır devriminin sonucu- kullanımdan kalmış ve yerine ekseriyetle benzer anlamlara sahip سَيِّد sözcüğü yayınlamaya başlamıştır.<sup>77</sup> Yine 1967 Arap-İsrail Savaşı’nda Arapların mağlup edilmesiyle “yenilgi, hezimet” manasındaki هَزِيمَةٌ kelimesi bu bağlamda kullanımdan kalkmış ve bunun yerine kökü itibarıyla “hastalığın nüksetmesi” anlamındaki نَكْسَةٌ kelimesi<sup>78</sup> söz konusu yenilgiyi ifade etmek için “çöküntü” manasında kullanılır olmuştur.<sup>79</sup>

#### 2.5. Çok Kullanımdan Kaynaklı Nedenler

Bir kelimenin çokça kullanımı o kelimenin anlamının da değişmesini tetiklemektedir. Zira zihin, dilin esnekliğini kullanarak kelimeyi her defasında değişik taraflara doğru yönlendirmekte, bu durum da ona yeni manalar ortaya çıkarmayı ilham etmektedir. Söz gelimi عَمَلِيَّة “operasyon” kelimesi zamanla farklı mecralarda kullanılmış ve kullanıldığı her bir mecrada yeni bir anlam kazanmıştır. Tıpta “cerrahi operasyon” anlamını ifade ederken askerlik bağlamında “askerî harekât, askerî operasyon” manalarına işaret etmektedir. Yine زراعة sözcüğü de temelde “tarım yapmak” anlamına sahipken zamanla Tıp bilimi bağlamında “organ nakli” veya “saç ekimi” gibi işlemleri ifade etmek için kullanılmaya başlamıştır. جُدْر “kök” sözcüğüne baktığımızda da aynı durumu görüyoruz. Sözcük, bir

<sup>73</sup> Orhan F. Köprülü, “Efendi-TDV İslam Ansiklopedisi” (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10: 456. Ayrıca bkz. Ömer, “Mu’cemü’l-Lüğati’l-Arabîyyeti’l-Mu’âsıra”, 104.

<sup>74</sup> Bkz. Hasan Akreş, “Tetavvuru’l-Luğa ve Eseruhû fi’l-Kur’ani’l-Kerîm”, *Eskiyeşi*, 29 (Güz 2014): 184-190.

<sup>75</sup> Kınar, *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*, 145.

<sup>76</sup> Ahmed Abdurrahman Hammad, *Avâmilu’t-Tetavvuru’l-Luğavî*, 1. Bs (Beyrut: Daru’l-Endülüs, 1983), 123.

<sup>77</sup> Isamuddin Abdulselem Ebu Zulâl, *et-Ta’bîr `ani’l-Mahzûri’l-Luğavî ve’l-Muhassini’l-Lafzî fi’l-Kur’ani’l-Kerîm* (Doktora, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2001), 71.

<sup>78</sup> Bkz. Ömer, “Mu’cemü’l-Lüğati’l-Arabîyyeti’l-Mu’âsıra”, 2282.

<sup>79</sup> Ebu Zulâl, *et-Ta’bîr `ani’l-Mahzûri’l-Luğavî ve’l-Muhassini’l-Lafzî fi’l-Kur’ani’l-Kerîm*, 71.

bitkinin köküne işaret ettiği gibi bir sözcüğün kaynağı veya kökeni anlamına da gelmektedir. Kelime diğer yandan matematikte bir sayıyı da ifade etmektedir.<sup>80</sup>

## 2.6. İsimlendirme İhtiyacı

İletişim aracı olan dil, nesnelere ve fikirleri göz önünde canlandıracak sembollerin kullanıma dayanmaktadır. Yeni ortaya çıkan bir nesne veya durum için onu gösterecek bir sembole ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da dilde hali hazırda var olan bir sözcüğün anlam genişlemesine uğratılmasıyla gerçekleşebilmektedir. Bir lafız türetilirken çoğunlukla kendisine herhangi bir yönden benzeyen başka bir lafızdan alıntılama bulunur. Örneğin nahiv ilminin doğup gelişmesiyle bu bilim dalı çerçevesinde kullanılacak kavramlara ihtiyaç duyulmuştur. رَفَع “kaldırmak”, نَصَب “dikmek, kurmak”, حَزَم “çekmek”, كَسَم “kesmek” gibi sözcükler Nahiv ilmi bağlamında kendi kök anlamları dışına çıkarak bu ilme ait terimler haline gelmiştir. Yine insanların kullandıkları araç ve gereçlerin parçaları için özel adlandırmalara ihtiyaç duyulmuştur. Söz gelimi yay aletinin üst kısmı için يد “el”, alt kısmı için رَجُل “ayak”, orta kısmı için كَبِد “karaciğer” ve uç kısmı için de ظَفَر “tırnak” sözcükleri kullanılmıştır.<sup>81</sup> İktisat bilminde de kavram ihtiyacını karşılamak için “şişme, genişleme” manasına sahip تَضَخُّم sözcüğü “enfasyon” anlamını, “daralma” manasındaki انْكِماش sözcüğü ise “deflasyon” anlamını ifade etmeye başlayarak bilimsel bir terim haline gelmiştir. Benzer şekilde bilim ve teknolojinin gelişmesi ve buna bağlı olarak yeni teknolojik ürünlerin ortaya çıkışıyla da bu ürünleri ifade edecek isimlere ihtiyaç duyulmuştur. Asıl itibariyle “soğutucu” anlamındaki تَلْأَجَة “buzdolabı”, “ısıtıcı” anlamındaki سَفْحَان “sofben”, “akıp giden, yolda seyreden” anlamındaki سَيَّارَة “araba” sözcükleri bu minvalde örnek gösterilebilir.<sup>82</sup> Arap dilinde isimlendirme ihtiyacı meselesinde dikkatimizi çeken husus ise sözcüklerin çoğunlukla yabancı unsurlardan değil de mevcut kelime müktesebatına yeni anlamlar eklenmesi suretiyle ortaya çıkarılmasıdır.

## 2.7. Yabancı Dillerin Etkisi

Bir dilde ihtiyaç ve zorunluluk halinde sözcük ihtiyacını gidermek için başka dillerden kelime alınarak kullanılmasına sıkça rastlanmıştır. Sürekli bir etkileşim halinde bulunan dillerin birbiriyle sözcük alışverişinde bulunması kaçınılmaz bir durumdur. Etkileşim sonucu bir dile intikal eden sözcük kaynak dildeki anlamını koruyamayarak değişiklik gösterebilir. Şöyle ki kaynak dilde anlam kapsamı geniş olan bir sözcük, aktarıldığı dilde daha özel bir anlam taşıyabilir. Aynı şekilde kaynak dilde özel anlama sahip bir sözcük de aktarıldığı dilde anlam genişlemesine uğrayabilir. Kimi durumlarda ise sözcüklerin anlamı aktarım sırasında tamamen değişebilir.<sup>83</sup> Söz gelimi Farsçadan Arapçaya geçen زَرُّون sözcüğü kaynak dilde “altın renkli” manasındadır. Kelime, ses değişimine uğrayarak زَرُّون şeklinde Arapçaya girmiş ve burada “içki, üzüm, üzüm ağaçları, üzüm dalları, kırmızı boya” gibi anlamlarda kullanılmıştır.<sup>84</sup> Yine Arapçada ipek ve ipekten elde edilen eşyalar için حَرِير sözcüğü kullanılıyordu. Daha sonra اسْتَبْرَق, سُنْدُس ve دِيْبَاج sözcükleri “ipek” anlamını belirtmek için Farsçadan Arapçaya intikal etmiştir. Zamanla bu üç sözcük daha spesifik anlamlar kazanmış ve her biri belirli özelliklere sahip ürünleri ifade eder olmuştur. Bu durumun etkisiyle حَرِير sözcüğü özel anlamlarını kaybederek mutlak anlamda “ipek” manasında kullanılmaya başlamıştır.<sup>85</sup> شِعْر kelimesi ise Arap sözlüklerinde “bilinç, idrak, his” gibi anlamlara delalet etse de sonraları kazandığı “şiir” manasında İbranicedeki شِير (şiir) sözcüğünün etkisi olduğu düşünülmektedir.<sup>86</sup>

<sup>80</sup> el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmu'd-Delâle*, 77.

<sup>81</sup> el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmu'd-Delâle*, 77.

<sup>82</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 146-147.

<sup>83</sup> Vâfi, *İlmü'l-Luğa*, 324.

<sup>84</sup> Abdülğaffar Hâmid Hilal, *İlmü'l-Luğa Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, 2. Bs (Kahire: Matba'atü'l-Cebelavî, 1986), 220.

<sup>85</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 150.

<sup>86</sup> Ebû Şerîfe, *İlmü'd-Delâle ve'l-Mu'cemü'l-'Arabî*, 78.

Bir kelimenin manası o kelimenin yabancı bir dildeki kullanımına bağlı olarak da değişebilir. Örneğin günümüz Arapçasındaki نجم “yıldız” kelimesi başka dillerin etkisiyle anlam genişlemesine uğramış ve gerçek anlamının yanı sıra “belirli bir meslek alanında ön plana çıkmış “sinema yıldızı, futbol yıldızı vs.” anlamında da kullanılmaya başlamıştır.<sup>87</sup> وَسَطٌ “orta” ve مُحِيطٌ “çember” sözcüklerinin “ortam, çevre” manalarında kullanılması, مدرسة “okul” sözcüğünün “ekol” anlamında kullanılmasının bu etkidenden kaynaklandığını söyleyebiliriz.<sup>88</sup>

## 2.8. Psikolojik Nedenler

Anlam değişmelerinin önemli sebeplerinden birisi de insanların ruhsal, zihinsel ve psikolojik durumlarıdır. İnsan, ruhunda olumsuz havalara yaratan sözcüklerden kaçınır ve bunları ifade edecek yeni sözcüklere başvurur. Söz gelimi İbraniceden Arapçaya geçen هلاك sözcüğü kaynak dilde “gitmek” anlamında kullanılırken Arapçada zamanla مَوْتُ “ölüm” sözcüğüne alternatif bir kullanım haline gelmiş ve sonuç olarak bu anlamı ifade eder olmuştur. تُوِيَ “vefat etti, ömrü tükendi” sözcüğü de aynı sebeple مَاتَ kelimesi yerine kullanılmıştır.<sup>89</sup> Humma hastalığını ifade etmek için حُمَّى sözcüğü yerine مَرَضٌ حَبِيثٌ yerine سَرَطَانٌ kullanılması, kanser hastalığını belirtmek için مَرَضٌ حَبِيثٌ yerine مَرُوكَةٌ kullanılması bu bağlamda örnek verilebilir.<sup>90</sup> Tuvalet sözcüğünü belirtmek için de مُسْتَرَاحٌ ve مَبِيثُ الرَّاحَةِ, مُسْتَرَاحٌ ve مَرِحَاضٌ gibi ince ifadelerin kullanımı tercih edilmiştir.<sup>91</sup>

İnsan, bir olay karşısındaki bulunduğu psikolojik durumu sözcüklere yüklediği anlamlarla da yansıtabilir. Söz gelimi رَوْعٌ “korkmak” sözcüğünden türeyen رَائِعٌ kelimesi insanın bir durum karşısındaki beğeni ve şaşkınlığını ifade etmek için “harika, muhteşem” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Benzer şekilde sözlük anlamı “korkutucu” olan رَهِيْبٌ sözcüğü de bu minvalde kullanılarak “şahane, müthiş” manalarında bir beğeni ve şaşkınlık ifadesi olarak kullanılmıştır.<sup>92</sup>

## Sonuç

Dil insanlar arası iletişimi sağlayan ve insanı diğer varlıklardan ayıran en önemli unsurlardan birisidir. Tarih boyunca toplumların kullandıkları dildeki kelime hazneleri savaş, göç, devrim, ticari olaylar, sosyal ve kültürel faktörler gibi çeşitli sebeplerden dolayı sürekli bir hareketlilik ve değişim içerisinde olmuştur. Bir dildeki anlam değişimlerinin tespiti ve buna neden olan faktörleri bilmek o dili ortaya çıktığı günden bugüne anlamak açısından önemlidir.

Dilde anlam değişmelerinin bir kısmı dilin yapısından ve özelliklerinden kaynaklı sebeplere dayanır. Bu tür dilsel sebepler dilde anlam daralmalarına, genişlemelerine, en nihayetinde anlam değişmelerine sebep olur.

Tarihi olaylar da anlam değişmelerine sebep olan etmenler arasındadır. Tarih boyunca insanın, içinde bulunduğu toplumun ve devletin tavırları sözcüklerin anlamlarına etkiler. Bir noktada daha önce olumlu telakki edilen şey zamanla olumsuz görülmeye başlayabilir. Aynı şekilde olumsuz kabul gören bir şey de sonraki süreçlerde olumlu algılanabilir. Bu da anlam olayının sözcüklerde gerçekleşmesine sebep olur. Bununla birlikte tarihsel süreçte bilimin gelişmesine paralel olarak bilgi haznesindeki artış sözcüklerin anlam dünyasını değiştiren etmelere sebep olur.

Anlam değişimleri sosyal ve kültürel faktörlerden de kaynaklanabilir. Sürekli değişen toplumda tedavüldeki sözcüklerin başka anlamlara bürünmesi olağan bir durum olarak ortaya çıkar.

<sup>87</sup> Mehmet Ali Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi* (Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2000), 81. İngilizcedeki *star* (yıldız) sözcüğü bu bağlamda kullanılabilir.

<sup>88</sup> Bkz. Muhammed el-Mubârek, *Fıkhu'l-Luğa ve Hasâisu'l-Arabiyye*, 2. Bs (Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1964), 216. Fransızca *milieu* (orta) “çevre” anlamında *école* (okul) “ekol” anlamında kullanılmaktadır. İngilizcedeki *medium* (orta) ve *school* (okul) sözcüklerinde de aynı durum söz konusudur.

<sup>89</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 143.

<sup>90</sup> Abduttevâb, *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhiruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*, 203.

<sup>91</sup> Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 141-142.

<sup>92</sup> el-Hammâş, *el-Mu'cem ve İlmu'd-Delâle*, 78-79.

Aynı şekilde toplumların yeni din, ideoloji ve felsefi düşüncelerle karşılaşmasının dildeki sözcüklerin anlamları üzerinde etkisi olduğu da görülür.

Devletlerin politikaları ve olaylar karşısında benimsedikleri tavırlar dildeki sözcüklerin kullanım alanları üzerinde etkili olabilir. Dolayısıyla anlam değişiminin sebeplerinden birisi de siyasi olaylardır. Bunun yanında bir kelimenin çok kullanılması da kelimenin anlamının değişimini tetikleyebilir.

Yine değişen dünyada yeni şeylerin ortaya çıkması, eşyayı yeniden isimlendirme zarureti doğurmuştur. Dilde zorunluluk halinde sözcük ihtiyacını gidermek için başka dillerden kelime alınarak kullanılmasına sıkça rastlanmıştır. Son olarak anlam değişmelerinin önemli sebeplerinden birisi de insanların ruhsal, zihinsel ve psikolojik durumlarıdır. İnsan, ruhunda olumsuz havalara yaratan sözcüklerden kaçınır ve bunları ifade edecek yeni sözcüklere başvurur. Bu da bazı sözcüklerin anlamlarında değişime sebep olur.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> RM (%50), FT (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> RM (%50), FT (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> RM (%50), FT (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> RM (%50), FT (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> RM (%50), FT (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Ramazan Meşe – Furkan Taysan

## Kaynakça | References

- Abduttewvâb, Ramazan. *et-Tetavvuru'l-Luğavî Mezâhîruhû ve 'İleluhû ve Kavânînuhû*. 2. Bs. Kahire: Mektebetu'l-Hancî-Dâru'r-Rifâî, 1990.
- Akreş, Hasan. "Tetavvuru'l-Luğa ve Eseruhû fi'l-Kur'ani'l-Kerîm". *Eskiyeni*. 29 (Güz 2014): 179-194.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.
- Asutay, Muhammet Mücahit. *Arap Anlambilimi ve Arap Anlambiliminin el-Hasâ'isteki Temelleri*. Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Dâye, Fayız. *İlmü'd-Dilâleti'l-'Arabîyye*. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1996.
- Dîvânu Âmir b. Tufeyl*. Beyrut: Dâru Sadir, 1979.
- Ebû Şerîfe, 'Abdulkâdir. *İlmü'd-Delâle ve'l-Mu'cemu'l-'Arabî*. 1. Bs. Amman: Daru'l-Fikr, 1989.
- Ebû Zulâl, 'İsâmuddîn 'Abdusselâm. *et-Ta'bîr 'ani'l-Mahzûri'l-Luğavî ve'l-Muhassini'l-Lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Doktora, Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2001.
- Efendioğlu, Mehmet. "Muhadramûn". 30: 393-394. Ankara: TDV Yay., 2020.
- Enîs, İbrâhîm. *Delâletü'l-Elfâz*. 3. Bs. Kahire: Mektebetu Encelu'l-Mısriyye, 1976.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. Thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû 'Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. Thk. Mehdî el-Maḥzûmî - ve İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Hammâd, Ahmed 'Abdurrahmân. *Avâmilu't-Tetavvurul'l-Luğavî*. 1. Bs. Beyrut: Daru'l-Endülüs, 1983.
- Hammâş, Sâlim Süleymân. *el-Mu'cem ve İlmü'd-Delâle*. 2008.
- Hâzîmî, Ulyân b. Muhammed. "Arap Anlam Bilimi". *B.Ü. İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. Trc. Tahsin Yurttaş 1/2 (2014): 89-112.
- Hilâl, 'Abdulğaffâr Hâmid. *İlmü'l-Luğa Beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*. 2. Bs. Kahire: Matba'atü'l-Cebelavî, 1986.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-Luğa*. Thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Me'ânî'l-Kebîr fî Ebyâti'l-Me'ânî*. Thk. Sâlim el-Kerenkevî v.dğr. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1368/1949.
- İbn Manzûr. "Lisânü'l-'Arab". Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1707.
- İbn Sîde, Ebû el-Ḥasan 'Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî. *el-Muḥkem ve'l-muḥîṭu'l-a'zam*. Thk. 'Abd el-Ḥamîd Hendâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- Kınar, Kadir. *Anlambilimi ve Arap Anlambilimi*. İstanbul: Ravza Yay., 2008.
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Köprülü, Orhan F. "Efendi". 10: 455-456. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Mubârek, Muhammed. *Fıkhü'l-Luğa ve Hasâisu'l-'Arabîyye*. 2. Bs. Dımaşk: Daru'l-Fikr, 1964.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-. *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâîku't-Te'vîl*. Thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *İlmü'd-Delâle*. Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1998.
- Ömer, Ahmed Muhtar. "Mu'cemü'l-Lüğati'l-'Arabîyyeti'l-Mu'âsıra". 3368. Kahire: 'Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Sav, Bahattin. "Anlam Değişmeleri Üzerine Artzamanlı Bir İnceleme". *G.Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/1 (2003): 147-166.



- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Luġa ve Envâ'ihâ*. Thk. Fuâd 'Alî Manşûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Şimşek, Mehmet Ali. *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*. Doktora, Selçuk Üniversitesi, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 14 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Vâfî, Abdulvâhid. *İlmü'l-Luġa*. 9. Bs. Kahire: Nahdatu Mısır, 2004.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık/ December 2022), 299-315

## İbn Bâcce'de Bilgi Teorisi

نظرية المعرفة عند ابن باجة "دراسة فلسفية"

Ibn Bajja's Epistemology "Philosophical Study"

## Rana ALSALAYMEH

Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Agri Ibrahim Çeçen University, Ağrı/Türkiye

Dr.ranasalaymeh@gmail.com ORCID: 0000-0003-3413-5408

## Büşra ÖZDEMİR

Arş. Gör., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Research Assistant, Agri Ibrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences,

Ağrı/Türkiye

bozdemir@agri.edu.tr, bus\_ra\_14@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8157-656X

### Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### Atıf / Cite as

Alsalamaymeh, Rana – Özdemir, Büşra. "İbn Bâcce'de Bilgi Teorisi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 299-315.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1176321

### İntihal / Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rana Alsalamaymeh – Büşra Özdemir).

### Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

### Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Ibn Bajja's Epistemology "Philosophical Study"**

**Summary:** The research deals with Ibn Bajja's epistemology, and Ibn Bajja is considered to be the owner of a dialectical personality that people dispute in classifying his philosophy between faith and atheism, which necessitated the study of his ideas and standing on the direction and classification of his philosophy. The aim of the research is to highlight the philosophy of Ibn Bajja and his scientific status, Ibn Bajja deepened the study of the parts of the mind and raised the level of mental awareness to a level that surpasses all of the senses, and showed that the five external senses, The images transmitted do not give a correct perception until after they are presented to the internal senses represented by the common sense, as Ibn Bajja showed the importance of spiritual images and divided them into two types: private spirituality and general spirituality. The research showed Ibn Bajja's approach to interpreting the Qur'anic verses.

**Keywords:** Knowledge, Epistemology, Thought, Consideration, Forethought.

### **İbn Bâcce'de Bilgi Teorisi**

**Öz:** Bu araştırmada İbn Bâcce'ye göre "Bilgi Teorisi" ele alınacaktır. İbn Bâcce Batı İslam dünyasında Endülüs'te yetişen ilk müslüman filozof olarak temayüz etmiştir. Onun felsefesi genel karakteristik açısından Doğu İslam felsefesinin bir uzantısı kabul edilebilir. Felsefi konularda Aristocu bir yaklaşımı benimseyen İbn Bâcce, sudûr teorisini kabul etmemekle birlikte birçok konuda Yeni Eflatuncu bir tavır takınmıştır. Felsefesinde insan ve insan mutluluğuna son derece önem veren İbn Bâcce, insanın hayvanî (özel ruhanî) ve aklî (genel ruhanî) yönlerine işaret etmiştir. İnsanın gerçek varlığının onun aklî yönünde temayüz ettiğini savunur. İbn Bâcce'ye göre bilgi teorisi suje ve obje arasında gerçekleşen ve son tahlilde aklın süzgecinden geçen bir idrak faaliyeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bilgi teorsinde idrak önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre idrak; duyuşsal, hayalî ve aklî olmak üzere üç kısımda incelenmektedir. İbn Bâcce bilginin çeşitli düzeylerini insan tiplerleriyle izah eder. Ona göre mutlu insan gelenekte olduğu gibi faal akılla ittisal eden insandır. İbn Bâcce başlıca eserlerinde felsefi görüşlerini desteklemek amacıyla çok sık olmasa da ayet ve hadislerden yararlanır. Ancak o, dini kaynaklar aracılığıyla felsefe ve din arasında bir uyumun varlığını göstermeyi hedeflemez. Onun düşüncesinde din veya ilahi vahiy, felsefi düşünceyi yetkinleştiren bir tamamlayıcı unsurdur.

**Anahtar Kelimeler:** Bilgi, Bilgi Teorisi, Düşünce, Değerlendirme, Tedebbür.

**Extended Summary:** This research study is devoted to explain the epistemological approach followed by Ibn Bajjah in his philosophical system, through elucidating this theory. The approach adopted for this philosophical study is the sensory and cognitive approach. Due to the importance of the influenced and influencing idea, the status of Ibn Bajjah was the same as the others, because he got affected by the first teacher, Aristotle, as his philosophy was in harmony with the realistic approach that he led to knowledge. He agreed with Aristotle on the source of knowledge, which lies in sensation. His philosophy is considered to be rotating in the orbit of distinction from his peers with his ideas and his presentation of those ideas that became a guide for many philosophers and thinkers, until he created his imprint in the history of Andalusian philosophical life, which is indicated to by fingerprints. As for the reason for choosing this study, it is the fact that Ibn Bajjah has a controversial personality, on which with people disputed in classifying his philosophy between faith and atheism, the fact that necessitated studying his ideas and finding out the truth about his orientation and classifying his philosophy.

The research aimed to explain the philosophy of Ibn Bajjah and his scientific position, as the research presents the school of the philosopher Ibn Bajjah and what it carries of rational ideas and accurate intellectual concepts, and to highlight this theory that is detached from Islamic philosophy, which shows the policy of gradualism starting from the sensible things, taking the path of reason to realize the paradoxical minds.

Ibn Bajjah took care of the theory of knowledge and developed a special philosophy for it. He explained it, framed it, and defined its powers and divisions from his point of view, whether it was by the imagination, whose function was to comprehend material images, or by recognizing its truth, clarifying its meanings, or making sense of abstract quiddities, and he stated that perception is only through the senses, but they are not. It goes beyond being the final image, so the power of common sense must be to arrange and classify these images to collect the common characteristics among them. The mind is the rational source that by its nature comprehends the totalities without the particles. The particles are perceived by the senses, not by the mind. Accordingly, the philosopher deepened the study of the parts of the mind and raised the importance of mental perception to a level that surpasses all the senses, and showed that the five external senses, with what they convey of images, do not give a correct perception except, but after presenting them to the internal senses represented by the common sense.

Ibn Baja called for the unity of the human soul, its perceived powers, and the inadmissibility of the separation of psychological functions, because separation leads to the existence of those multiple psychological powers, each of which is represented by a function of its own. However, this is not correct due to the existence of the two external powers represented by the five senses, and the internal ones represented by the common sense.

As for what is related to the mind, Ibn Baja had a conception that highlights the highness and transcendence of the rank of mind and perception, because that is one of the sources of knowledge for him. He believes that perception is one, when it reaches the stage of the learned mind. As for the mind, he divided it to two parts: physical part that dies, when the human being dies, and a moral part, which is the part that remains immortal. Hence, to him, neither the body nor the soul is characterized by immortality, but rather the mind. The human mind, according to Ibn Bajjah, does not reach perfection through dreams, but through mental knowledge. Mental consideration is the greatest happiness that a person does not reach except by constantly developing the mind without limit or restriction and without isolating people. He showed that by thinking alone, a person reaches the active mind, not by spiritual ecstasy.

As for the speaking power, it is the highest degree of powers by which man is distinguished from the rest of the creatures. To him, the speaking power is the one that has been able to reach the highest levels of reasonableness. As for the study that he went to in order to delve into the statement of spiritual images, it is represented by considering spiritual images as rational and paradoxical. Therefore, it is considered the finest and most sublime type of images. After that, he mentioned that it is divided into two parts, the absolute and the specific. He explained the differences between them, and explained their functions.

Then, my research dealt with Ibn Baja's opinions regarding the interpretation of the verses of the Holy Qur'an, where he wrote his philosophical opinions for what he sees as supporting his ideas. He explained that with knowledge and science, the essence of man is known, as a result of which one can draw closer to Allah, while ignorance distances him from Allah. Therefore, I showed that Ibn Bajjah interprets the divine possibilities of religion or divine law by knowing the true essence of man. After that I mentioned the imaginary powers and the speaking powers and explained that the power of the mind is necessary to highlight the image, and what I mean is the materialistic images in all their conditions.

### نظرية المعرفة عند ابن باجة "دراسة فلسفية"

**ملخص:** ترصد هذه الدراسة البحثية لتوضيح منهجًا معرفيًا سار عليه ابن باجة في منظومته الفلسفية، من خلال توضيح هذه النظرية، وكان المنهج المتبع لهذه الدراسة الفلسفية هو المنهج الحسي والعقلي، ولأهمية فكرة التأثر والتأثير فقد كان ابن باجة حاله كحال غيره حيث تأثر بالمعلم الأول أرسطو، حيث كانت نظريته توافق المذهب الواقعي الذي اتخذ طريقًا إلى المعرفة، واتفق مع أرسطو في مصدر المعرفة الذي يكمن بالإحساس، وتعد فلسفته دائرة في فلك التميز عن أقرانه بأفكاره وطرحه لتلك الأفكار التي أصبحت مرشدة لكثير من الفلاسفة والمفكرين، حتى أصبحت له بصمة في تاريخ الحياة الفلسفية الأندلسية التي يشار إليها بالبنان، أما عن سبب اختياري لهذه الدراسة فهو كون ابن باجة صاحب شخصية جدلية تنازع الناس في تصنيف فلسفته بين الإيمان والإلحاد الأمر الذي استدعى دراسة أفكاره والوقوف على حقيقة توجهه وتصنيف فلسفته.

وقد هدف البحث إلى بيان فلسفة ابن باجة ومكانته العلمية، حيث يعرض البحث مدرسة الفيلسوف ابن باجة وما تحمل من أفكار عقلانية ومفاهيم فكرية دقيقة، وإبراز هذه النظرية المتجردة عن الفلسفة الإسلامية، المبينة لسياسة التدرج بدءًا من المحسوسات، متخذة طريق العقل لإدراك العقول المفارقة.

وقد اعتنى ابن باجة بنظرية المعرفة ووضع لها فلسفة خاصة، بينها وأطرها وحدد قواها وتقسيماتها من وجهة نظره سواء أكانت بالمخيلة التي من وظيفتها إدراك الصور المادية، أو التسليم بحقيقتها، أو توضيح معانيها أو تعقل الماهيات المجردة، وذكر أن الإدراك لا يكون إلا بالحواس لكنها لا تتعدى أن تكون هي الصورة النهائية، فلا بد من قوة الحس المشترك لترتيب وتصنيف هذه الصور لجمع الصفات المشتركة فيما بينها، والعقل هو المصدر العقلاني الذي بطبيعته يدرك الكليات دون الجزئيات؛ فالجزئيات يتم إدراكها بواسطة الحس لا العقل، وعليه فقد تعمق الفيلسوف بدراسة أجزاء العقل وأعلى من شأن الإدراك العقلي إلى مستوى يفوق جميع الحواس، وبيّن أن الحواس الخمس الخارجية، وما تنقل من صور لا تعطي تصورًا صحيحًا إلا بعد عرضها على الحواس الداخلية المتمثلة بالحس المشترك.

ونادى ابن باجة بوحدة النفس الإنسانية، وقواها المدركة، وعدم جواز انفصال الوظائف النفسية؛ لأن الانفصال يوصل إلى وجود تلك القوى النفسية المتعددة التي تتمثل كل واحدة منها بوظيفة خاصة بها، وهذا لا يصح؛ لوجود القوتين الخارجية المتمثلة بالحواس الخمسة، والداخلية المتمثلة بالحس المشترك.

أما ما يتعلق بالعقل فكان لابن باجة تصورًا يبرز علو وسمو مرتبة العقل والإدراك، لأن ذلك من مصادر المعرفة عنده، فهو يرى أن الإدراك واحدًا حين يبلغ مرحلة العقل المستفاد، أما العقل فقد قسمه إلى قسمين: مادي يموت بموت الإنسان، ومعنوي وهو الجزء الذي لا يموت بل يبقى خالدًا فلا الجسم ولا الروح متصفة عنده بالخلود بل العقل، فالعقل الإنساني عند ابن باجة لا يبلغ الكمال بالأحلام، ولكن بالمعرفة العقلية، فالنظر العقلي هو السعادة الكبرى التي لا يصل إليها الإنسان إلا بتنمية العقل باستمرار دون حد أو قيد ودون اعتزال الناس، وبيّن أنه بالتفكير وحده يصل الإنسان إلى العقل الفعال لا بالنشوة الروحية.

وأما ما يتعلق بالقوة الناطقة فهي أرفع درجات القوى التي مُميّز بها الإنسان عن باقي الكائنات؛ فالقوة الناطقة عنده هي التي استطاعت الوصول إلى أعلى درجات المعقولة. أما الدراسة التي ذهب إليها للولوج في بيان الصور الروحية تتمثل باعتبار الصور الروحية معقولة مفارقة؛ لذا تعد أرقى وأسمى أنواع الصور، ثم ذكر أنها تكون على قسمين المطلقة والخاصة، وقد بيّن الفروق بينهما، ووضح وظائفهما.

ثم تناول بحثي آراء ابن باجة فيما يتعلق في تفسير آيات القرآن الكريم حيث كتب آراءه الفلسفية لما يراه مدعماً لأفكاره، وبيّن أنه بالمعرفة والعلم يعرف جوهر الإنسان، فمن خلال ذلك يستطيع التقرب من الله، والجهل يبعده عن الله؛ لذا بينت أن ابن باجة يفسر الإمكانات الإلهية من الدين أو القانون الإلهي بمعرفة الجوهر الحقيقي للإنسان، ثم ذكرت القوى الخيالية والقوى الناطقة ووضحت أنها لا بد من قوة العقل لإبراز الصورة، وما أقصده الصور الهيولانية بكل أحوالها.

**الكلمات المفتاحية:** معرفة، نظرية المعرفة، الفكر، الاعتبار، التدبر.

#### المقدمة:

إن العلاقة بين الفلسفة ونظرية المعرفة وطيدة جدًا، فلا بد للباحث قبل الإقبال على دراسة أفكار الفيلسوف من الوقوف على طرق معرفته، فقد سلك ابن باجة الأندلسي المنهج العقلي للوصول إلى الحقيقة من وجهة نظره، فتمعق في دراسة أجزاء العقل، وجعل للإدراك العقلي أهمية بمكان يفوق جميع الحواس الأخرى، ورغم قدرة ابن باجة على رسم منهج فلسفي قوي إلا أن فلسفته أهملت ولم تلق العناية على الوجه الذي تستحقه، ومن خلال البحث فإنني توصلت إلى عدة دراسات قدمت نظرية المعرفة بشكل عام وبينت جزئية بسيطة عن فلسفة ابن باجة منها:

1- "نظرية الاتصال عند ابن باجة"<sup>1</sup>.

2- "تاريخ الفلسفة العربية"<sup>2</sup>.

في **البحث الأول** وضع الباحث إشكالية مفهوم العقل أو طريق الاتصال، وشرح موضوع العقل باعتباره كملاً للإنسان فذكر مراتب المعرفة الإنسانية التي تتمثل عند ابن باجة بالجمهورية والنظرية والسعداء، وشرح العلاقة بين النفس والعقل ودورها في تحقيق الاتصال عند ابن باجة، كما ذكر أثر ابن باجة على الفلاسفة اللاحقين مثل ابن طفيل وابن رشد، إلا أن بحثي اشتمل على جزئية تمثلت في طرح مفهوم العقل وتأثيره على مراتب المعرفة الإنسانية عند ابن باجة.

وفي **البحث الثاني** فقد تحدث الباحث فيه عن تاريخ الفلسفة اليونانية والفلسفة العربية في الشرق والفلسفة العربية في الغرب وفلسفة التاريخ والاجتماع، كما عرج على فلسفة ابن باجة وبين آراءه في السياسة ونظرية النفس والمعرفة. وهذه البحوث في جملتها تعد بعيدة عما سنتناوله الباحثة من حيث مناقشة نظرية المعرفة عند ابن باجة خاصة، وبناءً على ذلك ستقوم الباحثة باستقراء الكتب الخاصة بفلسفة ابن باجة وغيرها من الكتب إلى أن يتم حصولنا على المعرفة العقلية الصحيحة التي انتهجها ابن باجة أثناء فلسفته. وقد جعلت هذا البحث في تمهيد وثلاثة مباحث، ونتائج.

التمهيد: قامت الباحثة بتعريف المصطلحات الخاصة بالبحث.

**المبحث الأول:** نظرية المعرفة عند ابن باجة، ويتضمن الحديث عن مكانة العقل مع الحرص على اعتبار المعرفة الحسية أولى درجات المعرفة، وبيان ضرورة قوى الحس الباطنية في فهم الصور التي تنقلها الحواس الخارجية، والتي يتم تصنيفها وإدراكها بواسطة الحس المشترك.

**المبحث الثاني:** الإدراك العقلي عند ابن باجة، حيث أبرز مكانة العقل وتميز الإنسان عن غيره بالقوة الناطقة، كما أشار إلى أهمية الصور الروحانية العامة منها والخاصة.

**المبحث الثالث:** منهج ابن باجة في تفسير آيات القرآن الكريم

**التمهيد**

لا بد قبل الولوج في الحديث عن نظرية المعرفة من تقديم المعاني اللغوية والاصطلاحية الخاصة بالمصطلح.

**تعريف النظرية**

**النظرية لغة:** المصدر نظر، وهو تأمل الشيء ومعاينته<sup>3</sup>، قال الله تعالى: { وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ } [ آل عمران: 77 ]، بمعنى: لا يَرِحُّهُمْ. وتأني: نَظَرْتُ لَكَ، بمعنى عطفك عليك<sup>4</sup>، وتأني تفكراً وتدبراً بالقلب<sup>5</sup>. وقيل هو التأمل والفحص ويراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص. وقال عز وجل: { أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ } [يونس: 101]: بمعنى تأملوا<sup>6</sup>. **النظرية اصطلاحاً:** جاء في المعجم الفلسفي أنها: " قضية أو تركيب عقلي مؤلف من تصورات منسقة"<sup>7</sup>.

**تعريف المعرفة**

**المعرفة لغة:** مصدر عرف، وعرفه بمعنى علمه<sup>8</sup>، ويأتي بمعنى الريح طيبة أو منتنة، وقيل يأتي من الاعتراف<sup>9</sup>. **المعرفة اصطلاحاً:** هي: " ما وضع ليدل على شيء بعينه، وهي المضمرات والإعلام والمبهمات وما عرف باللام والمضاف إلى أحدهما، والمعرفة أيضاً إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبقة بجهل بخلاف العلم"<sup>10</sup> لهذا نقول الله تعالى عالم وليس عارف. والمعرفة هي: " تحصيل العلم، أو العمليات العقلية التي نتوصل بها إليه"<sup>11</sup>. ولا يقصد بالمعرفة المعنى المعهود الخاص المتعارف عليه في اللغة ولدى الفلاسفة كقولنا عرفت زيداً، بل المقصود هنا المعنى الأعم الكلي لمطلق الإدراك

1 - علي بدر صارم، نظرية الاتصال عند ابن باجة. (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، رسالة ماجستير، إشراف أ.د عبد الحميد الصالح، 2009م).

2 - حنا الفاخوري، خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية. (بيروت: دار الجيل، ط2، 1982م).

3 - أحمد بن زكرياء ابن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام محمد هارون، (دار الفكر، 1979م)، ج5/ 444، محمد بن أبي بكر الخنفي الرازي. مختار الصحاح. تح. يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، صيدا: الدار النموذجية، ط5، 1999م)، ص313.

4 - الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح. د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال)، ج8/ 154.

5 - محمد بن أحمد بن الهروي الأزهرى، تحذيب اللغة، تح. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ج14/ 266، ومحمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط. تح. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005م)، ص484.

6 - محمد بن محمد الحسيني الزبيدي، تاج العروس، تح. مجموعة من المحققين، (دار الهداية)، ج14/ 245.

7 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م)، ج2/ 477.

8 - الزبيدي، تاج العروس، ج24/ 133،

9 - ينظر الأزهرى، تحذيب اللغة، ج2/ 207، وينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص836.

10 - علي الجرجاني، التعريفات. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1988م)، ص221.

11 - محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، (مصر: مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م)، ص56.

أو العلم<sup>12</sup>. أما هدف المعرفة فهو تبيان الحقيقة أو الصحة التي تطلق في المعنى الفلسفي على القضية الذهنية عند مطابقتها للواقع، أما لفظ الخطأ أو الكذب فهو مصطلح فلسفي يطلق على القضية الغير المطابقة للواقع<sup>13</sup>.

**نظرية المعرفة:** هي المعرفة المنهجية والدراسة المنظمة لمعرفة قضايا العلم وماهية المعرفة وطبيعتها وإمكاناتها وطرق الوصول إليها ومعرفتها وبيان قيمتها وفرضيتها وتوضيح حدودها، ويطلق عليها مصطلح الأبيستمولوجيا وهو لفظ يوناني مكون من مقطعين الأول أبستمو وتعني المعرفة ولوجي تعني نظرية، فالأبيستمولوجيا إذن هي: نظرية أو فلسفة العلوم، ودراسة تلك المبادئ وعرض لفرضياتها وبيان لنتائجها من خلال دراسة نقدية خلاصتها إبراز الأصل المنطقي والقيمة الموضوعية<sup>14</sup>.

**التعريف بابن باجة:** هو الفيلسوف أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ الأندلسي المعروف بابن باجة،<sup>15</sup> (ت: 1138)<sup>16</sup>.

وله من المصنفات في الفلسفة وغيرها من العلوم ما تبين مكانته العلمية أذكر منها<sup>17</sup>: النفس، 2- الصور الروحانية، 3- الغاية الإنسانية، 4- تدبير المتوحد، 5- الكون والفساد، 6- رسالة الوداع، 7- اتصال العقل.

### 1. المبحث الأول: نظرية المعرفة عند ابن باجة

درجات المعرفة عند ابن باجة تقسم إلى أربعة درجات<sup>18</sup>:

1- تحصيل بالمخيلة التي تدرك صور الموجودات.

2- تسليم بالحقائق المحسوسة.

3- تمييز لمعاني المحسوسات.

4- تعقل لماهيتها المجردة.

وهكذا يتضح لنا أن المعرفة تنقل من المحسوسات إلى الشعور الداخلي فيالأعراض الروحانية في إدراك الذات ثم المعرفة العقلية المستعينة بالعقل الفعال. التي تعد أعلى أنواع المعرفة الروحية.

وقد اعتنى ابن باجة بموضوع نظرية المعرفة، وأبدى فلسفة خاصة طرحها من وجهة نظره، توافق مذهب أرسطو<sup>19</sup> حيث اتخذ المذهب الواقعي سبيلاً إلى المعرفة، كما اتفق ابن باجة مع أرسطو في مصدر المعرفة الذي عدّه الإحساس، والمعارف تصل إلى النفس عن طريق الحس وانفعال الحس بالحسوس، وهو بذلك يخالف قول الفيلسوف أفلاطون الذي اعتبر أن المعرفة عبارة عن تذكر لما سبق أن عاينته النفس في عالم عقلي أعلى يتمثل في عالم المثل<sup>20</sup>.

ويبين ابن باجة أن الوسيلة التي تربط الإنسان بالعالم هي الحواس، إلا أن الأمر لا يكاد يقف على مرحلة الإدراك الحسي فإن هذه مرحلة أولية، تعبر عن انطباعات متعددة مختلفة متفاوتة يجب إيجاد قوة توحيدها وتعمل على ترتيبها وتصنيفها وجمع ما بينها من صفات مشتركة أسماها الحس المشترك<sup>21</sup>.

### 1.2. المعرفة الحسية عند ابن باجة

12 - علي جابر، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، (بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م)، ص13.

13 - المرجع السابق، ص13-14.

14 - ينظر أ.و. بن، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1958م)، ص92.

15 - محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تج. عمر عبد السلام التدمري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2،

1993م)، ج332/36، وانظر عنان، محمد عبد الله. دولة الإسلام في الأندلس. (القاهرة: مكتبة الخانجي، ج1، 2، 5/ الرابعة،

1417 هـ - 1997 م، ج3، 4/ الثانية، 1411 هـ - 1990م)، ج470/3.

16 - انظر عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. ص606-607.

17 - للمزيد انظر محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الإسلامية بين المغرب والأندلس. ص310-311، وانظر عدد من المختصين بإشراف

الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم، (جدة: دار

الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4)، ص70.

18 - يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها. (جنيف: الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986م)، ص148.

19 - أرسطو: 384-322ق.م هو فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة اعتبره ماركس "

أعظم مفكري العصور القديمة" ولد في ستاجيرا في تراقية، وتربى في أثينا بـمدرسة أفلاطون، انتقد نظرية أفلاطون الخاصة بالصور المفارقة المثل،

إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثالية أفلاطون تماماً، وتأرجح بين المثالية والمادية، إشراف روزنتال يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير

كرم، مراجعة د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2، 1974م، 2006م)، ص19.

20 - ينظر: أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان. (مصر: دار النهضة المصرية، 1968م)، ص184.

21 - ينظر: زينب عففي، ابن باجة وأراؤه الفلسفية، تصدير عاطف العراقي، (مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009)، ص255.

اعتبر أول درجات المعرفة المعرفة الحسية، فلما كان إدراك المحسوسات وظيفية العقل، بات الإحساس أول الإدراكات المقترنة بالجسم<sup>22</sup>، وقد عرف ابن باجة الإحساس بأنه: "إدراك المحسوسات"<sup>23</sup>.

والأمر لا يقتصر على وجود الإدراك الحسي؛ كون هذا الإدراك يحتاج إلى عضو بدني يتم من خلاله الوصول للإدراك الحسي، وهذا العضو الحاس بالإضافة إلى باقي أعضاء الإدراك هو ما يسمى بالحواس، إذاً القوة الحاسة هي: الاستعداد الذي في الحاسة الذي يُعَيَّر معنى المدرك<sup>24</sup>.

والحواس عند ابن باجة لها أهميتها في إدراك المعرفة؛ لأن الصور الحسية الجزئية تدرك عن طريق الحس لا العقل؛ فالعقل يدرك الكليات لا الجزئيات، وإدراك الجزئيات عبر الحواس لا يمكن تحقيقه بجميع تلك الحواس إنما لكل جزء حاس موضوعه المؤثر فيه ومن خلاله ينقل لنا السيميائية الخارجية للأشياء، إذن لكل جزء حاس عمل محدد لا يتجاوزها إلى غيرها؛ والإحساسات لا بد أن تكون متعددة الآلات والمصادر والوسائل المؤدية إليها، وذكر ابن باجة أن لكل عضو حاس عمل خاص به لا يتجاوزه لغيره، مثلاً الحيوان لا يذوق بعينه لا يبصر بفمه<sup>25</sup>.

كما قال ابن باجة بوحدة النفس وعدم انفصال الوظائف النفسية؛ لأن القول بانفصالها يؤدي إلى القول بوجود قوى نفسية متعددة يصدر كل نوع من القوى من فعل خاص يؤدي وظيفة معينة، وهذا مرفوض<sup>26</sup>. فلما كان قوله بوجود قوتين إحداها تدرك الجزئيات تتمثل بالحس، والأخرى تدرك الكليات وتتمثل بالعقل؛ فإن هذا يبين وجود قوى خارجية وقوى داخلية؛ فالخارجية تتمثل بالحواس الخمسة، وهي: البصر، والسمع، والشم، والطعم واللمس<sup>27</sup>. أما القوى الداخلية فتتمثل بالحس المشترك: التخيل - الذاكرة، وستكون هذه موضع الدراسة البحثية في الصفحات الآتية.

### 1.3. بيان قوى الحس الداخلية عند ابن باجة

إن من شأن الحواس الخارجية أن ترى الأشياء فتنتقل صوراً وانطباعات عن العالم الخارجي بطريقة متناثرة متبعثرة، دون أن يكون لها معنى ولا أدنى قيمة؛ لذا وجب أن تكون هناك قوة تعمل على تجميعها وترتيبها وتصنيفها وتمييزها عن غيرها. إن قوة الحس الخارجي تعمل على الإحساس بالعالم الخارجي دون إدراكه؛ لأن كل قوة حاسة أدركت محسوسها الخاص بها؛ لذا كان من الضروري وجود قوة أخرى شأنها إدراك جميع الجزئيات مجتمعة لا متفرقة، ومن المعلوم أن الإنسان يستطيع استحضار صورة المرئي بالحس الظاهر بعد غيابها عنه، ولكن كيف يحدث هذا الأمر؟ لا بد أن الأمر يقتضي إيجاد قوى من شأنها استحضار صورة المرئي كما هو حتى بعد غياب صورته عن الحس الظاهر هذه القوى تستطيع جمع وحفظ وتحليل وتركيب الصورة، وتعمل على جمع المدركات فتميز بينها وتحكم عليها، هذه القوة التي من خلالها نستطيع استرجاع ما شاهدنا وسمعنا عن طريق الذاكرة، وهي التي تبرر وجود العالم الخيالي للإنسان، هذه قوى الحس الباطن التي تعتبر الدرجة الثانية للمعرفة بعد القوى الخارجية، والقوى الباطنية عند ابن باجة هي الحس المشترك - الخيال، كما ويضاف التذكر إلى قوة الخيال<sup>28</sup>.

### 1.4. إدراك المحسوسات عند ابن باجة

يبين ابن باجة أن لكل حاسة عمل محدد، لا تتجاوزها إلى غيرها، يتضح لنا تعدد الإحساسات وكثرة الحركات التي تؤدي إليها، لهذا أصبحت الحواس متخصصة إلى هذه الدرجة، وقد بين ذلك في كتاب النفس فقال: "ولما كان ليس كل قوة تحرك كل جسم، وكانت الحركات كثيرة، كانت الحواس كثيرة معادة للحركات"<sup>29</sup> إلا أن تعدد الإحساسات في هذه الحالة لا يعني انفصال بعضها عن بعض بل لإدراك المعنى يتطلب اجتماع الإحساسات المختلفة. كما أن الحركة التي يتحرك بها

22- أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، كتاب النفس، تح. د محمد صغير حسن المعصومي، (دمشق: ط1، 1960م، بيروت: دار صادر، ط2، 1992م)، ص94.

23- يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة. تح. د. عثمان أمين، (القاهرة: د.ط، 1958م)، ص69.

24- ابن باجة، النفس، ص95، وينظر: أبو الوليد ابن رشد، تلخيص كتاب النفس. تح. الأهواني، (مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1950م)، ص94.

25- ينظر ابن باجة، النفس، ص80. وينظر: كامل محمد عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م)، ص146.

26- ابن باجة، النفس، ص80. وينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص146.

27- ينظر: ابن باجة، النفس، ص102-126.

28- ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936م)، ص209-211، وينظر: ألكسندر أغناتانكو. بحثاً عن السعادة الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية. إشراف. د. توفيق سلوم، (موسكو: نشر وترجمة دار التقدم، 1990م)، ص133.

29- ابن باجة، النفس، ص99.



الحس تهدف لهذا المعنى وذكر ابن باجة أن: "التحريك الذي به الحس إنما هو من أجل المعنى والمعنى قوامه من أشياء كثيرة؛ لذلك لزم ضرورة أن ترسم في الحس تلك المعاني غير منفصلة بعضها عن بعض"<sup>30</sup>.

والمعنى المستفاد أن سيميائية قوى الإدراك إذا كانت متعددة ومتمايزة من الجانب الوظيفي فيما بينها فإن المدركات المشتركة تكوّن معان مترابطة مع بعضها، وهذا المعنى قد تلحقه بالعرض أشياء مغايرة للمدركات المشتركة التي يتكون منها، وهي محسوسة بالعرض مثل اللون الأبيض الذي يدرك على الصحيفة البيضاء، أو إدراكه بالعرض ككتابة الكلام بين السطور حيث إن اللون مصاحب للمدرك<sup>31</sup>.

فالحاسة الواحدة لا تستطيع التمييز بين محسوساتها وبين محسوسات الحواس الأخرى؛ فكانت المحسوسات المشتركة لا بد أن تدرك من خلال الحس المشترك كون الحاسة لا تنفعل بها، وللحس المشترك وظيفتين هما: إدراك جوانب المحسوس، واستبقاء آثار المحسوس<sup>32</sup>.

**إدراك جوانب المحسوس :** وضع ابن باجة من خلال فلسفته أن انتقال المحسوسات إلى النفس يتم عن طريق أجزاء الحس الظاهرة إلا أن حقيقة الإدراك لا تدرك، ولم يفرق بين الحواس الخمس كالمشموم والمسموع ونحوهما، حتى يقوم الحس المشترك بمهامه الوظيفية في الإدراك؛ فإن الحس المشترك عندما يدرك المحسوسات من كل جوانبها فإنه يجمع هذه الإدراكات في معنى واحد؛ فيعمل على الصورة من الأشياء المحسوسة دون تجردها عن المادة، وبالتالي يجمع بين المحسوسات المختلفة ويقارن ويميز بعضها عن بعض<sup>33</sup>.

**استبقاء آثار المحسوس :** إن من وظائف الحس المشترك استبقاء آثار المحسوس بعد غيابه عن الحواس فإذا عرض محسوس أو مؤثر لأي حاسة ثم زال عنها وجب على الحس المشترك إدراك ذلك الأثر، ويستمسك بآثار المحسوسات فيها وكأن الحس المشترك هو غاية الحواس الظاهرة<sup>34</sup>، وبمعنى آخر فإن الحس المشترك له القدرة على التقاط صورة المحسوس، وقدرة أخرى هي الاحتفاظ بهذه الصورة<sup>35</sup>.

## 2. المبحث الثاني: الإدراك العقلي عند ابن باجة

### 2.1. مكانة العقل عند ابن باجة

اهتم ابن باجة بالعقل وأعطاه المرتبة الأعلى والأسمى حيث بواسطته يستطيع المرء الوصول إلى السعادة، وأطلق لفظ المحرك الأول على العقل، وقسمه إلى جزئين، الأول: جزء محرك في الحقيقة وهو الرأي أو الفكر، ويكون في الجزء العاقل من النفس<sup>36</sup>.

والثاني: القوة النزوعية: "وهي أشبه بلحقة نقل الحركة"<sup>37</sup>، وقد وضع ابن باجة أن النفس النزوعية كونها محرك أول يظهر لها فعلين متقابلين كالحبة والكراهة، وحاول من خلال دراسته التوصل إلى مذهب متكامل غير متناقض داخلياً، قادراً على حل كافة المشاكل - قدر الإمكان- التي قد تواجهه أثناء مسيره<sup>38</sup>، وقال ابن باجة أن مرحلة المعرفة الأولى هي الإدراك الحسي التي يشترك فيها الإنسان والحيوان؛ فالحيوان له معرفة من نوع خاص إلا أن مرحلة الإدراك العقلي تخص الإنسان دون غيره، وبها يتميز الإنسان عن سائر المخلوقات وقد سماها ابن باجة بالنزوعية حيث بها يكون الإنسان ناطقاً وقادراً على التعلم، ومما اختص به الإنسان فقط ما يعرف بالنزوعية<sup>39</sup>.

<sup>30</sup> - المرجع السابق، ص 99.

<sup>31</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 99.

<sup>32</sup> - ينظر: ابن باجة، النفس، ص 130.

<sup>33</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 130.

<sup>34</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 130.

<sup>35</sup> - ينظر: أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، ص 133.

<sup>36</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 126.

<sup>37</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 127.

<sup>38</sup> - ينظر: المرجع السابق، ص 127.

<sup>39</sup> - ينظر: أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، وآخرون، رسائل فلسفية، تح. عبد الرحمن بدوي، (ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1973م)،

كما يبين أن العقل مؤلف من قسم مادي يتصل بالجسم طيلة حياته ويموت بموته؛ وقسم آخر معنوي عبّر عنه بالعقل الفعّال أو العقل الكوني غير البشري وهو يوجد عند كل الناس، إنما لا يموت بموتهم<sup>40</sup>. وهو بذلك يذهب إلى أن الخلود ليس للجسد ولا للروح بل للعقل<sup>41</sup>.

وأما التفكير فقد عدّه من أسمى وظائف الإنسان، كون الإنسان لا يصل إلى معرفة الله الذي عبّر عنه ابن باجة بالعقل الفعّال سوى بالتفكير وحده، لا بالنشوة الصوفية<sup>42</sup>.

ويرى ابن باجة أن العقل الإنساني قوة مهيبة لبلوغ المعقولات، فهو موجود بالقوة، ويعتمد وجوده الذاتي على مقدار تحركه إلى معرفة العقل الفعّال والاتصال به، وهو بذلك يشبه الأجسام الشفافة، حيث إن الجسم الشفاف لون بالقوة، ولا يصبح لوناً بالفعل إلا إذا سري فيه اللون، فالقوى المتخيلة هي ألوان بالقوة ولا يكون لها وجود بالفعل إلا بسريان العقل الفعّال إليها. كما أن الإنسان في حالة نومه هو مبصر بالقوة فإذا استيقظ وفتح عينيه أصبح مبصراً بالفعل، والعقل بين البشر ليس واحداً بل متفاوتاً، وإن العقل بالملكة فرديّ نسبيّ متصل بالمادة ولكنه في الأشياء المعقولة وفي الناس معاً، إذن هو فان، وهو مشترك بين الناس، غير متصل بالمادة وعليه يكون لهياً غير قابل للفساد<sup>43</sup>.

## 2.2. القوة الناطقة

أراد ابن باجة البحث عن مصدر القوة الناطقة، ولكن ترى أي قوة يقصد؟ إن القوة الناطقة موجودة في نفس الإنسان فهو يستطيع إيجادها، بل ويعلمها علم اليقين، فيها يميز ويدرك على نقيض من ذلك الحيوان المغتذي الحساس، فحين يميز الإنسان الجميل والقيح والنافع والضار وغيره، وحين يرى أموراً يحكم تارة بصدقها وتارة يظن بها، وتارة أموراً يكذبها، فهذه المعلومات كلها موجودة في النفس الإنسانية والتي تسمى نطقاً<sup>44</sup>.

وبذلك اعتبر ابن باجة القوة الناطقة من أفضل القوى التي اختص بها الإنسان وحده وتميّز عن سائر الكائنات<sup>45</sup>. والقوة التي تعرف بالناطقة تعتبر المادة الأولية من الصور الهولانية؛ لكنها وصلت أعلى درجات المعقولة، مما يبين أن هذه الصور لها درجات مختلفة يمكن حصرها بين طرفين متباعدين؛ فالطرف الأول: أن الصورة لها وجود هولياني بمعنى عدم وجود تباين بين الصورة والمادة، أما الطرف الأقصى فهو يتمثل بوجود الصورة بطريقة معقولة لا ينفي عنها صفة الوجود الهولياني، إن هذا الوجود الهولياني هو المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه تمامها، وبهذا نعلم أن الصورة المعقولة المتصلة بالهولي اتصالاً دائماً أصبح تجردها عنه لا يمكن أصلاً<sup>46</sup>.

وهكذا فإن الصورة قد تتصل بالهولي وتكون بذلك عقلاً، وقد تتجرد عنها فتصبح بذلك عقلاً بالقوة، وهذا التجرد يتم تدريجياً لا مرة واحدة، ويكون على مراحل هي: الأولى الحس ومن بعدها التخيل ثم مرحلة النطق، ويرفع من شأن القوة الناطقة ويجعلها المهيمنة على جميع قوى الإدراك الأخرى<sup>47</sup>، وعليه يقول: "فبالضرورة تقدمت إذن القوة الناطقة سائر قوى النفس في الوجود ووجدت سائر القوى لأجل هذه التي هي أفضل؛ فلذلك يكون الحس والتخيل من أجل الناطقة"<sup>48</sup>. والقوة الناطقة تطلق على معنيين الأول: على الصور الروحانية كونها تقبل العقل، وثانياً: تطلق على العقل بالفعل<sup>49</sup>. وسأقوم فيما يلي ببيان المقصود بالصور الروحانية أولاً ثم العقل بالفعل.

## 2.3. الصور الروحانية

احتلت الصور الروحانية مكانة مرموقة في فلسفة ابن باجة خاصة في عملية إدراك الكليات التي لا تكون إلا من خلال هذه الصور الروحانية المتمخضة عن طريق الحس<sup>50</sup>، وعادة المتفلسفين البدء بها فيعملون الأمور العملية ثم الرياضة كون هذه الصور لا يمكن الاستغناء عنها في ضوء العلم الطبيعي؛ لذا فابن باجة يفصل هذه الصور ويصنفها ويقوم بتبيين

40- ويليام جيمس ديوزانت، قصة الحضارة، تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، (بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1988م)، ج 13/ 368-369. وينظر: ادوارد كرنيليوس فاندريك، اكتشاف القنوع بما هو مطبوع، أشهر التأليف العربية في المطابع الشرقية والغربية. صححه وزاد عليه: السيد محمد علي الببلاوي، (مصر: مطبعة التأليف الهلال، 1896م)، ص 193.

41- ينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 128.

42- ديوزانت، قصة الحضارة، ج 13/ 368-369. وينظر: فاندريك، اكتشاف القنوع بما هو مطبوع، ص 193.

43- ينظر: فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ص 151. وينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 137.

44- ينظر: ابن باجة، النفس، ص 148.

45- ينظر: أبو بكر محمد بن يحيى ابن باجة، تدبير المتوحد، (دون بيانات نشر)، ص 86.

46- ينظر: المرجع السابق، ص 78.

47- المرجع السابق، ص 42.

48- المرجع السابق، ص 78.

49- ينظر: ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، ص 107.

50- ينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 136.

وتحديد أنواعها ووظائفها وأثرها، وتعد الصورة الروحانية عنده أرفع وأسمى أنواع الصور كونها مفارقة للمادة لذلك هي معقولة، ولكن في حال اتصالها بالمادة فإن ذلك الاتصال لا يقلل من مكانتها ولا يغض من روحانيتها؛ لأن العقل باستطاعته تعقلها وهي مفارقة<sup>51</sup>.

أما أنواع الصور الروحانية فقد رتبها ابن باجة من الأعلى إلى الأدنى كالآتي :

1- صور الأجسام المستديرة. " وبيّن ابن باجة أنّها "أخلق الجواهر بما العقل الفعال والجواهر المحركة للأجسام المستديرة"<sup>52</sup>.

2- العقل الفعال<sup>53</sup>، والعقل المستفاد<sup>54</sup>.

3- المعقولات الهيولانية: وتعرف بأنها الأحكام العامة التي تعطى للكيفيات الجزئية للشيء المنفرد، وتأتي هذه المعقولات نتيجة المعطيات الحسية، ولا تصبح المعقولات محرّكات إلا عندما تصبح صوراً روحانية من مستوى معين<sup>55</sup>.

4- المعاني الموجودة في قوى النفس، وهي المتواجدة في الحس المشترك وكذلك في قوة التخيل ومنها إلى قوة الذاكرة<sup>56</sup>. النوع الأول: ليس هيولانياً، أما النوع الثاني: غير هيولاني بذاته؛ لكنه يكون هيولانياً حال نسبته إلى المعقولات الهيولانية؛ فإذا أكمل هذه المعقولات أطلق عليه عقلاً مستفاداً، وحال صدور الفعل منه أصبح العقل الفعال، أما النوع الثالث: الصور الهيولانية بذاتها؛ كونها تتواجد في الهيولي فتعرف بالمعقولات الهيولانية؛ وتكون روحانية بفعل الإدراك، أما النوع الرابع: الصور الروحانية التي تعرف بالجزئية أو الخاصة التي ينتزعها الإدراك الحسي من الموجودات التي تعرف بالجزئية التي تعتمد عليها فحصل لها بذلك وجودان : وجود هيولاني، والآخر حسي، وجاء عنه بأنها متوسطة بين الصور الروحانية والمعقولات المسماة بالهيولانية<sup>57</sup>.

وأما باعتبار النسبة فقد قسمت الصور الروحانية إلى قسمين هما:

1- الروحانية العامة (المطلقة)

الصور الروحانية المطلقة: هي صنف جديد من المعقولات تعمل على استدعاء قوة أخرى من قوى الإنسان وهي القوة الناطقة لتظهر إلى الوجود بالفعل، وتسمى بالكليات لأنها تعطي أحكاماً على أشياء لا متناهية العدد، وتسبغ على عقل الإنسان وذاته ما ينقصه من الكمال التام<sup>58</sup>.

والروحانية العامة أو المطلقة تخص العقل الفعال والمستفاد وما ينسب إليهما من معقولات، وسميت بذلك؛ لنسبتها الخاصة للإنسان الذي يعقلها ولا تعد هيولانية بذاتها لكنها تكون كذلك لنسبتها إلى المعقولات الهيولانية " فإذا ارتفعت الجسمية وصارت روحانية محضة لم يبق لها إلا نسبتها العامة وهي نسبتها إلى أشخاصها"<sup>59</sup>.

2- الروحانية الخاصة

وهي خاصة بالمعاني الموجودة في قوى النفس الثلاثة وهي : الحس المشترك والتخيل والتذكر، فالحس يعمل على انتزاع الصورة من الموجودات الجزئية التي تنسب إليها، ويكون لها نسبتان: واحدة خاصة وهي نسبتها إلى المحسوس، والثانية عامة وتنسب إلى الحاس المدرك لها، وتكون الصور بذلك كأن لها وجودان الأول هيولاني، والثاني حسي.

وسأضرب مثلاً على ذلك بجبل أحد فهو لمن لم يشاهده له نسبة خاصة وهي نسبتها لمن أحسها؛ فتكون الصورة روحانية خاصة كونها صورة لجبل سواء أكان مدرك بالبصر وهو موجود، أو بقولنا هذا جبل، أو بالإشارة إليه مع وجوده في الحس المشترك الذي تم إدراكه بالقوة المتخيلة، ويكون لهذه الصورة نسبة عامة وهي نسبتها لكل واحد قد شاهدها حقاً، ويفاضل ابن باجة بين أنواع الصور، فيبين أن أحط درجات الروحانية في الصور هي تلك الموجودة في المتخيلة، ثم التي تكون في الذاكرة، أما أرفعها وأسمها فتلك التي وصلت إلى درجة الروحانيات والمعقولات أو الأنواع والكليات<sup>60</sup>.

وقد اهتم ابن باجة بالصور الروحانية الخاصة فتحدث عنها وما يندرج تحت أصنافها ولأهميتها في العملية الإدراكية. والآن سأشرح تقسيم ابن باجة للصور الروحانية والتي جاءت كالآتي:

أ- نسبتها الخاصة إلى المحسوس

51- ينظر: محمد حلمي، مجلة تراث الإنسانية، مجلد 3، العدد 11، (دون بيانات نشر)، ص 282.

52- ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 49.

53- العقل الفعال يعد عند ابن باجة مصدر الكليات المسؤول عنها وحافظها ينظر: أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، ص 137.

54- عفيفي، ابن باجة وآراؤه الفلسفية، ص 297. وينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 139.

55- أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، ص 136.

56- ينظر: أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، ص 28، وينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 139.

57- ينظر: ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 49، وينظر: عويضة، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، ص 139.

58- ينظر: أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، ص 136.

59- ابن باجة، تدبير المتوحد، ص 51.

60- المرجع السابق، ص 50-51.

ويُفصل حسب نظريته الصور الروحانية الخاصة، فذكر أنها إما روحانية أو جسمانية، ويبيّن أن الروحانية إما أن تكون بالذات أو بالعرض أيًا كانت تلك الصور، فقد يصدق بها الإنسان أو يكذب<sup>61</sup>. أما أصدق الصور فهي ما عبر بالحس المشترك، أو ما يقوم مثاله؛ فإن الإنسان من الممكن أن يتخيل منازل وأماكن أجوج ومأجوج وهو ما حسها وما أدركها، وربما تخيل الشاعر امرئ القيس وهو لم يشاهده، والحالة المذكورة ما عبر بالحس المشترك وما أحس بها؛ لذلك يكون معظمها كاذب، أما في حالة مرور الصورة أو ما يقوم بمثلها بالحس المشترك، كاسمها أو الدلالة عليها، وعبر بالمصورة وثبت في الذاكرة، ففي هذه الحالة من الممكن الحكم عليها بالصدق كأمرئ، ومن الممكن الحكم بكذبها مثل قصة كليله ودمنة، وتكذب تلك الصورة؛ لأن ليس لها موضوع، وإن كان لها موضوع فليس لها محمول<sup>62</sup>. وحتى تكون الصورة يقينية وصادقة في الصور الخاصة يجب أن تكون محمولاتها موجودة في أشخاصها في الصور الجسمانية كي تدرك بالحس، وللتأكد من أنها يقينية لا بد من مرورها بالحس المشترك، واليقين لا يكفي بحاسة واحدة؛ بل يجب أن تتعاون جميع قوى الحس من أجل إدراك الصورة والتصديق بها، فنرى أن اجتماع القوى الثلاث لاستحضار الصور الروحانية يجعلها وكأنها حضرت حسياً ويكون الصدق مهماً، وفي هذه الحالة يظهر العجب من فعلها<sup>63</sup>.

فاليقين إذن يحصل باجتماع القوة الفكرية مع قوة الذاكرة مع اتحاد الحس، بذلك تحضر الصورة كما هي في الوجود أما دون الحس لا يمكن أن تكون الصورة على حقيقتها<sup>64</sup>، فمثلاً من المعلوم يقيناً أن نحر النيل موجوداً في مصر، إلا أن صورة مصر الروحانية بالإضافة إلى موقع نحر النيل منها لا يمكن تصوره في الحس المشترك لمن لم يشاهد النيل حقيقة، وذلك لعدم اجتماع القوتين في الحس المشترك، فإن حصل واجتمعتا القوتين أصبح وضع النيل عنده كما هو موجود على حقيقته، ورأى الصور الروحانية كما هي في الوجود، ولكن مدى الصدق في المحمولات الخاصة بالصور الروحانية الحاصلة عن الذكر فهي مظنونة وليست يقينية، وعليه فقد تكون صادقة أو كاذبة، ومن الممكن أن يقع اليقين هنا بالعرض من خلال تواتر الأخبار<sup>65</sup>.

### 3. المبحث الثالث: منهج ابن باجة في تفسير آيات القرآن الكريم

نادراً ما يستخدم الفيلسوف الأندلسي ابن باجة آيات القرآن الكريم في فلسفته، ولكنه لم يحاول إثبات وجود الانسجام والتوافق بين القرآن والفلسفة أثناء تعامله مع الآيات؛ فقد ركز على هدف واحد وهو جعل آيات القرآن الكريم مدعمة ومكملة لأرائه الفلسفية، وقد استخدم الآيات في كتابين له فقط، وهما رسالة الوداع، وتديبير المتوحد، وسأعرض الآن كيفية استخدامه للآيات، وفي أي سياق وضعها لدعم وجهة نظره الفلسفية<sup>66</sup>.

قال الله تعالى: {وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ ...} الأعراف: 175-176.

ميّز ابن باجة بين ثلاثة أنواع من الصور التي تناولها بتفصيل كبير في عمله التديبير المتوحد وهي: الصور الجسدية، والصور الروحية الخاصة، والصور الروحية العامة<sup>67</sup>. ويبيّن أن الصور الجسدية تعبر عن الأفعال الناشئة عن الوجود الجسدي للإنسان، مثل الأكل والشرب واللباس والمأوى. بينما تتعلق الصور الروحية الخاصة بالكفاءات عالية المستوى التي توفرها ملكات الفطرة، والخيال، والتذكر، والفضائل الأخلاقية بشكل عام؛ وتعبر الصور الروحية العامة عن الأفعال العقلية والفكرية الناشئة عن ملكة العقل.

وقد بيّن ابن باجة أنه يمكن اعتبار الصور الجسدية والصور الروحية الخاصة بمثابة استعدادات، أو خدم، أو أدوات للوصول إلى الصور الروحية العامة. فالكفاءات الجسدية مثل الصحة لا يمكن أن تعمل بمعزل عن غيرها<sup>68</sup> لأن كفاءة أعضاء الجسم قادرة على الوصول إلى العقل الفعال، فهو يبين أن أهم ما في الأمر أن أهلية الصور المادية لا ينبغي اعتبارها غاية في حد ذاتها، بل تعد على هذا الأساس تحضيرية للعقل الفعال؛ فإن الآية المذكورة أعلاه تستهدف أولئك الذين يظهرون أفعالاً تهدف إلى كمال الشكل الجسدي البحت، وأولئك يعتبرون هذه الأفعال أهدافاً في حد ذاتها.

ذكر ابن باجة أن الأفعال التي تهدف إلى كمال الشكل المادي شائعة وضرورية لجميع الناس، بالإضافة إلى المواقف التي يتم فيها تجاوز حد الضرورة، مثل البحث عن أذواق مختلفة في الطعام، فمثلاً يعد ابن باجة تعاطي الخمر والصيد، من الأفعال التي يسعى إليها المرء للحصول على المتعة الحسية بما فقط، ويتم وصف الأفعال الجسدية والأشخاص الذين يقومون

61- ابن باجة، تديبير المتوحد، ص 45. وينظر: أغناتنكو، بحثاً عن السعادة، 125.

62- ينظر: ابن باجة، تديبير المتوحد، ص 23.

63- المرجع السابق، ص 25-27.

64- ينظر: المرجع السابق، ص 28.

65- ينظر: المرجع السابق، ص 28.

66 İlyas Özdemir, "İbn Bâcce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefi Bağlımları, Sosyal Bilimler Dergisi", Yıl:5, Sayı: 29, Ekim 2018, s. 325-332.

67 İlyas Özdemir, "Ataraksia Arayışı Bağlamında İbn Bâcce'nin Yalnız İnsanı ve Stoacı, Bilge", Possible Düşünme Dergisi, (2015), s. 22-28.

68- ابن باجة، رسائل ابن باجة الإلهية، تح: ماجد فخري، بيروت، 1991، ص 134.

بمذه الأعمال بأنهم أشخاص ماديون بحث<sup>69</sup>. والشخص الذي لا يهتم بشكله الروحي عند مقارنته بشكله المادي، ولكنه يعيش فقط تحت إشراف شكله المادي، يسمى عند ابن باجة بالحسيس<sup>70</sup>، ويستحق الأشخاص الذين يسيطر عليهم الشكل الجسدي أن يُدانوا ويشوهوا<sup>71</sup>، كما يرى ابن باجة أن مثل هؤلاء يستحقون الفناء<sup>72</sup>، ووفقاً لابن باجة، فإن الإنسان الذي يعيش مع هذا الجانب فقط هو أقل من الحيوان؛ لأن الحيوان مجهز بالقدرة على إدارة صحته، ومع ذلك، إذا حرم الشخص من حاكم ليحكم نفسه، فإنه يميل إلى تدهور صحته، فالأشخاص ذوو المسرات الحسية يميلون إلى تدمير مدينة بقدر ما يقومون بتدمير أنفسهم؛ لذا لا يمكن أن يكون هؤلاء الأشخاص جزءاً من المدينة؛ لأنهم يسببون باختيار المجتمع بسبب التصرفات الخاطئة<sup>73</sup>. وقد اعترض وانتقد القرآن الكريم الأشخاص الذين يتصرفون وفقاً لشكلهم الجسدي فقط . كما استخدم ابن باجة الآية الكريمة الآتية وفسرها {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ ... } [آل عمران: 7]

عند النظر إلى سياق هذه الآية في القرآن، أولاً وقبل كل شيء، يتم التمييز بين الآيات المحكمات التي يكون معناها واضحاً والآيات المتشابهة، التي يكون معناها مبهماً، ثم يقول تعالى: { فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ } فهم الذين اتبعوا التفسير التعسفي للآيات المتشابهة، ومن ثم يتم التأكيد على أن {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} يؤمنون بكل هذه الآيات، وأن من يتبع المتشابه منه يعترف بذلك، وبالتفسير الصحيح المقبول والمعروف من الله تعالى. ويشدد ابن رشد، الذي يمثل ذروة تقليد الفلسفة الأندلسية بعد ابن باجة، على أن سلطة التفسير تعود إلى "الفلاسفة" الذين يسمون بأهل البرهان الذين هم {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ}<sup>74</sup>، من هنا يتبين لنا إصرار الفلاسفة على إيجاد وجود لهم داخل السياق القرآني تبعاً لما تهمي أنفسهم.

أما ابن باجة فيشرح آية "كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا" بـ "الإمكانيات الإلهية"<sup>75</sup>. وذلك بالنظر إلى السياق الذي تستخدم فيه الآية في رسالته، يُلاحظ أن التمييز يتم بشكل أساسي بين الإمكانية الطبيعية والإمكانية الإلهية. فالإمكانية الطبيعية: هي التي تتم دون أي تدخل خارجي من قبل الإنسان؛ في حين أن هذا هو نوع الاحتمال الذي وصل إليه بمعرفته وخبرته؛ فإن الإمكانية الإلهية تشير إلى الاحتمال الذي يتطلب مساعدة إلهية، مثل المعرفة التي يوفرها الوحي<sup>76</sup>. وابن باجة في تحليله لكيفية "اتصال العقل والإنسان"، يقول أن هناك درجات لا يمكن فهمها من خلال العقل البشري بالفكرة، ويضيف أن الوحي القانون الديني له صفة تكمل العقل<sup>77</sup>. أما الأنبياء فهم أناس يخبرون الناس بالإمكانيات الإلهية، أو الوحي الذي يهدف إلى إكمال أو إتقان المعرفة والتي هي أعظم هبة من الله للبشر، ووفقاً لابن باجة؛ فإن أولئك الذين هم {الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} هم الأشخاص الذين بلغوا مثل هذه الإمكانيات الإلهية<sup>78</sup>.

وقال تعالى: {وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ... } فاطر: 28. بين ابن باجة أنه بالمعرفة والعلم يعرف جوهر الإنسان، فيجوهره يستطيع التقرب من الله، وعلى عكس ذلك، فإن الجهل يبعدنا عن الله. ومن الممكن أن نكون قريبين من الله، الذي يقربه نصل إلى أعلى درجات السعادة، ومعرفة جوهر الإنسان<sup>79</sup>. وفي واقع الأمر فإن ابن باجة يفسر الإمكانيات الإلهية من الدين أو القانون الإلهي، بمعرفة الجوهر الحقيقي للإنسان، أي "الكفاءة العقلية والفكرية".

## النتائج:

1. تبنيت فلسفة ابن باجة عن الفلسفة اليونانية متجردة عن الفلسفة الإسلامية، بعيدة عن حكم الشريعة الإسلامية، فكانت معرفة ابن باجة تتخذ سياسة التدرج بادئة من الحس والمحسوس صاعدة عن طريق العقل لمعرفة الأمور المفارقة، التي لا يستطيع المرء إدراكها إلا من خلال هذه المعرفة.

69 - المرجع السابق، ص 79.

70 - المرجع السابق، ص 68 و 77.

71 - المرجع السابق، ص 63.

72 - المرجع السابق، ص 170 و 171.

73 - المرجع السابق، ص 62.

74 - ينظر ابن رشد، فصل المقال، ترجمة بكر كارليغا، إسطنبول: مطبعة إشارة، ص 93-94.

75 - ينظر ابن باجة، رسالة الوداع، ص 141.

76 - ينظر المرجع السابق، ص 141.

77 - ينظر المرجع السابق، ص 162.

78 Ilyas Özdemir, "Ibn Bâce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefi Bağlamları", Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 29, Ekim 2018, s. 330.

79 - ابن باجة، رسالة الوداع، ص 141.

2. إن الحاسة الواحدة لا تستطيع التمييز بين محسوساتها وبين محسوسات الحواس الأخرى؛ فكان يجب على المحسوسات المشتركة أن تدرك من خلال الحس المشترك كون الحاسة الواحدة لا تنفعل بها.
3. تعد مرحلة الإدراك الحسي من أوائل مراتب الإدراك، والإدراك بجد ذاته يتكون من نوعين من الإدراك لا يتناقضان أو يختلفان رغم وجود التباين بينهما؛ فالإدراك الظاهر يعتبر مقدمة واجبة لا يمكن الاستغناء عنها فهي الإحساس لقيام الحس الباطن بوظيفته على الشكل الصحيح، والإدراك بكل أنواعه مرتبط بالموضوع أو العالم الخارجي الذي يعتبر محور الحس.
4. يفاضل ابن باجة بين أنواع الصور، ويبين أن أحط درجات الروحانية في الصور هي تلك الموجودة في المتخيلة، ثم الموجودة في الذاكرة، أما أرفعها وأسمها فتلك التي وصلت درجة الروحانيات والمعقولات أو الأنواع والكليات.
5. أصدق الصور الروحانية عند ابن باجة هي ما يكون في الحس المشترك، أو ما يقوم مقامه.
6. اهتم ابن باجة اهتماماً بالغاً بالصور الروحانية التي تعرف بالخاصة أو العامة خصوصاً ما يتقبله العقل، فيتضح لنا أن الصورة التي يطلق عليها ناطقة عقلية بحتة، فكلما سمت الروح عن الجسمية أصبحت أفضل الصور الروحانية ما يجعل القوة الناطقة قادرة على إدراكها.
7. وضح ابن باجة أهمية كلاً من القوة الخيالية والقوة الناطقة وقوة العقل، وبين أن القوى جميعها لا تحسن إبراز الصور دون قوة العقل فهي القوة اللازمة التي تعمل على إدراك الصور الهيولانية بكل أحوالها.
8. استخدم ابن باجة المنهج التفسيري لآيات القرآن الكريم بهدف خدمة فلسفته لا بهدف خدمة القرآن الكريم.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi / <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered ... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> RA (%50), BÖ (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> RA (%50), BÖ (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> RA (%50), BÖ (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> RA (%50), BÖ (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> RA (%50), BÖ (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Rana Alsaleymeh– Büşra Özdemir

## المصادر والمراجع

- أ.و.بن، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم، مصر: مكتبة الانجلو المصرية، ط1، 1958م
- إبراهيم، حامد علي . العقل والعقلانية في الفلسفة العربية في الأندلس وتجلياتها عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . رسالة دكتوراه، إشراف أ.د عبد الحميد الصالح، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، دمشق، مطبعة ابن حيان، 1998م.
- ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح. د. نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة . ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تح. محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ط1، 1406 هـ - 1986 م.
- ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. تدبير المتوحد. دون بيانات نشر.
- ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. رسائل ابن باجة الالهية. تح. ماجد فخري، لبنان: دار النهار للنشر، د.ط، 1968م.
- ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى، كتاب النفس، تح. د محمد صغير حسن المعصومي، دمشق: ط1، 1960م، بيروت، دار صادر، ط2، 1992م.
- ابن باجة، وآخرون. رسائل فلسفية. تح. عبد الرحمن بدوي، ليبيا: منشورات الجامعة الليبية، 1973م.
- ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب النفس. تح: د.الأهواني، مصر: مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1950م.
- ابن رشد، فصل المقال، ترجمة بكر كارليغا، إسطنبول: مطبعة إشارة.
- ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تح. عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
- الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي. تهذيب اللغة. تح. محمد عوض مرعب، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.
- إشراف يودين، روزنتال. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم، مراجعة د.صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط1، ط2، 1974م، 2006م.
- أغناتنكو، ألكسندر. بحثًا عن السعادة الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية. إشراف، د. توفيق سلوم، موسكو: نشر وترجمة دار التقدم، 1990م.
- بولوز، محمد. بداية المجتهد وكفاية المقتصد. لابن رشد، ودوره في تربية ملكة الاجتهاد، بحث لنيل دكتوراة في الدراسات الإسلامية، إشراف الأستاذ الدكتور أحمد البوشيخي، جامعة محمد بن عبد الله شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية وحدة القرآن والحديث وعلومها، فاس: السنة الجامعية 2006-2007.
- جابر، علي، نظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، بيروت: دار الهادي، ط1، 2004م.
- الجرجاني، علي. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1988م.
- جمعة، محمد لطفي. تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب. مصر: مطبعة المعارف، 1927م.
- الحازمي، خالد بن حامد، مصطلح فلسفة التربية في ضوء المنهج الإسلامي دراسة نقدية، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ط36، العدد 124، 1424هـ/2004م)
- حلمي، محمد، مجلة تراث الإنسانية، مجلد 3، العدد 11، دون بيانات نشر.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله . معجم الأدياء = إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تح. إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م .
- ديوزانت، ويليام جيمس. قصة الحضارة. تقديم: الدكتور محيي الدين صابر، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود وآخرين، بيروت: دار الجيل، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1988م.
- الذهبي، محمد بن أحمد . تاريخ فلاسفة الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تح. عمر عبد السلام التدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1993م)
- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث، 2006م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر الحنفي. مختار الصحاح. تح. يوسف الشيخ محمد، بيروت، صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ط5، 1999م .
- الزبيدي، محمد بن محمد الحسيني. تاج العروس. تح. مجموعة من المحققين، دار الهداية.
- الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام. دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- الشمالي، عبده . دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية. بيروت: ط5، 1979م.
- الشنيطي، محمد فتحي، المعرفة، مصر: مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م.
- صارم، علي بدر . نظرية الاتصال عند ابن باجة . رسالة ماجستير، إشراف أ.د عبد الحميد الصالح، جامعة دمشق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2009م.
- الصاوي الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها ونشأتها وأهم قضاياها، مصر: دار النصر، د.ط، 1998م.

- صليبا، جميل. المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- عدد من المختصين بإشراف الشيخ صالح بن عبد الله بن حميد إمام وخطيب الحرم المكي، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ط4.
- العدوي، أحمد بن يحيى. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. أبو ظبي: المجمع الثقافي، ط1، 1423هـ.
- عفيفي، زينب. ابن باجة وآراؤه الفلسفية. تصدير عاطف العراقي، مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 2009م.
- عنان، محمد عبد الله. دولة الإسلام في الأندلس. القاهرة: مكتبة الخانجي، ج1، 2، 5/ الرابعة، 1417 هـ - 1997 م، ج3، 4/ الثانية، 1411 هـ / 1990م.
- عويضة، كامل محمد، ابن باجة الأندلسي الفيلسوف الخلاق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993م.
- فانديك، ادوارد كرنيليوس. اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، أشهر التأليف العربية في المطابع الشرقية والغربية. صححه وزاد عليه: السيد محمد علي الببلاوي، مصر: مطبعة التأليف الهلال، 1896م.
- الغراهيدي، الخليل بن أحمد. العين. تج. د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.
- فرحات، يوسف. الفلسفة الإسلامية وأعلامها. جنيف: الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. القاموس المحيط. تج. مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف محمد نعيم العرقسوسي، بيروت: مؤسسة الرسالة للنشر، ط8، 2005م.
- الفيومي، محمد إبراهيم. تاريخ الفلسفة الإسلامية بين المغرب والأندلس. بيروت: دار الجيل، ط1، 1997م.
- كرم، يوسف. الطبيعة وما بعد الطبيعة. تج. د. عثمان أمين، القاهرة: د.ط، 1958م.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة اليونانية. مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1936م.
- مطر، أميرة حلمي. الفلسفة عند اليونان. دار النهضة المصرية، 1968م.
- المغربي، علي بن موسى. المغرب في حلى المغرب. تج. د. شوقي ضيف، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1955م.
- نجاتي، محمد عثمان. الإدراك الحسي عند ابن سينا. مصر: دار المعارف، ط2، 1961م.

#### Kaynakça | References | المصادر والمراجع

- 'Afîfî, Zeyneb. *İbn Bâcce ve Ârâuhû'l-Felsefiyye*. Mektebetu's-Sekâfiyye ed-Dîniyye, 1. Basım, 2009.
- 'Înân, Muhammed 'Abdullâh. *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelus*. Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1417/1997.
- A.O.Ben. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Hadîse*. çev. 'Abdulmecîd 'Abdurrahîm, Mısır: Mektebetu'l-Anglo el-Mısıriyye, 1. Basım, 1958.
- Bulûz, Muhammed. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Kifâyetu'l-Muktesid li'bnî Ruşd ve Devruhu fi Terbiyeti Meleketi'l-İctihâd*. Doktora Tezi. Fes: Muhammed b. Abdullah Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, 2006-2007.
- Câbir, 'Ali. *Nazariyyetu'l-Me'rife 'inde'l-Felâsifeti'l-Muslimîn*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1. Basım, 2004.
- Cum'a, Muhammed Lutfî. *Târîhu Felâsifeti'l-İslâm fi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*. Mısır: Matbaatu'l-Meârif, 1927.
- Durant, William James. *Kıssatu'l-Hadâra*. çev. Zeki Necîb Mahmûd, vd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, Tunus: el-Munazzametu'l-'Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm, 1998.
- el-'Adevî, Ahmed b. Yahyâ. *Mesâliku'l-Ebsâr fi Memâliki'l-Emsâr*. Abudabi: el-Mecme'u's-Sekâfi, 1. Basım 1423.
- el-'Avîda, Kâmil Muhammed. *İbn Bâcce el-Endelusî el-Feylesûf el-Ahlâk*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1993.
- el-Curcânî, 'Ali. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1988.
- El-Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs el-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- el-Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *el-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâm râf. Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- el-Feyrûz Âbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâs fi Muesseseti'r-Risâle. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle li'n-Neşr, 8. Basım, 2005.
- el-Feyûmî, Muhammed İbrâhîm. *Târîhu'l-Felsefeti'l-İslâmiyye beyne'l-Mağrib ve'l-Endelus*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1997.



- el-Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Udebâ ve İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1993.
- el-Hâzîmî, Hâlid b. Hâmid. *Mustalahu Felsefeti't-Terbiyeti fî Dav'i'l-Menheci'l-İslâmî*. Medine-i Münevvere: Medine İslâm Üniversitesi, 36. Basım, 124. Sayı, 1424/2004.
- el-Mağribî, 'Ali b. Mûsâ. *el-Muğrib fî Hulâ'l-Mağrib*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1955.
- er-Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr el-Haneffî. *Muhtâru's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut, Sayda: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ed-Dâru'n-Numûzeciyye, 5. Basım, 1999.
- eş-Şanîti, Muhammed Fethî. *el-Ma'rife*. Mısır: Mektebetu'l-Kâhirati'l-Hadîse, 3. Basım, 1962.
- es-Sâvî, es-Sâvî Ahmed. *el-Felsefetu'l-İslâmiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Neş'etuhâ ve Ehemmu Kadâyâhâ*. Mısır: Dâru'l-Nasr, 1998.
- eş-Şemâlî, 'Abduh. *Dirâsât fî Târîhi'l-'Arabiyye el-İslâmiyye*. Beyrut: 5. Basım, 1979.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed el-Huseynî. *Tâcu'l-'Arûs*. thk. Tahkik Kurulu. Dâru'l-Kutubi'l-Hidâye, ts.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru E'lâmi'n-Nubelâ*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Meşâhîr ve'l-E'lâm*. thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedemmurî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-E'lâm*. Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Ferhât, Yûsuf. *el-Felsefetu'l-İslâmiyye ve E'lâmuhâ*. Cenevre: eş-Şerike eş-Şarkıyye li'l-Matbû'ât, 1. Basım, 1986.
- Hilmî, Muhammed. *Mecelletu Turâsi'l-İnsâniyye*. 3. Cilt, 11. Sayı, ts.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ, vd. *Resâil Felsefiyye*. thk. 'Abdurrahmân Bedevî. Bingazi, Libya: Menşûrâtu'l-Câmi'a el-Lîbiyye, 1973.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Kitâbu'n-Nefs*. thk. Muhammed Sağîr Hasen el-Ma'sûmî. Şam: 1. Basım, 1960, Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 1992.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Resâilu İbn Bâcce el-İlâhiyye*. thk. Mâcit Fahrî. Lübnan: Dâru'n-Nehâr li'n-Neşr, 1968.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Tedbîru'l-Mutevahhid*. ts.
- İbn Ebî 'Useybî'a, Ahmed b. el-Kâsım el-Hazrecî. *Uyûnu'l-Enbâi fî Tabakâti'l-Etibbâ*. thk. Nezzâr Rızâ, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyîsu'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*. thk. el-Ehvânî. Mısır: Mektebetu'n-Nehda el-Mısriyye, 1. Basım, 1950.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. *Faslü'l-Makâl*. Trc. Bekr Karlığa. İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbnu'l-'İmâd, 'Abdu'l-Hayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-Zehab fî Âhbâri men Zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâût. Şam - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1. Basım, 1406/1986.
- İbrâhîm, Hâmid 'Ali. *el-'Akl ve'l-'Aklâniyye fî'l-Felsefeti'l-'Arabiyye fî'l-Endelus ve Tecelliyâtuhâ 'inde İbni Bâcce ve İbni Tufeyl ve İbni Ruşd*. Doktora Tezi. Şam: Şam Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, Matba'atu İbn, Hayyân, 1998.
- Ignatenko, Alexander. *Bahsen 'ani's-Se'âdeti'l-Efkâri'l-İctimâ'ıyyeti's-Siyâsiyye fî'l-Felsefeti'l-'Arabıyyeti'l-İslâmiyye*. Moskova: Dâru't-Tekaddum, 1990.
- Kerem, Yûsuf. *et-Tabî'a ve mâ ba'de't-Tabî'a*. thk. 'Usmân. Kahire, 1058.
- Kerem, Yûsuf. *Târîhu'l-Felsefeti'l-Yûnâniyye*. Mısır: Matba'âtu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme, 1936.
- M. Rozenhal ve P. Yudin. *el-Mevsû'atu'l-Felsefiyye*. çev. Semîr Kerem. Beyrut: Dâru't-Talî'a, 1. Basım, 1974, 2. Basım, 2006.

- Matar, Emîre Hilmî. *el-Felsefe 'inde'l-Yûnân*. Dâru'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1968.
- Necâtî, Muhammed 'Usmân. *el-İdrâk el-Hissî 'inde İbni Sînâ*. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1961.
- Nedratu'n-Na'îm fî Mekârimi Ahlâki'r-Rasûli'l-Kerîm - Sallallâhu 'Aleyhi ve Sellem*. Cidde: Dâru'l-Vesîle li'n-neşr ve't-Tevzî', 4. Basım, ts.
- Özdemir, İlyas. *İbn Bâcce Düşüncesinde Kur'an Ayetlerinin ve Hadislerin Felsefî Bağlımları*. Sosyal Bilimler Dergisi, Yıl:5, Sayı: 29, Ekim 2018.
- Salîbâ, Cemîl. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Beyrut: Dâru'l-Mketebi'l-Lubnânî, 1982.
- Sârim, 'Ali Bedr. *Nazariyyetu'l-İttisâl 'inde İbni Bâcce*. Yüksek Lisans Tezi. Şam: Şam Üniversitesi Edebiyat ve İnsani Bilimler Fakültesi, 2009.
- Van Dyck, Edward Cornelius. *İktifâu'l-Kunû'î bimâ Huve Matbû', Eşhuru't-Te'lîfi'l-'Arabiyye fî Matâbi'i-Şarkıyye ve'l-Ğarbiyye*. Mısır: Matba'atu't-Te'lîfi'l-Hilâl, 1986.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 317-336

**İslâm Vakıflar Hukukunda Müteveli'nin Mali Tasarrufları\***  
Financial Spending Rights of The Trustee in Islamic Foundations (Awqaf) Law

**Mehmet GÜRBÜZ**

Öğr. Gör. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Kırklareli/Türkiye  
mgurbuz@klu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0220-8767

**Mehmet ERDEM**

Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Elazığ/Türkiye  
mehmeterdem@firat.edu.tr ORCID: 0000-0001-5611-7193

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Gürbüz, Mehmet – Erdem, Mehmet. "İslâm Vakıflar Hukukunda Müteveli'nin Mali Tasarrufları". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 317-336.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1171124

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Gürbüz – Mehmet Erdem).

**Yayıncı / Published by**

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

\* Bu makale, Prof Dr. Mehmet Erdem danışmanlığında yazımı devam eden "Hayır Kurumlarının Gelir Kaynaklarının Fıkıh Açısından Değerlendirilmesi" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article has been prepared on the basis of the doctoral thesis titled "The Evaluation of Income of Charities in Terms of Fiqh", which is still being written under the supervision of Mehmet Erdem.

### Financial Spending Rights of The Trustee in Islamic Foundations (Awqaf) Law

**Abstract:** One of the most important issues in Islamic foundations law regarding foundation operations is the trustee and their dispositions. The present study discusses the financial dispositions of the trustee as the administrator of the foundation. Its purpose is to determine their dispositions that are/are not subject to compensation. Jurisprudential commandments regarding the financial management of trusts were detected based on works in the type of fiqh and fatwa. The trustee holds the position of guardian with respect to the ownership of the foundation, deputy with respect to the foundation or its beneficiaries, and entrusted and depository with respect to the income of the foundation. The fact that being a trustee does not involve ownership and compensation necessitates that the related dispositions are not primarily subjected to compensation. Since foundation assets are considered orphans' property, attention is paid to designate a trustworthy, pious, and dependable trustee. The trustee's dispositions are governed by the conditions of the foundation, the Shari'a, and the judicial measure. The records state that these dispositions do not require compensation as long as they are not purposefully erroneous or involuntary and comply with the standards of committal. Compensation is due for dispositions of the trustee, such as noncompliance with the principles of committal, infringement of the conditions of the trust, excessive expenditures, and expenses on the foundation's decoration. It was observed that cases such as sale and trade processes harming the ownership of the trust as well as neglecting the mission of the trust resulted in dismissal from trusteeship. Issues such as dispositions towards the ownership of the trust, dismissal from entailment, long-term lease contracts and trade are generally under the authority of Islamic judges. It is stated with the rule *"Trusteeship is stronger than state authority"* that the trustee has priority compared to the judge in terms of dispositional authority on foundation properties.

**Keywords:** Foundation, Entailment, Committal, Public Interest, Judicial Measure, Compensation, Dismissal.

### İslâm Vakıflar Hukukunda Müteveli'nin Mali Tasarrufları

**Öz:** Müteveli; vakfın rakabesine nispetle vasî, vâkıfa ya da vakfın lehtarlarına nispetle vekil, vakfın gallesine nispetle ise mûdî' (emanet bırakılan) ve yed-i emîn konumundadır. Vakıf malları yetim mali mesabesinde görüldüğünden Mütevellinin tayininde emin, takva ve istikamet sahibi kişilerden olmasına özen gösterilmiştir. İslâm vakıf hukukunda vakıf işlemleriyle ilgili en önemli problemlerden biri Müteveli ve onun tasarruflarıdır. Bu araştırmanın konusu vakfi yöneten kişi olarak Mütevellinin mali tasarruflarıdır. Amacı ise onun tazmine konu olan ve olmayan tasarruflarını tespit etmektir. Vakfın mütevellisine dair fıkhi hükümler fıkıh ve fetva türü eserlerden hareket edilerek tespit edilmiştir. Müteveli olmanın mülkiyet ve tazmini içermemesi, ilgili tasarrufların öncelikle tazmine konu olmamasını gerektirmektedir. Mütevellinin tasarrufları vâkıfın şartlarına, şer'î ilkelere ve kadr-ı ma'ruf ölçüsüne uygun olarak şekillenmektedir. Bu tasarrufların kasıt, kusur ve te'addî olmadığı ve emanet ilkelerine uygun olduğu sürece tazminle sonuçlanmadığı kayıtlarda yer almaktadır. Mütevellinin emanet ilkelerine uymayan; vakfiye şartlarına riayetsizlik, vakfın süslemesine yapılan harcamalar ve zaruri miktarı aşmak gibi tasarrufları tazminle sonuçlanmaktadır. Vakfın rakabesine zarar veren satım, istibdal, vakfın imaretinin ihmal edilmesi gibi durumların ise mütevellilikten 'azl ile sonuçlandığı görülmüştür. Vakfın rakabesine yönelik tasarruflar, tevliyyetten 'azil, icâre-i tavîle ve istibdâl ile ilgili hususlar ise genel olarak İslâm hâkiminin yetkisi dâhilinde olan konulardır. Mütevellinin vakıf mallarında tasarruf yetkisi hâkime göre öncelikli olduğu *"Velâyet-i hâssa, velâyet-i 'âmmeden akvâdır"* kuralıyla ifade edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Vakfiye, Tevliyyet, Emanet, Maslahat, Kadr-i ma'rûf, Tazmin, 'Azil.

**Extended Summary:** Waqf is an exceptional institution in Islamic society that originated with the Holy Prophet (PBUH) and the Companions and has continued to the present day. The practices of charity and habs, the first examples of which can be traced back to the time of the Holy Prophet (PBUH), enabled the formation of the theoretical and legal content of waqf as well as the specification of the provisions related to waqf in the following periods, particularly in the 8th century AH and onwards. It is observed that these practices, which are regarded as the foundations of awqaf law, are named as waqf, habs and charity. Jurists based the legitimacy of waqf on the verses and Sunnah practices that encourage good deeds, charity, kindness and cooperation in taqwa. It is seen that the legitimacy of waqf is addressed within the framework of the concepts of birr, khayr, khayrat and qurbat. It can be stated that these concepts also point to the subjective and objective aspects of waqf and govern many of its rules. In awqaf law, it is considered that foundations created with the intention of birr, khayr and qurbat, except for public foundations, are intended for the poor. The trustee holds the position of guardian with respect to the ownership of the waqf, deputy with respect to the waqf or its beneficiaries, and entrusted and depository with respect to the income of the waqf. Since waqf assets are considered orphans' property, attention is paid to designate a trustworthy, pious, and dependable trustee. One of the most important issues in Islamic foundations law regarding waqf operations is the trustee and their dispositions. The present study discusses the financial dispositions of the trustee as the administrator of the waqf. Its purpose is to determine their dispositions that are/are not subject to compensation. Jurisprudential commandments regarding the financial management of trusts were detected based on works in the type of fiqh and fatwa. The fact that being a trustee does not involve ownership and compensation necessitates that the related dispositions are not primarily subjected to compensation. The trustee's dispositions are governed by the conditions of the waqf, the Shari'a, and the judicial measure. The records state that these dispositions do not require compensation as long as they are not purposefully erroneous or involuntary and comply with the standards of committal. Compensation is due for dispositions of the trustee, such as noncompliance with the principles of committal, infringement of the conditions of the trust, excessive expenditures, and expenses on the waqf's decoration. It was observed that cases such as sale and trade processes harming the ownership of the trust as well as neglecting the mission of the trust resulted in dismissal from trusteeship. Issues such as dispositions towards the ownership of the trust, dismissal from entailment, long-term lease contracts and trade are generally under the authority of Islamic judges. It is stated with the rule *"Trusteeship is stronger than state authority"* that the trustee has priority compared to the judge in terms of dispositional authority on waqf properties.

The establishment of a property as a waqf depends primarily on the declaration of will of the founders. Abu Yusuf likened waqf to the emancipation of a slave and held that it could only be established with a declaration of will. Since Imam Muhammad considered waqf as charity, he made the transfer of the waqf to the trustee obligatory. Abu Hanifa, on the other hand, held the view that a waqf would become effective through a will or registration with a judiciary. In Ottoman society, Muslims sought to ensure that their waqfs were valid according to all Hanafi imams. In this context, the founders of waqfs handed over to a trustee had the waqf registered through a representative court case with the trustee in the presence of a judge. It is seen that the revenues of waqfs consist of three parts. These revenues are the revenues allocated during the establishment of the waqf, the assets allocated afterwards, and charitable donations. The type and limit of the trustee's disposition of the revenues are shaped according to the terms of the waqf or the endowment. Since the basis of Hanafi waqf law is charity, it is adopted that the trustee's dispositions should be compatible with charity. There is no difference in the binding nature of the conditions regarding financial disposition in awqaf law, whether the relevant income is generated as allocation or endowment. Just as the terms

of the founders of the waqf are binding, the terms of the trustee (if any) are binding in the case of endowments. In both cases, violation of the terms makes the trustee liable for compensation from his personal property. The donations made to the waqf are divided into two categories: conditional and unconditional. In conditional donations, the relevant terms are as binding as the terms put forward by the founders of the waqf. The fact that the terms of the trustee are binding in charitable donations made for the benefit of the waqf seems to have an impact on the general theory of Charitable Contracts.

In the context of the theory of Charitable Contracts, conditions that are for the benefit of the beneficiary of the endowment are considered valid and binding. Such conditions are not regarded as terms that take the relevant contract out of the context of endowment. Providing endowment for a student to spend it on his education, for a father to spend it on his son, for a person to use it in his scholarly studies, or for an institution to spend it on a specific field or for the sake of the common good is part of this practice. Therefore, these terms were regarded as valid. Within the framework of grant contracts, it is observed that this situation was codified as "It is permissible for the grantor (wāhib) to impose an obligation on the grantee (mawhūbun leh), for the completion of the grant". In endowments in which the trustee was given extensive authority in terms of disposition or in which no conditions were specified, expenditures deemed to be in the interest of the waqf are not subject to compensation. Individuals who act as intermediaries for the endowments made to the waqf are considered as trustees in fiqh. Since such an individual is considered a trustee for the debt in terms of the money collected on behalf of the waqf, he is required to deliver the money to its destination. It is not permissible to use the money collected only for the construction of the waqf's building elsewhere. Even if this individual spends the donations in another field and then delivers the donation to its place, he is not considered to be released from the debt. However, there are those within the sect who hold the view that since these transactions are within the scope of huqūqu'llāh, the individual will be relieved of his subsequent responsibility by juristic preference if he pays the debt in full.

**Keywords:** Waqf, Entailment, Committal, Public Interest, Judicial Measure, Compensation, Dismissal.

## Giriş

Vakıf, İslam toplumunda Hz. Peygamber (s.a.s) ve sahabe ile başlayıp günümüze kadar gelen müstesna bir kurumdur. Hz. Peygamber döneminde ilk örnekleri bulunan sadaka ve habs uygulamaları, sonraki dönemlerde gelişecek olan özellikle de h. 8. yüzyılda kurucu mezhep imamlar döneminde vakfın teorik ve hukuki içeriğinin oluşmasına, vakıflarla ilgili hükümlerin belirlenmesine imkan sağlamıştır.<sup>1</sup> Vakıf hukukunun temeli sayılan bu uygulamalar vakıf, habs ve sadaka şeklinde isimlendirildiği görülmektedir. Vakfa sadaka-i cāriye denildiği gibi sadaka-i mevkûfe, sadaka-i

<sup>1</sup> Ebû Bekr el-Ḥaṣṣâf eş-Şeybânî (ö.261/875), Hz. Peygamber'in ve sahabelerin yaptığı vakıf uygulamaları ve gelirlerinin kullanım şartlarıyla ilgili birçok rivayet zikretmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s), Hayber ve Fedek haricinde kılıcı, mızrağını, beyaz katırını sadaka olarak bıraktığı rivayet edilmektedir. Peygamberin vefatı sonrası "Dinar, dirhem bırakmadı bir şey de vasiyet etmedi." rivayetinden hareketle Rasûlullâh (s.a.s) sadakalarını, vefatından önce gerçekleştirdiği ve vasiyet etmediği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber, Fedek arazisini yolculara; Hayber'in iki hissesini müslümanlara, bir hissesini ehline, ehlinin nafakasından artan kısmını da muhacirlerin yoksulları ve zırh ve silah gibi cihad için gerekli malzemelerin tedariki için vakfetmiştir. Hz. Ali'den (r.a), Rasûlullah'ın bu sadakasının fisebilillâha yönelik olduğunu gelirlerinin de cihat, fakirler, miskinler, zevi'l-erham, yolculara harcandığı rivayet edilmektedir. Peygamber'in sadakaları haricinde Ebubekir'in evi, Osman'ın kuyusu, Ömer'in (r.anhum) arazisi ilk dönem sadakalardandır. Buḥârî, *Veşâyâ*, 1; Müslim, *Veşâyâ*, 5; Ebû Bekr Ahmed b. Ömer el-Ḥaṣṣâf eş-Şeybânî (öl. 261/875), *Aḥkâmü'l-evkâf* (Mısır, Matbaatu Dîvânu Umûmi'l-Evkâf, 1333), 4-10; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî (öl. 230/845), *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, (Kahire, Mektebetü'l-Hancı, 2001),1/431-432; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümerî (öl. 262/876), *Târihu'l-Medîneti'l-Münevvera*, (by. ve ty.), 1/173-176; Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Dâvud el-Belâzûrî (öl. 279/893), *Futûhu'l-büldân*, (Beyrut, Müessesetü'l-Mearif, 1987), 27; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Aḥkâm-ı evkâf*, Hzr. Hamdi Çilingir, (İstanbul, Vakıfbank Kültür Yay., 2020), 20; Hacı Mehmet Günay , "Vakıf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 42/476.

muharreme, mahbûse, habs sadaka da denilebilmektedir.<sup>2</sup> Sadaka olarak isimlendirilmesinin kaynağı Ebû Hüreyre (öl. 58/678) tarafından rivayet edilen şu hadistir: “İnsan vefat ettiğinde şu üçü hariç, bütün amelleri kesilir. Sadaka-i cariye, faydalanılan ilim ve vefat edene dua eden salih evlat.”<sup>3</sup> İlk dönem vakıflarının habs olarak adlandırılması ise Hz. Ömer’in (öl. 23/644) (r.a) sadakasıyla ilgili rivayette geçen حَبْسِ الْأَصْلِ وَسَبِيلِ الثَّمَرَةِ kısmıdır.<sup>4</sup> Bu rivayette, vakfedildiğinde sahabe icma’ı bulunan bir sadaka tasarrufu “habs” kavramıyla ifade edilmiştir.

Kur’an-ı Kerim’de vakıf tasarrufunun mahiyeti ya da meşru’iyyetine dair doğrudan bir ayet bulunmamaktadır. Fakihler vakfın meşru’iyyetini; hayrı, sadakayı, iyilik ve takvada yardımlaşmayı teşvik eden ayetler ve sünnetteki uygulamalardan hareketle temellendirmişlerdir. Bu bağlamda vakıf kurumuna kuvvetli referans olarak şu iki ayet gösterilebilir. Birincisi, “Ey iman edenler! Kazandıklarınızın helal olanlarından ve sizin için yerden çıkardıklarımızdan infak edin” ayetidir.<sup>5</sup> “Sevdiğiniz nesnelere (Allah için) infak etmediğiniz sürece iyiliğe (cennete) kavuşamazsınız. Allah, kendi yolunda ne harcarsanız muhakkak onu hakkıyla bilir.” ayeti gösterilmektedir.<sup>6</sup> Ayet nazil olduğunda Ebu Talhâ el-Ensâri (öl. 34/654-655) Hz. Peygamber’e “Yâ Rasûlallâh, Rabbimiz malımızdan infak etmemizi istiyor, şahit ol bahçemi Allah için infak (vakf) ettim.” diyerek Mescid-i Nebevî’nin karşısında bulunan ve Hz. Peygamber’in bazen içine girdiği ve tatlı suyundan içtiği “Beyrûha” isimli bahçesini vakfetti. Kurtubî (öl. 671/1273), sahabenin bu ayetin umumuyla amel ettiğini ve ayetin anlamından vakıftan başka bir şey anlamadıklarını belirtmektedir. Delili ise Talhâ’nın (r.a.) nelerin infak edilmesinin gerektiğini beyan eden bir ayete ya da hadise ihtiyaç duymadan en sevdiği malını vakfetmesidir.<sup>7</sup>

Vakıf kurumunun birr, hayır, hayrât ve kurbet olarak isimlendirilmesi vakfın subjektif ve objektif yönlerine işaret etmektedir. Bu lafızlar aynı zamanda vakfın birçok kuralına da yön vermektedir. “Birr ve Hayr” kavramlarının Kur’ânî bir terim olmasından dolayı hem vakfın Kur’ânî yönüne işaret eden hem de vakıf kurucusunun niyetine delalet eden kavramlardır. “Kurbet” lafzı ise objektif olarak vakfın cihetini gösteren özellikle Hanefiler açısından vakıflarda nasıl tasarrufta bulunulması gerektiğini belirten önemli bir kavramdır.<sup>8</sup> Vakıf hukukunda ebedi bir sadaka/vakıf işleminin birr, hayr ya da kurbet lafzının kullanılması, kamu niteliğindeki vakıflar hariç olarak bu vakfın yoksullara yönelik olduğunu göstermektedir. Fetva mecmularında geçen “Vucûh-u birre sadakadır.” sözleriyle inşa edilmek istenen sadaka-i câriye, vakıf ve te’bidi ihtiva etmediğinden dolayı nezir sayılmakta ve nezre konu olan nesnenin yoksullara tasadduk edilmesi gerekmektedir.<sup>9</sup>

Vakıf hukukunun anahtar kavramı kurbettir. Vakfın ciheti kurucuları tarafından kamu, belirli kişiler ya da amaçlar veya yoksullar olarak belirlenebilmektedir. Vakfın kamu niteliği taşınması haricinde, cihetinin kurbet, birr ya da hayır olarak ifade edilmesi ya da lehtarların belirtilmemesi durumunda bu vakfın yoksullara yönelik olduğu kabul edilmektedir. Hanefî vakıf hukukunda vakfın kıyâs tarafını oluşturmaktadır. Yoksulların lehtar olarak belirlenmediği vakıflar fikhın erken

<sup>2</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî (öl. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-minhâc*, (Beirut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/523; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî (öl. 970/1563), *el-Baḥru'r-râik şerḥu Kenzi'd-Deḳâik*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 5/317-318.

<sup>3</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî (öl. 321/933), *Şerḥu müşkili'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnâvut, (Beirut, Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/228; Müslim, *Vaşiyyet*, 14; Tirmizî, *Aḥkâm*, 36; Nevevî, *Şahîḥ-i Müslim bi Şerḥi'n-Nevevî*, (byy.: Müessesetü Kurtuba, 1994), 11/123.

<sup>4</sup> Buhârî, *Veşâyâ*, 22.

<sup>5</sup> el-Bakara, 2/267.

<sup>6</sup> Âl-i İmrân, 3/92.

<sup>7</sup> Buhârî, *Zekât*, 44; Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire, Daru'l-Kutub, 1965), 4/132; Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*, (Beirut: Dâru'l-Ufuk, 2003), 131, 137; Muhammed Ali b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Şiddîkî, *Delîlü'l-fâlihîn li turuḳi Riyâzu's-şâlihîn* (Beirut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ty.), 3/190, 200-201.

<sup>8</sup> Bahaeddin Yediyıldız, “Vakıf”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV, Yayınları, 2012), 42/479.

<sup>9</sup> Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn b. Hasen b. Mansûr Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, (Beirut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/161; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/318, 334; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, (İstanbul, Sarmaşık Yay., ty.), 4/310.

döneminde bir problem olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda mescit, kabristan, köprü ve çeşmelerin bir vakfın lehtarları olarak belirlenebilmesi ilk dönem hukukçular tarafından tartışılmıştır. Hanefilerin bu problemi *örfe dayalı istihsân* ile aştığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) mescitlerin imâretine harcanmak üzere vakıflar tesis edilmesine örften dolayı cevaz vermesi, kamu ihtiyacına yönelik vakıfların geçerli kabul edilmesinin zeminini oluşturmaktadır. Diğer fıkhi mezhepler kurbet şartı aramakla beraber vakıfta cihetin, dinen sakıncalı olmayan (ma'siyet) mübah bir alanın belirlenebilmesini geçerli saymaktadır.<sup>10</sup>

Genel olarak kamuya ait olan akâr haricindeki vakıflar, yoksullara ya da belirli kişilere yönelik kurulmaktadır. Kurbet şartından dolayı sadece zenginlere yönelik bir vakıf kurulmaması asıl olmakla birlikte sonunun yoksullarda bitmesi şartıyla zenginlere yönelik vakıf kurulabilmektedir. Vakıf kurucusuna, ailesine veya akrabalarına tahsis edilen vakıflara, sonunun yoksullara ya da ebedi bir amaca tahsis edilmesi şartıyla cevaz verilmiştir.<sup>11</sup> Vakıftan istifade eden yoksulun tanımı ile zekât verilebilecek yoksulun tanımının aynı olduğu görülmektedir. Zekâttan pay alması caiz olmayan bir kişinin vakfın lehtarlığı olması da caiz olmamaktadır. Buna karşılık kamuya ait vakıflardan istifade herkes için zaruri olduğundan böyle bir vakıftan vakıf kurucusu, zengin ve yoksullar istifade edebilmektedir.<sup>12</sup> Fıkıh ve fetva eserlerinden hareketle vakıf hukukunda birr ve kurbet kapsamında sayılan cihetler tespit edilmiştir. Bunlar: yoksullar, munkatî'u'l-ğuzât, müslüman esirler, borçlular, yolcular, cihat için gerekli malzemenin tedarik edilmesi, kamuya yönelik vakıflar, vakıf görevlilerinin ücretleri; vakıfların imareti ve bu kapsamda değerlendirilen halı, kilim vb. demirbaşların alımı, ribatların tamiri, kabir kazımı ve kefenleme gibi hayır amaçlı işlemlerdir. Bu alanların mecmualarda ale vücûhi'l-birr, ale'l-cihâd, ale ekfâni'l-mevta ve ale hafri'l kubûr gibi değişik kayıtlarla belirtildiği ve *birr* amellerinden sayıldığı görülmektedir.<sup>13</sup>

## 1. Vakıf ve Müteveli Kavramları

### 1.1. Vakıf

Vakıf sözlükte cülûsun zıttı olarak durmak, durdurmak, habsetmek, men etmek, engellemek, bilmek, teennî ile hareket etmek gibi anlamlara gelmektedir. Kelimenin kökünde bulunan و ق ف harfleri bir şeyi tutmaya delalet etmektedir. Araplar bu durumu وَقَفْتُ الدَّابَّةَ “bineği durdurdum” ya da وَقَفْتُ الكَلِمَةَ “kelimenin sonunu sakınli” sözleriyle ifade etmektedir. Habs ve vakfî ifade etmek açısından وَقَفْتُ kullanımı yanlış bir tabir olup bu fiil, bir şeyi terk etmek, sökmek, susmak ya da bir kişiyi susturmak gibi anlamlara gelmektedir. Habsin vakıf olduğu belirtmek açısından ise كَلَّمَا حَبْسَةً وَقَفْتُ

<sup>10</sup> Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), *el-Mühezzebe fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1996), 3/674; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/217; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Beğavî (öl. 516/1122), *et-Tehzîb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997) 4/511; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs Kârâfî (öl. 684/1285), *ez-Zahîre*, (Beyrut, Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1994), 6/312; Burhâneddîn el-Buhârî, (Burhânü's-Şerî'a), Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Buhârî el-Mergînânî (öl. 616/1219), *el-Muhtâtu'l-Burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 6/127; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/316; Merdâvî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleyman (öl. 855/1480), *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḥ mine'l-ḥilâf alâ mezhebi'l-imâm mübeccel Ahmed b. Hanbel*, thk. Muhammed Hâmid el-Feykî, (Suud-i Arabistan: Matbaatü's-Sünne el-Muhammediye, 1955), 7/3, 13; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî (öl. 977/1570), *Muḡni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti'el-fâzi'l-minhâc*, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 3/522; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf* 306; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre (öl. 1974), *Muḥâḍarât fi'l-vakf*, (Kahire, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1972), 78; Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 27-32.

<sup>11</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/217; Burhânü's-Şerî'a, *el-Muhtâf*, 6/127; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 306, Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 68.

<sup>12</sup> Fıkıh ve fetva eserlerinde mescit, çeşme ve herkesin istifadesine şart koşulan meyve ağaçları örnek verilerek bu alanlarda zengin ve yoksulun eşit olduğu benimsenmiştir. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/207; Burhânü's-Şerî'a, *el-Muhtâf*, 6/218, 244; Mevşîlî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd (öl. 683/1284), *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005), 3/46; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye*, 4/376; Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 109.

<sup>13</sup> Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî (öl. 245/860), *Aḥkâm-ı evkâf*, (Hindistan, Dâru'l-Me'ârif, h.1355), 10-12; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/161; İbn Nuceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/348-349; İbn 'Âbidîn Muhammed Emin b. Ömer b. Abdil'azîz ed-Dımaşkî (öl. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâf âled-dürri'l-muhtâf şerhu tenvîri'l-ebşâr*, (Riyad, Dâru Alemi'l-Kutub, 2003) 6/537; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 219; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye*, 4/347.



“Her habs ettiğin (nesne), vakıftır” ya da حَبْسَهَا وَفَقًا: للمساكين “Misikinler için vakfolundu (habs olundu)” şeklinde ifade edilmektedir.<sup>14</sup>

Vakfın terimsel tanımlamasında öncelikle iki unsuru belirtmek gerekmektedir. Hukuk açısından vakıf, vakıf kurma muamelesi ve tüzel kişilik açısından ele alınarak tanımlanmaktadır. İslam hukukunda ise vakıf, vakıf kurma muamelesi merkeze alınarak tanımlandığı görülmektedir. Medeni Kanun’a göre bir vakfın tescil işlemi gerçekleştiğinde aynı zamanda tüzel kişilikte kazanmaktadır.<sup>15</sup> Fıkhi açıdan vakıf, Ebu Hanife'ye göre akâr ya da akâr hükmünde olan bir malın vâkıfın mülkiyetinde kılmasıyla birlikte menfaatinin yoksullara ve müslümanların ihtiyacına tasadduk edilmesi üzere müebbeden habs etmektedir. İmameyn'e göre ise bir akârın rakabesinin Allah'ın mülkü hükmünde, menfaatinin ise kullara yönelik olmak üzere vakfedilmesidir.<sup>16</sup> Hanefîlerin vakfı, sadaka olarak ele aldığı ve buna uygun olarak tanımlandığı görülmektedir. Bu tanımlarda tüzel kişiliği çağrıştıracak unsurlara da yer verilmediği söylenebilir.<sup>17</sup>

## 1.2. Müteveli

Müteveli sözlükte sülasi وَلِي fiilinden türemiştir. Bu fiil; yakın olan, dost, düşman olmayan, sıhriyet bağı bulunan (kimse), baharın ilk yağın yağmuru, toprağın (ilk yağmurla) nemlenmesi gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kökten türeyen وَلَايَةٌ kelimesi imâret ve nikâbet gibi isim olup galibiyet, nusret, (bir güç etrafında) toplanma, galip gelme gibi anlamlarda kullanılıp tedbir ve gücü ifade etmektedir. Fetha ile وَلَايَةٌ şeklinde okunduğunda ise mastar olup nusret ve nesep anlamlarını ifade etmektedir. Aradaki fark mastar ve isim olmasıdır. Bu veznin tef'îl kalıbından mastar olan التَّوَلَّى ise bir kimseyi bir işe veli kılmak, bir işi uhdesine almak, dost edinmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>18</sup> Tevliyet, kökü olan velâyet ile “yakın olma” anlamında birleşmektedir. Tefe'uul (تَوَلَّى تَوَلَّى) veznine nakledildiğinde ise herhangi bir sorumluluğu uhdesine almayı ifade etmektedir. Bu anlamlarıyla وَلِي، مَوْلَى، مَتَوَلَّى kelimeleri ortak bir anlamda buluşmaktadır.<sup>19</sup> Fıkhi terim olarak Müteveli, şer'î hükümlere, vakfiye şartlarına ve mer'î mevzuata göre vakfın işlerini idare etmek üzere vâkıf ya da hâkim tarafından tayin olunan kimseyi ifade etmektedir.<sup>20</sup> Müteveli(lik) iki kısma ayrılmaktadır. Birinci, “meşrut müteveli” olarak tanımlanan, kurucular tarafından vakfın yönetimi kendisine şart koşulan kişidir. İkincisi ise “mansub müteveli” olup, kurucular tarafından vakfın yönetimine kimsenin şart koşulmadığı durumda hâkim tarafından atanan kişidir.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr el-Ferâhîdî (öl.175/791), *Kitâbu'l-'ayn*, (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4/394; Ebû Bekr, Muhammed b. Hasan el-Ezdî (öl. 321/933), *Cemheretü'l-luğa*, (Beyrut, Dâru'l-İlim, 1987), 2/967; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (öl.370/980), *Tehzîbü'l-luğa*, (Mısır, Dâru'l-Mısriyye, 1964), 9/333; Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzi (öl.395/1004), *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, (byy., Dâru'l-Fikir, 1979), 6/135; Ebû Naşr İsmâîl b. Hammad el-Cevherî (öl. 400/1009), *es-Şihâh tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-arabiyye*, (Beyrut, Dâru'l-İlim, 1956), 4/1440; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İfrîkî (öl. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut, Dâru-Şâdir, 1990), 9/359-361.

<sup>15</sup> Hüseyin Hatemi, Kalkan Oğuztürk, *Kişiler Hukuku (Gerçek Kişiler-Tüzel Kişiler)*, (İstanbul, Vedat Yayıncılık, 2014), 103; Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 41.

<sup>16</sup> Ebû Hanîfe'nin tanımı: “حبس العين على حكم ملك الواقف والتصدق بالمنفعة”, İmameyn'in tanımı: “حبسها على حكم ملك الله تعالى وصرفها لمنفعها على من أحبها” Seyyid Feyzullah Efendi (öl.1115/1705), *Fetâvâ-yı Fevziyye*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347), vr.181; İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/519-521; Dürrizâde Mehmet Ârif Efendi (öl. 1800), *Neticetü'l-fetâvâ*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 354), vr.206, 215; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 70-72, 117, 244; Ömer Hilmi Efendi, *Ahkâm-ı evkâf*, (İstanbul, Matbaay-ı Âmire, h.1307), 2; Vehbe ez-Zühaylî (öl. 2015), *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*, (Dimeşk, Dâru'l-Fikir, 1985), 5/494; Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971), *Hukuku İslamiyye*, 4/284; Bahaeddin Yediylidiz, *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi (Bir Sosyal Tarih İncelemesi)*, (Ankara, TTK Yayınları, 2003), 8; Hacı Mehmet Günay, “Vakıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 42/475.

<sup>17</sup> Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 33.

<sup>18</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/400-401; Cevherî, *es-Şihâh*, 6/2529; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/409-411.

<sup>19</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İşfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dâru'l-Marife, ty.), 533.

<sup>20</sup> Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 76; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 4/286; Nazif Öztürk, “Müteveli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2006), 32/217.

<sup>21</sup> Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 76; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 4/286; Öztürk, “Müteveli”, 217.

Vakıf tasarrufundan söz edebilmek için dört unsurun bulunması lazımdır. Bunlar; vâkıf, irade beyanı (sıga), vakfa konu nesne (mevkûf) ve vakıftan yararlanan (mevkûfun aleyh) kişiler ya da cihettir. Vakıf işleminin kurucu unsuru (rûknü) sıga olup diğerleri sıhhat şartıdır.<sup>22</sup> Doktrinde örfen vakfın tamamlandığına delalet eden lafızlar ile vakıf kurulabilmektedir. Ebu Hanîfe'ye göre "vakıf" lafzı mülkiyetin naklini ifade eden kavram olmayıp, kurucuların sadaka isteğini belirtmektedir. Dolayısıyla vakıf lafzıyla kurulan bu sadakadan kurucular istediği zaman rucu edebilmektedir.<sup>23</sup> Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre *sadaka-i mevkûfe* tabiri fukarayı ve te'bidi ifade ettiğinden muayyen kişiler lehine kurulan vakfın nihayetinin yoksullara kalmasıyla vakıf sahih olmaktadır. Bu durumda sarahaten ebedilik lafzının ya da ebedi harcama yerinin belirtilmesine lüzum yoktur. Zira ona göre mevkûftur tabiri örfen te'bidi ve yoksulları içermektedir. İmam-ı Muhammed'e (öl.189/805) göre ise ebedi bir harcama yerinin sarahaten belirtilmesi gerekmektedir.<sup>24</sup>

## 2. Mütevellî'nin Tayini

Beytülmal ve vakıf, yetimin mülkü mesabesinde kabul edildiğinden bu tür mallarda tasarruf için öncelikle hakiki şahsın bulunması zorunludur. Dolayısıyla bu mallarda tasarruf velayet sahibi kişilere ait olmaktadır. Beytülmal ümmete ait olduğundan *velayet-i âmme* vasfına sahip kişiler tasarrufta bulunabilmektedir.<sup>25</sup> Vakfın mütevellîye tesliminin şart olması, doktrinde vakıf tasarrufunun sadaka ya da 'itka (köle azadına) benzetilmesiyle doğrudan ilişkilidir. İmam-ı Muhammed'e göre vakıf, teberru akitlerinin alt kısmı olan sadakadır. Teberru akdi ise mülkün izalesini gerektirmektedir. Dolayısıyla vakıf tasarrufu kabzı ve mütevellîye teslimi zorunlu kılmaktadır. Zira vakfın, kurucusunun mülkiyetinden bütün yönleriyle ayrılması gerektirmektedir. Vakfın teberru ve sadaka olması, vakıf kurucularının sadaka kabilinden olan bu kurumdan istifade edememesini de zorunlu kılmaktadır. Ebû Yusuf'a göre ise kurucular önceden şart koşması halinde vakıftan istifade edebilmektedir.<sup>26</sup>

Ebû Yûsuf, vakfı 'itka kıyas ettiğinden mücerret sözle vakfın kurulabileceği ilkesini benimsemiştir. Teberru sayılmasında İmam-ı Muhammed'le görüş birliğinde olmakla beraber Ebû Yûsuf, teberru akitlerinde iptal ve iskatın temlikten önce geldiği ilkesini benimsemiştir. Dolayısıyla Ebû Yûsuf'a göre vakıf iskat türü bir tasarruftur. İmam-ı Muhammed'e göre bir bütün olarak teberru tasarruflarının hukuki sonuç ifade edebilmeleri için akdin konusunun müteberrau leh tarafından kabzedilmesi gereklidir. Kabzı şart koşan fakihlere göre bu tasarruflara "akit" denilmesinin bir anlamda mecaz olduğu anlaşılmaktadır.<sup>27</sup>

<sup>22</sup> Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/297; Günay , "Vakıf", 42/476,

<sup>23</sup> Ebu Hanife ve Züfer'e göre vakıf, menfaatin tasadduku olduğunda ariyet ahkâmı geçerlidir. Vakfın lüzûm ifade etmesi hâkimin hükmetmesine ya da vasiyet şeklinde gerçekleşmesine bağlıdır. Zira vakfette esnasında vakfın semeresi ma'dum olduğundan vâkıf hayatta ise nezre, vefatından sonra ise vasiyete konu olur. Kâdı vakfın lüzumuna hükmettikten sonra vakıf varisler ya da borçlular tarafından iptal edilemez. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/159, 160, 162; Burhânü's-Şerî'a, *el-Muhtâr*, 6/109; Molla Hüsrev (öl. 885/1485), *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi gureri'l-ahkâm*, (Karaçi, Mir Muhammed Kütüphanesi, ty.), 2/132; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/322, Çatalcalı Ali Efendi (öl. 1103/1692), *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345), vr.189; Seyyid Feyzullah Efendi, (öl. 1115/1703), *Fetâvâ-yı Fevziyye*, (İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347), vr.184, 185; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 64, 95, 135; Abdullah Demirci, *Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin sonuna Kadar)*, (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 486; Günay , "Vakıf", 42/477.

<sup>24</sup> Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/133; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/320, 330-331; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/520, 536-537; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 81, 123, 252.

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/606; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 73, 119; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/319.

<sup>26</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/316; Yenişehirli, Behcetü'l-fetâvâ, vr.219, 226, 227; Demirci, Semerkandî'nin "en-Nevâzil" isimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme, 455, 478, 490; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/545.

<sup>27</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/159-160, 164, 170; Burhânü's-Şerî'a, *el-Muhtâr*, 6/110, 123; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/134; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.191; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.185; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 257-258; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/336; Günay, "Vakıf", 42/475-476.

Mütevelli tayin yetkisi öncelikle vakıf kurucusuna aittir. Vâkıfın nasb ve tayin ettiği Mütevellinin vefatı halinde ikinci mütevelliyi tayin yetkisi de vâkıfa ait olmaktadır. Doktrinde kurucuların vefatından sonra neslinden uygun kişilerin bulunması halinde mütevellinin onlardan seçilmesi gerektiği benimsenmiştir. Vakfın hem 'ıtka benzetilmesi hem de sadaka-i câriye olarak kıyamete kadar devam edecek olması, vakıf ile kurucu arasındaki mülkiyet bağının hükmen ve kısmen devam ettiğini göstermektedir. Vâkıf ya da onun soyundan gelenlerin yabancılara göre vakıf mallarına daha iyi muamele edeceği ilkesel olarak benimsenmiştir. Bu durum vakfın 'ıtka kıyasının bir sonucudur. Köle azat edildiğinde insanların ona en yakını efendisi olduğu gibi vakfa da en yakın kişi, kurucusu olmaktadır. Fukaraya ya da mescide tahsis edilen ve mütevellinin belirlenmediği vakıflarda velâyet hakkının hâkime ait olduğu benimsenmiştir.<sup>28</sup>

Vakıf kurucuların mütevelliyi belirleme hakkı vakfın kurulma anıyla sınırlı tutulmaktadır. İmam-ı Muhammed'e göre kurucuların mütevelliyi tayin yetkisi yoktur. Ancak vakıf kurma esnasında kurucuların tayin hakkını şart koşmaları halinde vakfa mütevelliyi atayabilmeleri mümkündür. İmam-ı Muhammed'e göre mütevelli yoksulun vekili sayıldığından kurucular tarafından azledilememektedir. Ebû Yûsuf'a göre Mütevelli vâkıfın vekili olduğundan kurucusu tarafından azledilebilmektedir. İmam-ı Muhammed'e göre Mütevelli fukaranın vekili sayıldığından kurucular tarafından azledilememektedir. Vakfa ihanetin gerçekleşmesi durumunda hâkimin velayet şartlarına bakmaksızın Mütevelliyi azletme yetkisi bulunmaktadır. Dolayısıyla hâkimin Mütevelliyi tayin yetkisinin; kurucuların mütevelliyi tayin etmemesi, Mütevellinin vefatı ya da hıyaneti zahir olan Mütevellinin azledilmesi durumunda olduğu anlaşılmaktadır.<sup>29</sup>

Vakıf hukukunda Mütevellide aranan şartların ehliyet ve yönetim kabiliyeti olmak üzere iki kısımda ele alınmaktadır. Ehliyet şartları Mütevellinin akıl ve baliğ olmasıdır. Vakfın yönetimi hukuki ve siyasi bir sorumluluk olduğundan vakıflarla ilgili görevlerde bu iki şarta ilave olarak atanacak kişilerin ilgili görevin gerektirdiği emanet ve idare kabiliyetine sahip olması da şart koşulmuştur. Bu bağlamda mütevellinin vakfın idaresi ile ilgili gerekli kuralları ve yönetmelikleri bilmesi zorunludur. Fetva mecmualarından Osmanlı dönemi vakıf uygulamalarında mütevellî tayininde onun emin ve istikamet sahibi kişilerden seçilmesine özen gösterildiği anlaşılmaktadır. Kurucuların vakfın yönetimini evlatları arasından *ekber* ve *erşed* olanına verilmesini şart koştukları görülmektedir. "Erşed", vakıf malının helal yolda harcanması, haram ve israfı neden olacak bir harcamada bulunulmaması gerektiği bilgisine sahip olan kişi olarak tanımlanmaktadır.<sup>30</sup>

### 3. Mütevellî'nin Tasarrufları

Mütevellinin ehliyet ve siyasi liyakatın yanı sıra vakıf malında tasarrufta bulunacak yetkili kişi olması açısından vakfın mülkiyetinde ve gelirlerinde tasarruflarla ilgili hükümleri bilmesinin gerekmektedir. Bu hükümler velayette aranan şartların hukuki tarafını oluşturarak Mütevellinin yetime ve beytümâlâe ait mallarla ilgili fihhi ilkeleri bilmesini zorunlu kılmaktadır. Yoksullar, cihet-i berr ve hayır kapsamında görülen alanlar beytümâlîn harcama kalemleri arasında sayıldığından bu

<sup>28</sup> Sadaka-i câriye, menfaat veren ilim, hayırlı evlat, ağaç, (faydalanılan) ekin ve ribat olmak üzere bu altı kısım sadakada mülkiyet hakkının vâkıftan kesilmesi, sadakanın sevabının kıyamete kadar devam etmesine mani değildir. Sevap noktasında kısmi bir mülkiyet bağının bulunmasının doktrinde tevliyet gibi bazı hükümlere etkisi de olmaktadır. Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 490; Burhânu's-Şeri'a, *el-Muḥiṭ*, 6/134; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.198, 200; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.190, 194-195; Dürrizzâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr. 169; Şiddîkî, *Delilü'l-fâlihîn*, 2/147; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/605; Colin Imber, *Şeriat İle Kanun Arasında Ebussuûd Efendi, Osmanlı'da İslamî Hukuk*, Çev. Mürteza Bedir, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 224.

<sup>29</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/170, 171, 174 185, 216; Burhânu's-Şeri'a, *el-Muḥiṭ*, 6/124, 134; *el-Esbâh ve'n-nezâir*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 164, 166; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/329, 371, 372, 388-391; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.211; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.236, 247; Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 455, Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 157, 170, 259.

<sup>30</sup> Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.198; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.229, 235, 236, 237; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 158-162, 165, 199-201; Ömer Hilmi, *Aḥkâm-ı evkâf*, 145-146.

alanlara tahsis edilen vakıflar, beytümâlle ilgili benzer hükümlere tabi olmuştur. Her iki kısımda harcama, mülkte azaltma meydana getireceğinden vakıflara mütevellî tayininde bu hükümleri bilen kişilerin atanmasına özen gösterilmiştir.<sup>31</sup>

Mütevellinin tasarrufları vakfiyelerle düzenlenmektedir. Vakfiye (vakıf-name), vakfın teşekkülü ve işleyişine dair vakıf kurucularının düzenlediği, hâkimin kararıyla bağlayıcı olan hüküm ve kaideler bütünüdür ifade eden vesikadır. Vakfiyeler vakıf müessesesinin en önemli kaynağını oluşturmaktadır. Köprülü'nün deyimıyla vakfiyeler, vakfın hülasası olup, bir anlamda vakıfları zıyan olmaktan kurtaran belgelerdir. Vakıf kuracak kişi sarîh ifadelerle gelirlerde nasıl bir tasarrufun yapılacağını beyan ederek vakfiyeyi mütevellîye teslim etmektedir. Vakfın yönetimi, vakıftan kimlerin ya da hangi cihetlerin ne ölçüde faydalanacağı, imaret, ücretler, vakfın maslahatı ile ilgili hususlar vakfiyede açıklanarak tasarruf sorumluluğunun mütevellîye havale edildiği belirtilir. Vakfiyede gelir fazlasının ya da vakıftan müstağni kalındığı durumlarda gelirin ya da 'aynın fukaraya harcanacağını belirtmesi de gerekmektedir.<sup>32</sup>

Mütevellinin tasarruflarıyla ilgili ölçütlerin temeli onun vasî ve vekil kapsamında görülmesine dayanmaktadır. Mütevellinin vâkıfın vekili vakfın da vasîsi olması, vakfiye şartlarına uymasını ve vakfın maslahatını gözetmesini zorunlu kılmaktadır. Harcamalarda mütevellinin *yed-i emîn* sayılması, korumacı bir yaklaşım sergilemeyi, yetki alanının aşılmasını ve tazminle neticelenecek bir tasarrufta bulunmamasını gerektirmektedir. Doktrinde emanet şartlarına riayetsizlik vakfa hıyanet sayılmakta ve Mütevellinin 'azlını gerektirmektedir. Fetva mecmualarından tespit edilen ve vakıf hukuku zemininde emanetin ihlali kapsamında sayılan işlemler şunlardır:

- 1) Vakıf harcamalarında vakfiye ya da teberru şartlarına riayet etmemek.
- 2) Şer'î ölçütlere uymayan tasarruflarda bulunmak.
- 3) Vakfın imaretinden, tamirinden kaçınmak.
- 4) Vakfın tamamını ya da bir kısmını kendi nâmına ya da başkası adına satmak veya mülkiyete geçirmek.
- 5) Harcama kalemleri ayrı olarak belirlenen gelirleri birbirine karıştırmak.
- 6) Vakıf malını zaruret olmaksızın ve te'ammüden ecr-i misilden düşük kiraya vermek.
- 7) Vakıfta mülkiyet iddiasında bulunmak.
- 8) Vakıf işlemlerinde Mütevellinin fıska ve sefaheti sabit olması ya da ihmal ve tembellikte bulunması.
- 9) Vakıf ve mülkleriyle ilgili şer'an caiz olmayan bir tasarrufa engel olunmamasından kaynaklı vakfın ya da vakıf mülkünün telef olmasına sebep olmak.
- 10) Vakfın gelirinden kendi namına bir şey satın almak.
- 11) Vakfı rehne konu etmek...<sup>33</sup>

Emaneti ihlal eden bu sebepler tevliyyetten 'azil ile sonuçlanmaktadır. Emanet kabilinden olan tasarruflarda Elmalılı'nın deyimıyla yöneticilerin öncelikle "*Hiss-i İslâmî ile mütehassis*" olmaları gerekmektedir.<sup>34</sup> İslami hassasiyete sahip yöneticiler vakfa ait mallarda şer'î ölçütlere riayet ederek ihmalin ve vakıf malında bir azalmanın oluşmamasına özen gösterirler. Fetva mecmualarından

<sup>31</sup> Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 166, 177, 209; Hamdi Döndüren, *İslam Hukukuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*, (İstanbul, Kampanya Kitapları Yay., 2016), 56.

<sup>32</sup> İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/559; Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyeye fi mezhebi'l-İmâm el-'azam Ebî Hanîfe*, (Bulak, Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, ty.), 2/460; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.191; Dürrizâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.192; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 99; Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 4/287; M. Fuad Köprülü, *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*, (Ankara, Akçağ Yayınları, 2005), 265; Yediıldız, *Vakıf Müessesesi*, 4; Döndüren, *Vakıf Meseleleri*, 42: Günay , "Vakıf", 42/478.

<sup>33</sup> Burhânu's-Şer'i'a, *el-Muhtâr*, 6/134, 149; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 134, 164; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/391-392, 395, 401; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.213; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.235; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 100-102, 199, Bilmen, *Hukuku İslamiyye*, 5/88-91.

<sup>34</sup> Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 48.

mütevellinin özen yükümlülüğünün bulunduğu alanın sadece vakfın gelirleri olmadığı görülmektedir. Vakıf binası, vakıf akarâtından elde edilen gelirler ve vakfa yapılan teberrularda mütevellinin şartlara riayet ve özen yükümlülüğü bulunmaktadır. Özellikle vakfın geliri ile vakfa yapılan bağışların benzer fıkhi hükümlere tabi olmasından hareketle bu araştırmada mütevellinin tasarruflarının üç kısımda değerlendirilmesi gerektiği kanaatine ulaşılmıştır. Bunlar; vakfın mülkiyetine yönelik tasarruflar, vakfın gelirleri üzerindeki tasarruflar ve vakfa yapılan teberrularda dair tasarruflar olmak üzere üç kısımdır.

### 3.1. Mütevellî'nin Vakfın Mülkiyetine Yönelik Tasarrufları

Hanefî vakıf doktrininde Ebû Hanîfe'ye ve İmam Mâlik'e (öl. 179/795) göre vakfın mülkiyeti vakıf kurucusunda kalmakta sadece menfaatin tasadduku söz konusu olmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre hâkime tescil edilmeyen ya da vasiyete konu olmayan bir vakıf işlemi "âriyet" kapsamında sayıldığından kurucuların vakıftan rucu hakkı bulunmaktadır. Malikî'lere göre ise vakıf, vâkıfın mülkiyetinde kalsa da mülkiyeti üzerinde bey', hibe ve miras gibi tasarruflar söz konusu olmamaktadır. İmameyn'e ve İmam Şâfi'ye (öl. 204/820) göre vakıf, vâkıfın mülkiyetinden çıkıp hükmen Allah'ın (c.c) mülkünde olmaktadır. Vakfın Allah'ın mülkü hükmünde olması, vakıf kurucusunun vakıf üzerinde bey', rehin ve başkası temlik gibi tasarruflarda bulunamamasını gerektirmektedir.<sup>35</sup> Vakfın tanımında kurumun menfaatinin ibâdullâha ait olduğunun vurgusu lehtarların vakfın 'aynı üzerinde değil menfaati üzerinde haklarının olduğunu göstermektedir. Fıkhi mezhepler içerisinde sadece Hanbelîler'e göre vakıf mevkûfun aleyh olanların zimmetine geçmektedir. Hanefîlere ve diğerlerine göre ise mülkullâh hükmünde mahbûs olması vakfın başka mülkiyete intikal etmemesi demektir.<sup>36</sup>

Vakfın insanlar tarafından temlik edilebilirliğin mümkün olmaması özel ya da genel velâyet sahibi kişilerin vakıf üzerindeki tasarruflarının dini ilkelere ve maslahata muvafık olduğu sürece geçerli olmasını gerektirmektedir. Bey', hibe, rehin vb. gibi tasarruflara vakfın konu olmaması mütevellinin vakfın mülkiyeti üzerinde tasarruflarını sınırlandırmaktadır. Doktrinde Mütevellinin sadece vakfın icâresi meselesinde zımnem mâliki konumunda olduğu bu durumun da velâyet akdinden kaynaklandığı görülmektedir. Vakıf mülkünün icareye verilmesi halinde Mütevellinin vefatıyla kıyâsen icare akdinin iptali gerekse de vakıftan istifade eden yoksullar düşünülerek istihsanen icare akdi devam etmektedir. Zira fukaraya nispetle Mütevellinin vefatı vekilin vefatı sayılmaktadır.<sup>37</sup>

Mütevellinin ve hâkimin vakfın mülkiyeti üzerinde vâsi olmalarının pratikte bazı hükümlere etkisi olmaktadır. Vakfın istibdâli, vakıf muhasebesinin denetlenmesi, geçmiş muhasebe kayıtlarının kontrolü, vakıf adına borçlanma izni, vakfa yapılan harcamaların sonradan vakıf malından ödettirilmesi, vakfın bir yaldan uzun süreli kiralınması ve tevliyetten 'azil gibi konular sadece umumi velayet sahibi olan hâkimin yetkisi dâhilinde olan konulardır. Doktrinde vakfın icare ve tamirinde umumi ve hususi velâyet sahibi olan kişilerin müsavi olduğu görülmektedir. Vakıf mülkü sorumluların elinde emanet olduğundan vakıfla ilgili davalarda da vasî, mütevellî ve kayyimin müsavi olduğu benimsenmiştir. Mütevellî vasî konumunda olduğundan vakıfla ilgili davalar "*Yetim için en hayırlı olan*" ilkesine göre sonuçlanmıştır.<sup>38</sup> Vakfın işleyemez hale geldiğinde istibdali vb. sayılan

<sup>35</sup> Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.181; Dürrizâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.206, 215; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 70; Ebû Zehre, *el-Muhâdârât*, 89-94; Yedişildiz, *Vakıf Müessesesi*, 8.

<sup>36</sup> "Bir kişi kardeşinin oğluna ev vakfete mezhepte zâhir olan görüşe göre ev onun mülkiyetine geçer." Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Kudâme (öl. 620/1223), *el-Muğni*, (Riyad, Dâru Alemi'l-Kutub, 1986), 8/239; Mevşilî, *el-İhtiyâr*, 3/41; Bedreddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-'Aynî (öl. 855/1451), *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şâhihu'l-Buhârî*, (Kahire, Dâru'l-Fikir, ty.), 14/24; Zehre, *el-Muhâdârât fi'l-vakf*, 91.

<sup>37</sup> Burhânu's-Şerî'a, *el-Muhtâ*, 6/140.

<sup>38</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/173, 174, 177, 183, 191; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 5/345, 367, 371, 379; İbn Nüceym, *el-Esbâh ve'n-nezâir*, 106, 107; Molla Hüsrev, *Dürrer*, 2/138; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr. 213, 215, 227, 236; Feyzullah

işlemlerde yetkinin sadece hâkime ait olması, mütevellinin vakıf mülkiyeti üzerinde tasarruflarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Hâkimin yetki alanına giren konularda Mütevellinin söz sahibi olamaması bir yönüyle de vakıflara ait işlemlerde her memurun diğerine nispetle yabancı konumunda olduğunu göstermektedir.<sup>39</sup>

Vakfın doğrudan mülkiyetine yönelik sınırlandırıcı tasarrufların temeli vakfın te'bîdi şartına dayanmaktadır. Vakfın ebediliği ile kasıt, te'bîdi hakiki /ebediyyeti muhakka olmayıp ınkita' ihtimalinin kesin olmaması demektir. Ebedilik ise vakfa, mülkiyeti değiştirecek bey', rehin ya da başkasının mülkiyetine girmemek gibi "haram" vasfını kazandırmaktadır. Bu durum vakfın mülkiyeti noktasında hâkimin izni dâhilinde mütevellinin vakfın te'bidini sağlayan tasarruflarının cevazına, vakfın te'bidine hâlel getiren tasarruflarının ise butlanına hükmedilmesinin gerektiği şeklinde bir değerlendirme yapmamıza imkân tanımaktadır. Vakfın bu tür tasarruflara kapalı olması aynı zamanda durmak ve durdurmak gibi etimolojik anlamlarıyla ilişkisini de göstermektedir.<sup>40</sup>

### 3.2. Mütevellî'nin Vakfın Gelirleri Üzerindeki Tasarrufları

Vakıf kurucularının vakfa yönelik şartları bağlayıcılık ve delalet açısından nass gibi kabul edildiğinden Mütevellinin mali tasarruflarında bu şartlara göre hareket etmesi vaciptir. Vakıf kurucularının kurbet ya da dinen sakıncalı olmayan mübah amaçlara gelirleri sarf etme hakkı bulunmaktadır. Bundan dolayı vakıf kurucularının dinin kurallarına muhalif olmayan şartları muteber olup belirli bir cihete vakfın gelirlerini tahsis edebilmektedir. Mütevellinin bu şartları iptal etmek ya da şartlara muhalif davranmak gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Vakıf kurma esnasında vâkıf, şartların değişimiyle ilgili tasarrufların kendisinde olmasını şart koşması durumunda vakfın gelirini sonradan başka bir yere tahsis edebildiği gibi vakfiye şartlarını da değiştirebilir. Vakfiyenin teşekkülü esnasında vâkıf, bu şartları belirtmemesi durumunda vakfiye şartlarını değiştirememektedir. Ancak kurucuların vakfiye şartlarına zıt bir muameleyi reddetme yetkisi bulunmaktadır. Vakfiye şartlarına riayet sonucu oluşabilecek bir aksilik, kasıt, kusur ve teaddî olmadığı sürece tazmini gerektirmemektedir. Mütevellinin vakfiye şartlarına uymaması ya da daha ağır şartları koymak gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Vakfiye şartlarına riayetsizlik sonucu oluşan maddi zarar tazminle sonuçlanmaktadır.<sup>41</sup>

Vakıf kurucularının vakfiye şartlarını/lehtarları belirleme yetkisi "*Şart-ı vâkıf, nass-ı şâri' gibidir.*" külli kuralıyla ifade edilmektedir. Vakıfta teslimin şart koşulmasının yanı sıra cihetleri /meşrûnun lehi belirleme özgürlüğünün de tanınması kısmi bir çelişkinin olduğunu hissettirmektedir. Vakıf hukukunda bu çelişkinin iki türlü izah edildiği görülmektedir. Birinci izah Debûsî (öl. 430/1039) tarafın yapılmaktadır. Debûsî, zekât ve kurban gibi zorunlu sadakaların sarf edildiği yerlerin Allâh (c.c) tarafından belirlenmesini ve kulların insiyatifine bırakılmamasını delil göstermektedir. Ona göre hukukullah kapsamında ve kurbet niyetiyle yapılmasına rağmen nafiye sadakalarda herhangi bir cihetin Allah (c.c) tarafından belirlenmemesi bir anlamda sadakada cihetin kullara bırakıldığına delalet etmektedir. Bu durum teberru amaçlı sadakalarda kişinin 'itâ ya da

Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.222, 227; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.236, 237; Dürrizâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.207,Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 171, 199.

<sup>39</sup> Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 199.

<sup>40</sup> Burhânu's-Şeri'a, *el-Muhtâf*, 6/107; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.289; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 72, 123, 307; Ebû Zehre, *Muhtâfât*, 48.

<sup>41</sup> Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 455, 483, 488, 489; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/191; Burhânu's-Şeri'a, *el-Muhtâf*, 6/124, 216; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/44; İbn Nüceym, *el-Eşbâh*, 108, 163; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/359, 377; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, vr.195, 198, 224, 229; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.195, 197, 199, 200, 203, 211, 213, 214, 216, 217, 228;Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.221, 226, 235, 252; Dürrizâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.176, 177, 182, 187; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/559, 621; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 97, 125; İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye*, 237; Günay, "Vakıf", 42/478.

hirmân yetkisinin bulunduğunu göstermektedir.<sup>42</sup> İkinci izah ise fukahânın genel yaklaşımı olup, vakıf işleminde akdin konusunu vakfın menfaatinin oluşturmasıdır. Vakfın 'aynının Allah'ın mülkünde, menfaatinin ise kullara ya da kamuya ait olması kişilerin ya da kamunun istifadesinin sadece menfaatlara tahakkuk etmesi demektir. Menfaat kapsamında olan haklar ise doktrinde takyide imkân tanımaktadır. Vakıf kurucularına kamuya ya da belirli kişilere yönelik vakıftan tahsisât yapabilme imkânının tanınması bir anlamda sadakaya teşvik amacından dolayıdır.<sup>43</sup>

Mütevellinin vakfa ait gelirlerde mali tasarrufta bulunabilmesi öncelikle gelirin hangi cihete vakfedildiğine bağlıdır. Vakfın sadece binası veya imareti için vakfedilen bir gelir başka bir alana sarf edilememektedir. Mütevelliyeye vakfın maslahatına harcamaya dair geniş bir yetki verilmesi halinde mütevellinin maslahat kapsamına giren bir yere harcaması caiz olmaktadır. Vakfın şartlarının bilinmediği durumda ise eski uygulamalara ya da örf'e göre amel olunmaktadır. Vakıf hukukunda maslahat ifadesi hem binayı hem de imareti ifade eden ortak bir kavramdır. Vakfın maslahatını gerçekleştirmek başka bir vakfa infakı zaruri kılması durumunda diğer vakfın giderine harcamak caiz olmaktadır. Nehir ya da derenin diğer tarafında bulan bir ribâttan insanların istifadesi öncelikle köprü yapımını ya da tamirini zorunlu kılıyorsa bu durumda sadece maslahata şart koşulan gelirden köprüye harcanabilmektedir.<sup>44</sup>

Fıkıh ve fetva eserlerinde maslahat ifadesinin imâret, görevlilerin ücretleri ve vakfın zaruri demirbaşlarını ifade eden bir kavram olduğu ve bu alanları kapsadığı belirtilmektedir. Vakıf kurucuları tarafından belirlenen bu işlemlerde fazilet sıralaması vakfın acil ihtiyacına göre değişebilmektedir. Mütevelliyeye maslahata harcanmaya dair teslim edilen gelirler ilgili alanlara kadr-ı ma'rûf/kifâyet ölçüsünde harcanır. Ma'rûf miktar ise vakfın imareti bağlamında harcanması gereken zaruri miktarı ifade etmektedir ki bunun sınırı örf'e göre tayin edilir. Elmalılı kifâyet miktarını aşan bir harcamayı "*Vakfın hâcetine masrûf olmayan miktar*" şeklinde tanımlayarak kadr-ı ma'rûf miktarın vakıflar açısından sınırı belirtmiş olmaktadır.<sup>45</sup> Bu miktar vakıf kurucusu tarafından belirlenmediği zaman tayin yetkisi mütevelliyeye havale edilmiş demektir. İmaret ve maslahat ifadeleri öncelikle bina yapımını ifade etmekle beraber tezyîn ve nakş kabilinden sayılan işlemlerin ittifakla ma'rûf sayılmadığı, bu alanlara ya da şart koşulan cihetlere kadr-ı ma'rûftan, fahiş bir fazlayla harcamanın tazminle sonuçlandığı görülmektedir.<sup>46</sup>

Vakıf hukukunda tazmine konu olduğu ve tezyîn kapsamında sayıldığı tespit edilen işlemlerin bir kısmının kısmen dönemin örfünü yansıttığı ifade edilebilir. Ancak mescit vakfı merkezde olmak üzere vakıfların herhangi bir mekânına, orada namaz kılmayı mekruh kılacak harcamaların fetva mecmualarında ittifakla tezyîn kapsamına alındığı ve tazminle sonuçlandığı görülmektedir. Bu işlemler; kireçleme, boyama, altın suyu ile işleme gibi harcamalardır. Bu işlemler ilgili mekânda kılınan namazın mekruh olmasına neden olduğu gibi tezyînât türü bir harcama olduğundan vakıf malının yok olmasına da sebep olmaktadır. Vakfın imaretine ya da doğrudan binasına vakfedilen, vasiyet edilen ya da teberru edilen nesnelere, tezyîn amacıyla kullanılamamaktadır. Kurucular, vakfiyede imareti belirtmese dahi Mütevellî öncelikle imarete harcamakla başlar. Vakıf binasının devamı sağlayacak işlemler zaruret mesabesinde olduğundan *iktizâen* şart koşulmuş ve söylenmiş sayılmaktadır. İmaret vakfın asıl maslahatı olan binayı ifade etmektedir. Mecmualarda bir vakfın

<sup>42</sup> Salim Özer, *Debbûsî'nin el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-furû' Adli Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 689.

<sup>43</sup> Ebû Zehre, *el-Muḥâḍarât*, 130; Çilingir, *Vakıfta Amaç*, 69-71.

<sup>44</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/162, 173; Burhânü's-Şeri'a, *el-Muḥîṭ*, 6/211, 214; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, 2/461.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Aḥkâmü'l-evkâf*, 304.

<sup>46</sup> Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 450; Burhânü's-Şeri'a, *el-Muḥîṭ*, 6/211; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râiḳ*, 5/358; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.245, 256; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.213.

imareti ile vakfın maslahatının aynı şeyleri ifade etmediği görülmektedir. Vakıf bahçesine duvar örme vakıf açısından maslahat iken imâret kapsamına girmemektedir.<sup>47</sup>

Fıkıh ve Fetva türü eserlerde vakıf kurucularının şartlarının bağlayıcı olduğu ve bu şartlara uymamanın tazminle sonuçlandığı mükerreren dile getirilmektedir. Özellikle mum, kandil, halı, hasır ve abdest suyu giderlerini karşılamak için yapılan mütevazı' vakıflarda da şartların bağlayıcı olduğunun defalarca vurgulanmasının düşündürücü olduğu kanaatindeyiz. Vâkıfın şartının bağlayıcılığı noktasında fukahâ açısından büyük ölçekli vakıflar ile (Süleymaniye vakfı gibi) mum giderini karşılamak için kurulan mütevazı' bir vakıf arasında hiçbir farkın olmadığı görülmektedir. Doktrinde mescidin kandil yağına harcanmak üzere vakfedilen bir mülkün mescidin başka bir giderinde harcanması, vâkıfın şart koşmadığı bir şeyin satın alınması, vakıf gelirlerinin bir birine karıştırılması, kurucuların şartına muhalif olan bir hizmet ihdası ve ücret tayini gibi durumlar vakıf şartlarına muhalif olduğundan tazmin sebebi olduğu görülmektedir.<sup>48</sup>

### 3. 3. Müteveli'nin Vakfa Yapılan Bağışlar Üzerindeki Tasarrufları

Vakıflara yapılan teberruların; kabz, teberru şartlarına riayetin vücubiyyeti, maslahata harcanmasının gerektiği ve kadr-ı ma'rûfu aşamama gibi konularda vakıf gelirleriyle aynı hükümlere tabidir. Mum ya da kandil yağı gibi 'aynı tüketilmek üzere bağışlanan bir nesnenin vakıf kabul edilmemesi, tasarruf açısından vakfın geliriyle aynı ölçütlere tabi olmamasını gerektirmemektedir. Mecmualarda vakfın gelirleriyle vakfa sonradan bağışlanan gelirler tasarruf açısından aynı değerlendirildiği görülmektedir. Vakıflara yapılan teberrular, şartlı ve şartsız teberru olmak üzere iki kısımda değerlendirilmektedir. Şartlı bağışlarda bağışçının (müteberri'/dâfi') şartları muteber görülmekte ve şarta aykırı davranma durumunda ilgili kişiye nesnenin ya da bedelinin mütevellinin kişisel mülkünden tazmin etmesinin vacib olduğu belirtilmektedir.<sup>49</sup>

Vakfın giderlerinde harcanmak üzere bir kişi kendi malından vakfa infak ve teberruda bulunması durumunda ilgili miktarın Müteveli tarafından kabzedilmesiyle birlikte teberrudan rucu imkânı kalmamaktadır. Mescidin maslahatına, imaretine ya da nafakasına harcanmak üzere para tasadduku caiz olduğu gibi bu işlem Mütevellinin kabzıyla ile tamamlanmaktadır. Müteveli, bu bağışlarda şartlara uygun ve kadr-ı ma'rûf ölçüsünde tasarrufta bulunduğu sürece tazminle yükümlü tutulmamaktadır.<sup>50</sup> Örnek olarak bina yapımında harcanmak üzere müteveliye teslim edilen bağışların başka bir alana harcanmasının bir tazmin sebebi olduğu görülmektedir. Ancak maslahata sarf edilmek ya da bina yapımından arta kalan kısımda müteveliye geniş bir yetkinin verilmesi durumunda bu harcamalar vakfın maslahatı çerçevesinde olduğu sürece tazminle sonuçlanmamaktadır.<sup>51</sup>

Vakıflara yapılan teberruların vakıf hükmünde sayılmamasının pratikte bazı hükümlere etkisinin olduğu da görülmektedir. Fetva mecmualarında vakıflara yapılan bağışların, vakfın zorunlu demirbaşı sayılmaması ya da kullanılamaz hale gelme durumu gibi iki açıdan ele alındığı görülmektedir. Doktrinde mescide bağışlanan halı vb. eşyaların kullanılamaz hale gelmesi durumunda bağışçıya geri döneceği meselesi vakıfla aynı hükme tabi olmaktadır. Kullanılamaz hale

<sup>47</sup> Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 467, 495; Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/166, 167, 168, 176, 194; Molla Hüsrev, *Dürer*, 2/137; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/348, 349, 418, 427; Burhânu's-Şerî'a, *el-Muḥîṭ*, 6/136, 140, 213; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/43; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr.245; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, 2/461-462.

<sup>48</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/166, 191; Burhânu's-Şerî'a, *el-Muḥîṭ*, 6/212, 214; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 107, 170; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/319, 359, 360, 362, 379, 419; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/310; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 213.

<sup>49</sup> İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/360, 362; Elmalılı, *Aḥkâm-ı evkâf*, 213; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/310.

<sup>50</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/166; Dürriyâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.192; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, 2/460.

<sup>51</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/167-168, 175; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/420; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindiyeye*, 2/420-423, 464.



gelen nesnelere satılıp vakfa/mescide infak edilmesi gerektiği görüşü benimsenmiştir.<sup>52</sup> Diğer hükümde ise kısmen dönemin örfünün fıkhî kurala etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Mescide bağışlanan bir kandilin mescidin zarurî eşyası sayılmamasından hareketle, bağıştan rucu imkânın olduğu ancak halî bağışından rucu imkânının bulunmadığının vurgulanmasıdır. Ancak ilgili fetvalarda “kişinin mescide kandil asması” ifadesi bir anlamda mütevellisi olmayan mescit şeklinde anlaşılmaya da müsaittir. Zira bu durumda teslim ve kabzın gerçekleşmemiş olması bağışçıya rucu imkânı tanımaktadır. Ancak rucu hakkı tanınan nesnenin demirbaş olmaması gerektiği sonucu da çıkmaktadır. Vakıfların her türlü kullanılamaz hale gelen eşyalarında hâkimin iznine bağlı olarak tasarruf edilmesi gerektiği gibi bu eşyaların da hâkimin izni dâhilinde satılmasının daha uygun olacağı belirtilmektedir.<sup>53</sup>

Literatürde mevcut vakıfların ihtiyaçları için teberruda bulunulduğu gibi topluluk tarafından doğrudan mescit ve medrese inşası için de teberruların yapıldığı da görülmektedir. Vakfedilmek amacıyla teberrularla inşa edilen bir mescidin ya da medresenin vakıf sayılmasında ihtilaf olmamaktadır. Zira vakıfta aranan kurbet, niyet ve kullanılan lafızlarla ilgili şartlar gerçekleşmiş olmaktadır. Doktrinde vakıf inşa etmek için para toplanmasına aracılık eden kişinin *vekil* statüsünde olduğu görülmektedir. Bu kişinin toplanan para açısından borca vekil kabul edildiğinden parayı yerine ulaştırması gerekmektedir. Sadece bina inşası için toplanan paranın başka bir yerde kullanımı caiz olmamaktadır. Toplanan paradan karz olarak kendi ihtiyacına harcaması ve sonradan şahsi mülkünden yerine koyması durumunda kıyâsen ikinci verdiği para şahsi mülkünden bir teberru sayıldığı dolayısıyla da borcunun sâkit olmadığı ve davaya konu olabileceği belirtilmektedir. Ancak mezhep içinde bu işlemlerin hukûkullâh kapsamında olmasından ötürü borcun tamamının ödenmesi halinde istihsânen uhrevî sorumluluktan kurtulacağı görüşünü benimseyenler de olmaktadır.<sup>54</sup>

Vakfa yapılan teberrularda müteberî’ın şartlarının müteber olduğu ve şartın dışında temlik ya da başka alana infak kabilinden olan tasarrufların caiz ve meşru’ olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak vakfın her iki çeşit gelirinden temlike konu olmayan yemek, su, şerbet, çorba vs. silâ kabilinden tasarrufların caiz olup olmadığı sorusu akla gelmektedir. Şu fetva konuya ışık tutması açısından önemlidir: “*Bir topluluk köprüünün imâreti için para toplasalar ve bu paranın bir kısmından çalışan işçilere yemek almaları durumunda işçilerin, orada bulunan kişileri yemeğe davet etmeleri caiz midir? el-cevâb; Mühendis gibi işçileri yönlendiren kişilerin davet etmeleri caizdir. Zira bunlar işçi mesabesinde. Nâzırın yemesi ise istihsânen caizdir. Bunların dışındakilerin ise yemesi mülkte bir noxsana yol açacağından caiz değildir.*”<sup>55</sup>

Semerkandî (öl. 373/983), yemeğe icâbet meselesini mescit yapımı için toplanan para, ahşap veya taş meselesine kıyas etmektedir. Mütevellîye sadece mescit yapımında kullanılmak üzere teslim edilen nesnelere arta kalan kısmında Mütevellî tasarruf yetkisinin olmadığı gibi bu meselede de yemeğe davet dolayısıyla icâbetin caiz olmayacağını ifade etmektedir. Ancak ahşabın fazla kalan kısmı hususunda mütevellîye maslahat açısından geniş bir yetki verilmesi halinde fazla ahşabın satılması ve mescide infakı caiz olduğu gibi bu meselede de yemeğe davet ve davete icabet caiz

<sup>52</sup> Harap olan bir vakfa ait halî, kilim ve kandil gibi menkul malların mütevellî aynı amaca yönelik vakıflara naklettirmesi ya da vakıf adına satıp vakfın maslahatına harcaması ilkesi benimsenmiştir. Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/168.

<sup>53</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/190; Burhânü’s-Şerî’a, *el-Muhîr*, 6/210, el-Merdâvî, *el-İnsâf*, 7/12; Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, 2/458; İbn Âbidîn, *Minhâtu’l-ĥâlik ale’l-Bahrî’r-râik*, (metinle beraber), 5/421.

<sup>54</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/175; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/420; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.207; el-Merdâvî, *el-İnsâf*, 7/6; George Makdisi, *İslâm’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul, Klasik Yayınları, 2015), 258.

<sup>55</sup> Bu fetva en-Nevâzil ve el-Muhîr’te “İşçilerin hazır bulunan kişileri yemeğe davet etmeleri caiz midir?” şeklinde geçen el-Bahr’da “İşçiler için hazırlanan taamdan yemek caiz midir?” şeklinde geçmektedir. Fetvanın orijinalliği açısından ilk rivayet doğru olsa da İbn Nüceym’in ifadesi yemeğe icabet edebilmenin cevazı açısından sonuç olarak ilk rivayete örtüşmektedir. Nitekim el-Muhîr’te icabet edebilme vurgusu bunu desteklemektedir. Demirci, *Ebü’l-Leys es-Semerkandî’nin “en-Nevâzil” İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 444-445; Burhânü’s-Şerî’a, *el-Muhîr*, 6/224; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 5/362.

olmaktadır. Hanefi vakıf hukukunda bu meselede Semerkandî'nin görüşü tercih edilmiştir.<sup>56</sup> Ayrıca fetvada mülkte noksanlığa sebebiyet ve fazla kalan kısımda müteberri'lerle istişare edilmesi gerektiği vurgusu da câlib-i dikkattir. Bu fetvanın İbn Nüceym'in aktardığı kısımda, bu kişilerin az olmaları durumunda mülkte tenkisâ yol açmayacağından icabetin caiz olduğunu belirtilmektedir. İbn Nüceym'in bu meseleyi *ğabn-ı yesîr* kabilinden saymış olması muhtemeldir. Zira mütevellinin *ğabn-ı fahiş* kapsamındaki fiilleri tazmini gerektirmektedir. *el-Muhîf*'te aktarılan kısımda ise toplanan paranın fazla kalan kısmında nasıl tasarruf edileceğiyle ilgili, paranın toplandığı kişilerle istişare imkânının olmaması durumunda Mütevellinin/kayyımın örfe göre hareket etmesi gerektiği belirtilmektedir. Dolayısıyla fazlalık kısmında tasarruf için öncelikle bir şartın bulunması aksi durumda ise mülkte azaltmaya yol açmayacak kadar az, *ğabn-ı yesîr* ve bu anlamda da örfün bulunması gerektiği anlaşılmaktadır.<sup>57</sup> Bağışlarla ilgili tasarrufların Hanefî vakıf hukukunda iki şekilde kurallaştığını belirtmek mümkündür. Vakıflara bağışlanan nesnelere ve arta kalan kısmıyla alakalı tasarruf öncelikle müteberri'/dâfi'in şartına göre şekillenmektedir. Bunun olmadığı durumda ise örfe ve maslahata göre hareket edilmesidir.<sup>58</sup>

Vakfın maslahatı kabilinden yapılan teberrularda müteberri'in şartlarının bağlayıcı olması konusu genel teberru akit teorisine etki ettiği görülmektedir. *'Ukûdu't-teberruât* teorisi bağlamında müteberra'un lehine faydasına yönelik olan şartlar, sahih ve bağlayıcı kabul edilmektedir. Bu tür şartlar ilgili akdi, teberru anlamından çıkarılan şartlar gibi değerlendirilmemektedir. Bir öğrenciyi eğitiminde harcaması, bir babaya oğluna infak etmesi, bir kişiye ilmi çalışmalarında kullanması veya bir kuruma maslahat-ı âmmede ya da belirli bir alanda harcaması şartıyla teberroda bulunmak bu kabildendir. Bundan dolayı söz konusu şartlar caiz ve ma'mulun bih kabul edilmiştir. Hibe özelinde bu durum "Hibe eden kişinin (vâhib) hibe edilene (mevhûbun leh), hibenin tamamlanması kendisine bağlı olan bir yükümlülük yüklemesi caizdir" şeklinde kurullaştığı görülmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla mevhûbun leh olan kişi ya da kurumların sırf faydasına olan ilmî giderlerde harcamak gibi şartların koşulması, faydanın sadece mevhûbun lehe yönelik olmasından dolayı caiz ve bağlayıcı kabul edilmektedir.<sup>60</sup>

Vakfa ait her türlü gelirler Mütevellinin elinde emanet (vedî'a) sayılmaktadır. Emanet edilen bir mal, müstevda'nın elinde ihaneti zahir olmadığı sürece teaddî, taksir olmaksızın helak olması halinde tazmin gerekmemektedir. Mütevellinin tasarrufu *yed-i emanet* kabilinden olduğundan vakfın fıkhi ilkelerine aykırı bir tasarruf tazminle sonuçlanmaktadır. Emanetlerde ise tazmin, teaddî ve taksîrin bulunması durumunda geçerlidir. Emanet sahibinin emanetinde istemeyeceği tasarruflar teaddî kapsamında sayılmaktadır. Taksîr ise emaneti korumaya gücü yettiği halde zafiyet gösterip zayi olmasına sebep olmaktır. Bir anlamda teaddî, emanet edilen kişinin bir kasten işlediği fiil, taksir ise cehalet ve zühûlden kaynaklı emanetin zayi olmasına engel olmamak ya da emaneti, zayi olacağı korumaya elverişsiz bir ortamda bırakmak demektir.<sup>61</sup>

Vakıflara ait gelirlerin Müteveli yanında emanet sayılması doğal olarak mütevellinin bey' ve şirâyaya yetkisinin olmadığını göstermektedir. Mütevellinin bu gelirlerden vakıf adına alım-satım işlemleri vakfiyeye ya da hâkimimiz izniyle düzenlenmektedir. Vakfiyede gelir fazlasıyla vakfa akâr alınmasının belirtilmesi halinde vakfa gelir getirecek mülk(müsteğallât) satın alınabilmektedir. Gelir

<sup>56</sup> Demirci, *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme*, 445.

<sup>57</sup> Burhânu's-Şerî'a, *el-Muhîf*, 6/224

<sup>58</sup> Heyet, *Fetâvâ-yı Hindîyye*, 2/459.

<sup>59</sup> Halid Simâhî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li' ukûdi't-teberru'ât*, (Cezayir, Tlemcen Üniversitesi, Hukuk ve Siyaset Fakültesi, Doktora Tezi, 2013), 22.

<sup>60</sup> Abdurrezzâk Ahmed es-Senhûrî (öl. 1971), *el-Vesîf fi şerhi'l- kânuni'l-medeni*, (Beyrut, Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1968), 5/13.

<sup>61</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/174-175, 194; Burhânu's-Şerî'a, *el-Muhîf*, 6/123; Mecelle, md.777-779; Ali Haydar Efendi (öl. 1935), *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, (Beyrut, Dâru Alemi'l-Kutub, 2003), 2/271; Elmalılı, *Ahkâm-ı evkâf*, 99, 155, 200.

fazlasından izne bağılı olarak alınan bu mülkler, mücerret bey' ile vakıf sayılmamaktadır. Dolayısıyla bey' ve şirâ yetkisi verilmeyen mütevellî sadece emanet ilkelerine uymak durumundadır.<sup>62</sup>

### Sonuç

Bu makalede vakıf hukukunda mütevellînin mali tasarrufları fıkıh ve fetva literatüründen hareketle araştırılmıştır. Mütevellînin tasarruflarıyla ilgili öne çıkan hususları şöyle sıralayabiliriz:

İslam toplumunda yetime, beytül mâle ve vakıflara ait mallarla ilgili tasarrufta hassas davranıldığından vakıf mallarının yönetimi ve tasarrufu konusu beytül mâl ve yetim maliyla benzer hükümlere tabi olduğu görülmüştür. Vakfın yöneticisi olarak Mütevellî, vasî ve vekil olduğundan vakıflara atanacak kimsenin emîn ve istikamet sahibi kişilerden olmasına ve bu tür malların yönetimine dair bilgisinin bulunmasına özen gösterilmiştir. Mecmualarda mütevellînin yetkisi emanet ilkeleriyle uyumlu olarak düzenlendiği, bu ilkelere ve vakfiye şartlarına aykırı davranışların tazminle sonuçlandığı görülmüştür. Vakıflara ait her türlü nesne emanet olduğundan bey', şirâ ve istibdal ile ilgili hususlar vakfiyelerle ya da hâkimin iznine bağılı olarak düzenlenmiştir.

Vakıfların gelirlerin ise üç kısımdan oluştuğu görülmektedir. Bunlar; vakfın kuruluşu esnasında tahsis edilen gelirler, sonradan tahsis edilen vakıflar ve teberrulardır. Fıkıh ve fetva eserlerinde vakfa tahsis edilen ya da bağışlanan gelirlerin tamamında mütevellînin emanet ilkelerine uymakla sorumlu tutulduğu görülmektedir. Mütevellînin gelirlerde tasarruf şekli ve sınırı vakfiye veya teberru şartlarına göre şekillenmektedir. Hanefî vakıf hukukunun temeli sadaka olduğundan mütevellînin tasarrufunun sadakayla uyumlu olması gerektiği benimsenmektedir. Bundan dolayı tezyîn, nakş kabilinden sayılan harcamalar ile şart koşulan cihetlere kadr-ı ma'rûftan fazla yapılan harcamaların ittifakla tazmin sebebi sayıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Vakıf hukukunda mali tasarrufa dair şartların bağlayıcılığı konusunda ilgili gelirin tahsis ya da teberru olarak oluşmasında bir farkın olmadığı tespit edilmiştir. Vakıf kurucularının şartları bağlayıcı olduğu gibi teberrularda da (varsa) müteberri'n şartı bağlayıcı olmaktadır. Her iki durumda şarta aykırı davranış mütevellîyi şahsi malından tazminle yükümlü kılmaktadır. Mecmualarda vakfa yapılan bağışlar şartlı ve şartsız olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Şartlı yapılan bağışlarda ilgili şart, vakıf kurucularının öne sürdükleri şartlar gibi bağlayıcı olmaktadır. Tasarruf konusunda mütevellîye geniş yetkinin verildiği ya da herhangi bir şartın zikredilmediği bağışlarda vakfın maslahatı kabilinden sayılan harcamalar tazmine konu olmamaktadır.

Verilen bilgilerden hareketle, Hanefîlerin vakıf hukukunu sadaka ve kurbet esaslı oluşturduğundan vakıf vb. hayır kurumlarının harcama kalemlerinin sadakayla münasip olması gerektiği sonucu çıkmaktadır. Vakıf kurucularının ya da bağışçıların belirtmemesi durumunda vakıflarda sıra türünden harcamalar caiz olmayıp tazmini gerektirmektedir. Bağışlarda öne sürülen şartlar, ilgili kurum ve kuruluşları bağlayıcı kıldığından ilgili şartlara riayet edilmesi fıkıh açısından bir zorunluluktur. Hayır kuruluşlarının ihtiyaçları da dikkate alındığında bağışların "maslahat" olarak kayıtlınlamasın kurum açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Maslahat kapsamındaki harcamaların kurumun devamını sağlayacak zaruri giderler olduğu da unutulmamalıdır.

<b>İntihal Taraması</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Plagiarism Detection</b>	
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and</i>

<sup>62</sup> Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân*, 3/165, 173, 191; Burhânü's-Şerî'a, *el-Muhtâf*, 6/143, 216; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6/574, 627; İbn Nüceym, *el-Baḥru'r-râik*, 5/346; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fevziyye*, vr.209-210; Yenişehirli, *Behcetü'l-fetâvâ*, vr. 217; Dürrizâde, *Neticetü'l-fetâvâ*, vr.191; Bilmen, *Hukuku İslâmiyye*, 4/298.

	<i>ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> MG (%50), ME (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> MG (%50), ME (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> MG (%60), ME (%40) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> MG (%50), ME (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> MG (%70), ME (%30)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Mehmet Gürbüz – Mehmet Erdem

## Kaynakça | References

- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-ḥükkâm şerḥu Mecelleti'l-aḥkâm*. Beyrut: Dâru Alemlî'l-Kutub, 2003.
- 'Aynî, Bedreddîn Ebî Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerḥi Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. Kahire: Dâru'l-Fikir, ty.
- Bedir, Mürteza. *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2012.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *et-Tehzîb fî fiḫhi'l-İmâm eş-Şâfi*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Belâzûrî, Ebu'l-Ḥâsen Ahmed b. Yahyâ b. Dâvud. *Futûḥu'l-büldân*, Beyrut: Müessesetü'l-Mearif, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûku İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhîyye Kamusu*. İstanbul: Sarmaşık Yayınları, ty.
- Buḥârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. Beyrut: Dâru İbn-i Keşîr, 2002.
- Burhâneddîn el-Buḥârî, (Burhânü's-Şerîa), Mahmûd b. Ahmed b. 'Abdil'azîz el-Buḥârî el-Mergînânî. *el-Muḥîṭu'l-Burhânî, fî'l-fiḫhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Ḥammâd. *eş-Şiḥâḥ tâcu'l-lüğa ve şîḥâḥu'l-'Arabîyye*. Beyrût: Dâru'l-İlim, 1979.
- Çatalcalı Ali Efendi. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 345, 371 vrk.
- Çilingir, Hamdi. *Vakıfta Amaç Hanefî Hukuku Çerçevesinde Bir Araştırma*. İstanbul: İktisat Yayınları, 2018.
- Demirci, Abdullah. *Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin "en-Nevâzil" İsimli Eseri: Tenkitli Neşir ve İnceleme (İcârât Bölümünden Eserin sonuna Kadar)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Dürrizâde, Mehmet Ârif Efendi. *Neticetü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 354, 323 vrk.

- Döndüren, Hamdi. *İslâm Hukûkuna Göre Günümüzde Vakıf Meseleleri*. İstanbul: Kampanya Kitapları Yayınları, 2016.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Muḥâḍarât fi'l-vaḳf*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1972.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-luġa*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1964.
- Ferâhîdî, el-Ḥalîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Feyzullah Efendi, Seyyid. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 347, 289 vrk.
- Günay, Hacı Mehmet. "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/475-479. İstanbul, TDV Yayınları, 2012.
- Halid Simâhî. *en-Nazariyyetü'l-âmmе li uḳûdi't-teberruât*. Cezayir: Tlemcen Üniversitesi, Hukuk ve Siyaset Fakültesi, Doktora Tezi, 2013.
- Ḥaşşâf, Ebû Bekr Ahmed b. Ömer eş-Şeybânî. *Aḥkâmu'l-evḳâf*, Mısır: Matbaatu Dîvânu Umûmi'l-Evḳâf, 1333.
- Hatemi, Hüseyin; Kalkan, Oğuztürk. *Kişiler Hukuku (Gerçek Kişiler-Tüzel Kişiler)*. İstanbul: Vedat Yayıncılık, 2014.
- Heyet. *el-Fetâva'l-Hindiyye fi mezhebi'l-İmâm el-'azam Ebî Ḥanîfe*. Bulak: Matbaatu'l-Kübra el-Emiriyye, ty.
- Hilâl, Ebû Bekr Hilâl b. Yahyâ b. Müslim el-Basrî. *Aḥkâmu'l-evḳâf*. Hindistan: Dâru'l-Me ârif, h.1355.
- Hüsrev, Molla. *Dürerü'l-ḥükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ty.
- Imber, Colin. *Şeriat İle Kanun Arasında Ebussuûd Efendi, Osmanlı'da İslâmî Hukuk*. Çev. Mürteza Bedir, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- İbn 'Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşķî. *Reddu'l-muḥtâr âled-dürri'l-muḥtâr şerhu tenvîri'l-ebşâr*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 2003.
- İbn Âbidîn. *Minḥatu'l-ḥâlik ale'l-Baḥri'r-râik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn 'Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Siddîkî. *Delîlü'l-fâliḥîn li ṭuruḳi Riyâzu'ş-şâliḥîn*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, ty.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luġa*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzi. *Mu'cemu meḳâyisi'l-luġa*. byy: Dâru'l-Fikir, 1979.
- İbn Ḳudâme, Ebû Muhammed Muvaffaḳuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Ḳudâme el-Maḳdîsî. *el-Muġnî*. Riyad: Dâru Alemi'l-Kutub, 1986.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru-Şâdir, 1990.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Baḥru'r-râik şerḫu Kenzi'd-Deḳâik*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Baġdâdî. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İşfehânî. Ebu'l-Ḳâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râġib. *el-Müfredât fi ġaribi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ty.
- Ḳâḍîḥân, Ebû'l-Meḥâsin Fahrüddîn Ḥasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *Fetâvâ Ḳâḍîḥân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Ḳarâfî Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zaḥîre*. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1994.
- Ḳurṭubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Enşârî. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Daru'l-Kutub, 1965.

- Köprülü, M. Fuad. *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâm mübeccel Ahmed b. Hanbel*. thk. Muhammed Hâmid el-Feykî, Suud-i Arabistan: Matbaatü's-Sünne el-Muhammediye, 1955.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn 'Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el- Kuşeyrî. *Şahîhu Müslim*. Riyad: Beytül'Efkâr ed-Düvelî, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Şahîh-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. byy.: Müessesetü Kurtuba, 1994.
- Nevevî, *Riyâzu's-şâlihîn*. Beyrut: Dâru'l-Ufuk, 2003.
- Nümerî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe. *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvera*, thk. Fehim Muhammed Şeltût, by. ve t.y.
- Ömer Hilmi Efendi. *Ahkâmü'l-evkâf*. İstanbul: Matbaay-ı Âmire, h.1307.
- Özer, Salim. *Debbûsî'nin el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-furû' Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Öztürk, Nazif, "Mütevelli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/217-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Senhûrî, 'Abdurrezzâk Ahmed. *el-Vesîf fi şerhi'l- kânuni'l-medenî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1968.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâluddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti elfâzi'l-minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnavut, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Ahkâm-ı evkâf*. Hrz. Hamdi Çilingir, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020.
- Yediyıldız, Bahaeddin. *XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi, Bir Sosyal Tarih İncelemesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Yediyıldız, Bahaeddin, "Vakıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/479-486. İstanbul: TDV. Yayınları, 2012.
- Yenişehirli Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertevniyal, 327, 327vrk.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû*. Dimeşk: Dâru'l-Fikir, 1985.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 337-356

**Klasizm ve Modernizm Bağlamında Halil Merdem Bek'in Şiir Anlayışı\***  
Halil Merdem Bek's Understanding of Poetry in The Context of Classicism and  
Modernism

**Süleyman CAN**

Öğr. Gör. Dr., Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
Lecturer, Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and  
Rhetoric, Kırklareli/Türkiye

suleyman0202@gmail.com ORCID: 0000-0002-9297-9978

**Yusuf KARATAŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim  
Dalı

Assist. Prof. Dr., Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Eskişehir/Türkiye

ysfkrtas@gmail.com ORCID: 0000-0003-3075-8755

#### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

#### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

#### **Atıf / Cite as**

Can, Süleyman – Karataş, Yusuf. "Klasizm ve Modernizm Bağlamında Halil Merdem Bek'in Şiir Anlayışı". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 337-356.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1165812

#### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

#### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Süleyman Can – Yusuf Karataş).

#### **Yayıncı / Published by / Lisans Bilgisi / License Information**

Firat Üniversitesi/ Firat University

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

\* Bu makale, Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Karataş danışmanlığında, Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümünde 27/11/2020 başlangıç tarihli "Halil Merdem Bek'in Şiirinde Yapı ve Tema" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. This article was produced from the doctoral thesis titled "Structure and Theme in Halil Merdem Bek's Poetry" started on 27/11/2020 under the supervision of Asst. Prof. Dr. Yusuf Karataş at Osmangazi University, Institute of Social Sciences, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences.

### **Halil Merdem Bek's Understanding of Poetry in The Context of Classicism and Modernism**

**Abstract:** Halil Merdem Bek, who lived in the most crisis-filled days of Ottoman and Syrian history, was one of the leading figures of literature and poetry from Syria. Merdem Bek argued that a true scholar of literature could not confine himself to only classical Arabic literature, and that he would also have a strong command of Western literature and ideas. Therefore, in addition to literary schools such as the Mehcer and İhyâ group, he was also interested in the literary trends in Europe and received doctorate education in England for this reason. In his poems, the influence of his teachers, modern literary groups and Europe is apparent. In his poems, he occasionally adhered to the unification of subject matter within couplets, and other times he dealt with separate topics. On the one hand, he was meticulous to employ the language correctly and to write rhymed poems with strong compositions, while writing poems in the classical tradition. On the other hand, he was able to incorporate the modern literary style in his poems through the use of a variety of themes and sentence structures. In the present study, the life of Halil Merdem Bek was briefly summarized, and his educational status and literary persona was discussed separately. Afterwards, the factors affecting his personality (his teachers, his interest towards the Mehcer and İhyâ group and the doctorate education he received in England) were discussed, followed by an analysis of his linguistic and stylistic features. Finally, his tendency towards classical and modern poetry was investigated. Through the information obtained within this context, an evaluation was made on the subject in the conclusion section.

**Keywords:** Arabic literature, Halil Merdem Bek, Classical poetry, Modern poetry, Style.

### **Klasizm ve Modernizm Bağlamında Halil Merdem Bek'in Şiir Anlayışı**

**Öz:** Osmanlı ve Suriye tarihinin en buhranlı günlerinde yaşayan Halil Merdem Bek, Suriye'nin yetiştirdiği önde gelen edebiyatçı ve şairlerdendir. O, gerçek edebiyatçının sadece klasik Arap edebiyatıyla yetinemeyeceğine; Arap edebiyatının yanında batı edebiyatı ve fikirlerini de iyi bilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bundan dolayı Mehcer ve İhyâ grubu gibi edebî ekollerin yanında Avrupa'daki edebî akımlarla da ilgilenmiş, bunun için İngiltere'de doktora eğitimi almıştır. Yazdığı şiirlerinde hocalarının, modern edebî grupların ve Avrupa'nın etkisi görülmektedir. Şiirlerinde kimi zaman beyitler arasındaki konu birliğine riayet etmiş, kimi zaman da farklı konular işlemiştir. Bir yandan dili düzgün kullanmaya dikkat ederek sağlam terkiplerle kafiyeli şiirler yazarak klasik üsluba uygun şiirler yazarken diğer yandan da farklı tema ve cümle kurgularıyla modern edebî üslubu şiirlerine yansıtmayı başarmıştır. Bu çalışmada, Halil Merdem Bek'in hayatına kısaca yer verilmekte ve edebî kişiliği incelenmektedir. Sonra edebî kişiliğini etkileyen faktörler olan hocaları, Mehcer ve İhyâ grubuna olan ilgisi ile İngiltere'de aldığı doktora eğitimi üzerinde durulmaktadır. Daha sonra da şiirin dil ve üslup özellikleri incelenmekte, klasik ve modern şiire olan eğilimi üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda elde edilen bilgilerle sonuç kısmında konuyla ilgili değerlendirme yapılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap edebiyatı, Halil Merdem Bek, Klasik şiir, Modern şiir, Üslup.

**Extended Summary:** Halil Merdem Bek, who lived in the most depressing days of Ottoman and Syrian history, is one of the leading literary figures and poets who originated from Syria. He opines that the substantial litterateurs cannot be content with solely classical Arabic literature, emphasizing that litterateurs should also acknowledge western literature and notions in addition to Arabic literature. In this sense, he pursued his doctorate in England since he was interested in European literary trends and literary Ecole like the Mehcer and İhya groups. He has been ultrasensitive in his relations with the literature community and intellectual world during his professional and writing lives. He had the



opportunity of meeting with numerous poets and litterateurs, the most prominent literary figures and poets of that period, including Ahmed Şevki, Cemil Sıdkı ez-Zahâvî, Ma'rûf er-Rusâfî, Halil Mutran, Beşşâra el-Hûr, İlyâ Ebû Mâdî, Ahmed Hasen ez-Zeyyât, and İbrâhim Abdulkadir al-Mâzin.

His tutors recognized the European influence of contemporary literary movements in his poems. He occasionally complied with the unity of the subject while periodically adhering additional issues to the strict subject unity of his couplets. On the one hand, while he was attentive to using the language properly and composed rhymed poems with solid compositions when classically writing his poetry, he was also successful, on the other hand, in reflecting the modern literary style in his verses with diverse themes and phrase constructions. In addition to the Arabic language, he also acquired Turkish, English, German, and Persian to become a thriving man of letters. This study briefly discussed the life of Halil Merdem Bek and assessed his literary identity. The study further underlined his tutors posing a substantial influence on his scholarly nature, examined his appeal to the Mehcer and Ihya groups that emerged as the new literary Ecoles of his period, and revealed his Ph.D. training in England. Finally, his preference for classical and contemporary poetry was highlighted by examining his linguistic and stylistic poetry features. An overall assessment was made in the conclusion section employing the knowledge gained in this context.

Merdem Bek consistently followed the agenda of his time in his subjects and themes, albeit he verbalized his poems in the form of classical Arabic poetry. The Mehcer group –whose work at the time flourished in the US– and the Ihya group, significantly influential in Egypt, became a model for Merdem Bek, eventuating his style impacted and nurturing relationships with the poets of these groups. Correspondingly, western literature influenced the unity and themes of his poems since he earned his Ph. D. in English literature in England. Western literature has strengthened his distinctive style by inspiring new subjects, articles, words, and names. He adopted modern poetic trends during his lifetime and retained symbols in his poems by adhering to the symbolism movement, one of the most influential movements of the contemporary era.

The vast majority of Merdem Bek-poems adopted the traditional Arabic poetic form on linguistic issues in terms of phrasing, prosody, and rhyme. Similarly, he refrained from the subject unity of inter-couplets and preferred classical Arabic poetry in some of his poems. However, the poet carefully evaded himself from having contradictory interpretations in the couplets lacking subject unity. There is always a coherence among the couplets in the poet's qasida (ode). He deftly practiced transitioning between couplets on various topics using a thallus and mimicked the style of classical Arabic poets in this regard.

Merdem Bek devoted engagement to the unity of the subject and focused on personal and emotional themes in these eulogies. He assigned a single attribute that does not change from the beginning to the end of his odes composed in this manner, and he displayed creativity by giving the eulogies a name that reflected the concepts they contained. The poem of Mehmû, which was never published in classical Arabic literature, albeit was adopted for the first time by the Mehcer literature Ecole, is an influential piece of literature indicating how he incorporated his style and creative side.

Merdem Bek composes poems in an intermediary style between classical and modern Arabic literature. The primary reason for this attribute is that the poet was raised in an environment with a prominent Arab-Islamic society culture and lived in England for a while, where he was under the European literature influence with the literature education he received. Yet, he used the language correctly as the ancient Arab poets, paying careful attention to rhyme and aruz prosody, and composed poems with sound compositions. He was occasionally successful in reflecting a new literary style in his poetry with various themes and phrase structures. Merdem Bek displayed his proficiency with language and masterfully blended the text, experience, and emotions in his poems. Since his childhood, he was closely attached to the legacy of ancient Arabic poetry, became involved

with classical Arabic poetry, and composed poems reminiscent of the Ihya group, one of the leading groups of the modern era. Much as he was overly fond of ancient Arabic literature, he was equally interested in contemporary poetry. He succeeded in serving as a bridge between these two eras by fusing the old and new Arabic poetry styles without departing from the past. It is explicit that Merdem Bek cannot be viewed 'as an imitator of traditional and classical Arabic poetry since many of his odes lack a unifying theme for the couplets.' It is also inconceivable to infer about him that 'he is a poet who turned his back on ancient Arabic poetry and composed eulogies in the style of contemporary Arabic poetry, considering that he remarked to the unity of the matter in some of his odes, wrote mehmus poems, and frequently included symbols in his poems.' Merdem Bek set a standard for Arab poets after him by successfully fusing classical and modern poetry in his poems. On the one hand, He blended old and new literary cultures residing in his education; on the other hand, he became one of the few litterateurs who could portray the Arab-Islamic culture in all his works.

**Keywords:** Arabic literature, Halil Merdem Bek, Classical poetry, Modern poetry, Style.

### Giriş

Suriyeli şair Halil Merdem Bek, gençlik yıllarında Osmanlı Devleti'nin son dönemlerini, I. Dünya Savaşı, Suriye'nin Fransızlarca işgalini yaşamış, Fransızlara karşı mücadeleye girişmiş, daha sonra yurt dışına hicret etmek zorunda kalmış ve nihayet Suriye'nin kuruluşunda aktif olarak çalışmış bir siyasetçi ve edebiyatçıdır. Suriye milli marşını da yazan Halil Merdem Bek; Arap dilini ustaca kullanmış, birçok edebi eser telif etmiş ve çok sayıda eserin tahkikini yapmıştır.<sup>1</sup> Suriye ve diğer Arap ülkelerinde edebiyatçı ve entelektüel kimliğiyle ün kazanmış olan Merdem Bek'in eserleri ile ilgili akademik çalışmalar yapılmıştır. Bunlar; 1) Muhammed 'Abdulmun'im Hıfâcî'nin hazırladığı "*Şâ'iru's-Şâm Halil Merdem Bek*" adlı eseri. 2) Muhammed Fuâd Na'nâ'nın hazırladığı "*Halil Merdem Bek hayâtüh ve şî'ruh*" adlı eseri. 3) Tâhâ Muhammed Tâhâ Kavkaze'nin 1989 yılında "*Halil Merdem Bek şî'ruhû ve âşâruhu'l-ilmîyye*" adıyla hazırladığı Yüksek Lisans Tezi. 4) Fâdiye Abdullatif el-Melîh'in yazdığı "*Halil Merdem Bek reîsü'l-mecme'î'l-ilmîyyi'l-'Arabî bi Dimaşk dirâse edebîyye fî hayâtih ve şî'rih ve müellefât'ih*" isimli çalışmasıdır.

Merdem Bek'le ilgili Türkiye'de de bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar; 1) Mehmet Köklüdağ'ın "*Halil Merdem Bek ve XX. Yüzyıl Arap Edebiyatındaki Yeri*" adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Köklüdağ, bu çalışmasında Halil Merdem Bek'in bulunduğu dönemin Arap edebiyatındaki konumunu ve genel olarak eserlerindeki görüşlerini incelemiştir. 2) TDV *İslâm Ansiklopedisi*'nin 1997 yılında İstanbul'da basılan 15. cildinde Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr'un yazdığı "Halil Merdem Bek" maddesidir. Bu maddede kısaca Merdem Bek'in hayatı ve eserleri incelenmiştir. 3) İstanbul Üniversitesi Farabi Avrasya Çalışmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 2018'de düzenlenen "*2. Uluslararası Vatana Dönüş Edebiyatı Sempozyumu*"nda Ömer İshakoğlu'nun yazmış olduğu "*Suriye'de XX. Yüzyıl Neo-Klasik Şiirinde Vatan Teması*" adlı bildiridir. İshakoğlu, bu çalışmasında Suriyeli bazı şairlerle beraber Halil Merdem Bek'in hayatı ve vatanîyât konulu iki örnek şiiri üzerinde durmaktadır. 4) Süleyman Can ve Recep Kırıcı'nın hazırladığı "*Arap Şiirinde Tasvir (Halil Merdem Bek Örneği)*" adlı makale çalışmasıdır. Çalışmada, Halil Merdem Bek'in hayatı ve şiirlerinden örneklerle tasvir konuları üzerinde durulmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, Suriye milli şairi Halil Merdem Bek'in hayatı, hayatındaki önemli olayların şiirlerine yansımaları ve şiirlerini tahlil ederek şiirindeki biçim ve üslup özelliklerinin incelenmesidir. Çalışmanın amacı, öncelikle Merdem Bek'in dil ve üslup özellikleri, şiirlerinin klasik ve modern dönem şiirleriyle karşılaştırılması, etkilendiği unsurların belirlenmesi, özgün yönlerinin

<sup>1</sup> Muhammed Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, "Halil Merdem Bek" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/320-321.

tespit edilmesidir. Daha sonra da şiiirlerinin üslup özellikleri analiz edilerek klasik ve modern yönleriyle edebî farkının ortaya konulmasıdır.

### 1. Halil Merdem Bek'in Hayatı

Halil bin Ahmed Muhtar b. Osman b. 'Abdirrahmân b. Muhammed b. Mustafa Merdem Bek 1895 yılında Dimaşk'ta doğmuştur. Aslen Türk olup soyu Osmanlı paşası olan Lala Mustafa Paşa'ya (öl. 1580) dayanmaktadır.<sup>2</sup> Babasının adı, Ahmed b. 'Osmân Muhtar Merdem Bek'tir (öl. 1909). Annesinin adı Fâtımâ (öl. 1913) olup, uzun yıllar Dimaşk'ta müftülük yapan Mahmud Hamzâvî'nin kızıdır.<sup>3</sup> Merdem Bek'in beş kız kardeşi olup erkek kardeşi bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Babası ziraatla meşgul olan,<sup>5</sup> mevki sahibi, zengin ve köklü bir aileye mensuptur. Küçüklüğünden itibaren ticaret, ziraat ve müteahhitlik işleriyle uğraşmıştır. Babası Dimaşk'ın sayılı zenginlerinden olup annesi de ilim ve edebiyatla temayüz etmiş bir aileden gelmektedir.<sup>6</sup> On yaşlarında babasını, dört sene sonra da annesini kaybetmiştir.<sup>7</sup>

İlk şiiirlerini, hayranı olduğu Şair Buhtürî ve etkilendiği diğer kadim Arap şairlerinin tarzına göre yazmıştır. Mehcer edebiyatına ve onların edebî yaratıcılığına çok ilgi duymuş, bunun yanında dönemin meşhur edebiyatçılarıyla ilişkiler kurmuş ve onlarla mektuplaşmıştır. Bu edebiyatçıların başında yakın arkadaşı olan Emîr Şekîb Arslan (öl. 1946) gelmektedir.<sup>8</sup> Hocaları ve bulunduğu çevre klasik Arap edebiyatının okunduğu büyük bir enstitü gibidir.<sup>9</sup> Bu hocalarıyla aralarında yaş farkı olmasına rağmen arkadaşlık bağına hiç koparmamış ve edebiyat alanında onlardan uzun yıllar istifade etmiştir. Genç yaşlarda Emîr Şekîb Arslan, Muhammed Kürd Ali, Ahmed Bek el- Hüseyinî el-Mısırî (öl. 1914), Bedreddîn en-Na'sânî (öl. 1943) ve Muhammed İs'âf en-Neşâşîbî (öl. 1948) gibi Suriye'deki meşhur edebiyat otoritelerinin dikkatini çekmeyi başarmıştır.<sup>10</sup> Bu sıralarda I. Dünya Savaşı patlak vermiş, bunun üzerine Osmanlı Devleti muhaliflere karşı baskısını artırmıştır. Buna karşılık Halil Merdem Bek de diğer muhalifler gibi Osmanlı Devleti'ne karşı mücadele etmiştir.<sup>11</sup>

Kayıtlara göre Merdem Bek, 1914 yılından önce Fâtımâtu'z-Zehrâ el-Hamzâvî ile evlenmiş; bu evlilikten Adnân ve Heysem adında iki oğlu ile Lamîs, Fâtîma ve Mâma adında üç kızı doğmuştur.<sup>12</sup>

Merdem Bek, Suriyeli Arapların 1920 yılında New York'ta başlattığı Mehcer edebiyatı akımından etkilenmiş ve *er-Râbitatu'l-Kalemîyye* cemiyetini takip etmiştir. Bunun üzerine yakın arkadaşlarıyla beraber 1921 senesinde *er-Râbitatu'l-Edebiyye* cemiyetini kurmuşlardır. Daha sonra da 1921'de *Mecelletu'r-râbitati'l-edebîyye* adlı dergiyi yayımlamaya başlamışlardır.<sup>13</sup> 1921 yılında yapılan toplantı neticesinde Merdem Bek, yirmi üç yaşlarında başkan olarak seçilmiştir.<sup>14</sup>

<sup>2</sup> Halil Merdem Bek, *Cemheratu'l-muğannîn*, Mukaddime bölümü (Dimaşk: Matbû'âtu'l-mecma'î'l-ilmîyyi'l-'Arabî, 1961), Cîm.

<sup>3</sup> Halil Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru Şadr 1975), 22.

<sup>4</sup> Muhammed 'Abdulmun'im Hafâcî, *Şâ'îru's-Şâm Halil Merdem Bek*, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 16; İbrâhîm Maḥmud es-Şaḡîr, "Halil Merdem Bek bülbülü's-Şâmi'l-ğarîd", *el-Ma'rîfe mecelle şerîyye*, 54/658, (Kânunu'l-evvel 2015): 42; Muhammed Fuâd Na'nâ, Halil Merdem Bek ḡayâtuh ve şî'ruh, (Dimaşk: Dâru'l-fîkr, 2001), 49.

<sup>5</sup> Halil Merdem Bek, *Kitâbu'l-a'râbiyyât: Mukaddime*, Thk. 'Adnân Merdem Bek, (Dimaşk, el-Matba'atu'l-Hâşîmiyye, 1966), Mukaddime 9-10.

<sup>6</sup> Na'nâ, *Halil Merdem Bek ḡayâtuh ve şî'ruh*, 49.

<sup>7</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 22.

<sup>8</sup> Şaḡîr, "Halil Merdem Bek Bülbülü's-Şâmi'l-ğarîd", 42.

<sup>9</sup> Hafâcî, *Şâ'îru's-Şâm*, 19.

<sup>10</sup> Merdem Bek, *Cemheratu'l-muğannîn*, Dâl.

<sup>11</sup> Hafâcî, *Şâ'îru's-Şâm*, 18.

<sup>12</sup> 'Adnân Merdem Bek, *Dîvan-u 'Adnân Merdem Bek*, (Dimaşk: Vezâratu's-Şekâfe 2014), 5-7.

<sup>13</sup> Sâmi ed-Dehhân, "Ârâ ve enbâ" – el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek" *Mecelletu'l-mecma'î'l-ilmîyyi'l-'Arabî* 4/34 (1959): 680.

<sup>14</sup> Hafâcî, *Şâ'îru's-Şâm*, 20.

Halil Merdem Bek, klasik Arap şairleriyle ilgili eserler, tahkikler, bir şiir divanı, diplomasi hayatı ve günlüklerini kaleme almış; bunların bir kısmı hayattayken bir kısmı da ölümünden sonra yayımlanmıştır.<sup>15</sup> Eserlerinin çoğu, özellikle de şiirleri birçok dilde yayımlanarak parmakla gösterilen meşhur bir şahsiyet olmuştur. Ancak o; tüm çalışmalarını edebî miras, edebiyat ve fikrin gelişimi için yapmakla yetinmemiş ayrıca vatanının özgürlüğü için halkın Fransızlara karşı ayaklanmasına vesile olan şiirler inşâd etmiştir. O, kalemini sadece edebî meydanlarda değil, düşmana karşı da kullanan birisi olmuştur.<sup>16</sup> Arap milliyetçiliği ve Fransızların vatandan kovulması için şiirler yazmıştır.<sup>17</sup> 1925'te Fransız işgaline karşı Arap isyanı patlak verince *يَوْمَ الْفُرْعِ الْأَكْبَرِ (Büyük Korku Günü)* adlı kasidesini yazmıştır. Bu kasidesi gazetelerde yayımlanarak halk arasında meşhur olmuştur. Fransızlar yakalamak için onu takip etmeye başlayınca 1925'te Lübnan'a hicret etmiş ve bir süre oradaki Mervec köyünde kalmıştır. Bir müddet sonra Fransızlar onun yerini öğrenince bu sefer de 1926 senesinde İskenderiye'ye geçmiş ve orada kız kardeşi Fâize'nin yanına gitmiştir.<sup>18</sup> İskenderiye'de birkaç ay kalmış, 1926'da eğitim ve araştırmalarını tamamlamak için İngiltere'ye gitmiştir. Edebiyat alanında doktora yapmak için Londra Üniversitesi'nde okumaya başlamıştır.<sup>19</sup> Fransız sömürge yönetiminin 1929 yılında af ilan etmesi üzerine Dimaşk'a dönmüştür. Burada *el-Kulliyetu'l-İlmiyyetu'l-Vataniyye*'de yöneticilik yapmış ve 1939 yılına kadar dokuz yıl bu görevi yürütmüştür.<sup>20</sup> 1933 yılında bazı edebiyatçı arkadaşlarıyla beraber *eş-Şekāfe* dergisini çıkarmışlardır.<sup>21</sup> 1933-1939 yılları arasında bir yandan *el-Kulliyetu'l-İlmiyye*'de Arap edebiyatı dersleri vermiş bir yandan da edebi araştırmalarına ve klasik edebiyatçıların kitaplarını tercüme etmeye devam etmiştir.<sup>22</sup>

Çalışma ve yazım hayatında fikir ve edebiyat camiasıyla ilişkilerinde hassas olmuş; Şair Ahmed Şevkî (öl. 1932), Şair Cemîl Sıdkı ez-Zahâvî (öl. 1936), Ma'rûf er-Rusâfî (öl. 1945), Halil Mutrân (öl. 1949), Beşşâra el-Hûrî (öl. 1968), İlyâ Ebû Mâdî (öl. 1957), Ahmed Hasen ez-Zeyyât (öl. 1968), İbrâhim Abdulkadir el-Mâzinî (öl. 1949), Mahmud Teymûr (öl. 1973) ve Zekî Mubârek (öl. 1952) gibi birçok şair ve edebiyat adamıyla tanışmış ve görüşmelerde bulunmuştur.<sup>23</sup>

21 Temmuz 1959 (h. 1379 yılı 15 Muharrem) tarihinde aylarca süren hastalığının ardından Dimaşk'ta hayata gözlerini yummuştur.<sup>24</sup> Naaşı *Mecma'u'l-İlmiyyi'l-'Arabî* yerleşkesinden uğurlanmış, cenaze namazı Emevî Camii'nde kılınmış ve Bâbü's-Sağîr Kabristanı yakınlarındaki aile mezarlığına defnedilmiştir.<sup>25</sup>

### 1.1. Halil Merdem Bek'in Eğitim Hayatı

Halil Merdem Bek'in okuduğu dönemde Şam'da canlı bir ilmî hayat düşünülemez. Çünkü o dönemde medrese, akademi, üniversite ve ilmî kuruluşlar yok denecek kadar azdı. Mevcut

<sup>15</sup> Halil Merdem Bek'in Eserleri: 1- Dîvânü Halil Merdem Bek. 2- Cemheratu'l-muğannîn. 3- Kitâbu vakfî'l-Vezîr Lala Mustafa Bâsâ. 4- Kitâbu vakfî Fâtîma Hâtûn b. Muhammed b. es-Sultân el-Melikü'l-Eşraf Kanşu el-Ğavrî. 5- el-A'râbiyyât. 6- Muḥâdarâtü'l-Ḥalîl fi'l-inşâi'l-'Arabî / Emâlî'l-Ḥalîl ve'l-fulklûr es-Sûrî. 7- Teḳârîru'l-Ḥalîl ed-diblumâsiyye / Bağdâd fi'l-ḥamsîniyyât. 8- A'yânü'l-ḳarnî's-şâliḳe 'aşera fi'l-fikri ve's-siyâseti ve'l-ictimâ'. 9- Şu'arâu's-Şâm fi'l-ḳarnî's-şâliḳ li'l-hicra. 10- eş-Şu'arâu's-Şâmiyyûn. 11- Şu'arâu'l-'Arab. 12- Dimaşḳ ve'l-Ḳuds fi'l-'işrînât. 13- Yevmiyyâtü'l-Ḥalîl. 14- Rasâilu'l-Ḥalîl. 15- Silsiletu eimmeti'l-edeb.

Tahkik yaptığı eserler: 1- Dîvânü İbn 'Uneyn. 2- Dîvânü 'Alî b. Cehm. 3- Dîvânü İbn Ḥayyûs. 4- Dîvânü İbn Ḥayyât et-Taglebî.

<sup>16</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reis Halil Merdem Bek", 682.

<sup>17</sup> Mehdî Mümteḥan - Azîze Raḥîmî, "el-Vaşf fi şî'ri Halil Merdem Bek" *Faşîle dirâsâtü edebi'l-mu'âşır*, 5/18 (1992): 113.

<sup>18</sup> Ḥafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 24.

<sup>19</sup> Kâmil Selmân el-Cebûrî, *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-'asrî'l-câhiliyyi hattâ seneti 2002*, (Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 2007), 2/324.

<sup>20</sup> Ḥafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 25.

<sup>21</sup> Merdem Bek, *Cemheratu'l-muğannîn*, 24.

<sup>22</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-Üstâzu'r-reis Halil Merdem Bek", 687.

<sup>23</sup> Mehdî Mümteḥan - Azîze Raḥîmî, "el-Vaşf fi şî'ri Halil Merdem Bek", 114.

<sup>24</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reis Halil Merdem Bek", 677; Mehdî Mümteḥan - Azîze Raḥîmî, "el-Vaşf fi şî'ri Halil Merdem Bek", 114.

<sup>25</sup> İbrâhîm el-Keylânî, *Şaḫsiyyât*, (Dimaşḳ, İttiḥâdu'l-kitâbi'l-'Arabî, 1973), 150.

medreselerde ise ağırlıklı olarak dinî dersler, fıkıh, tefsir, dil ve belagat dersleri veriliyordu. Bunların dışında az da olsa okuma, yazma ve bir miktar matematik dersleri verilmekteydi.<sup>26</sup>

Merdem Bek, ilk derslerini evinde babasından almış; daha sonra babası onu on yaşındayken Dimaşk'taki resmi bir okul olan *Medresetu'l-Meliku'z-Zâhir* ilkokuluna kayıt ettirmiştir. Bu okulda üç sene okuduktan sonra *Medresetu'l-İ'dâdiyé*'ye kayıt olmuş ancak bir sene ya da iki seneye yakın bir zaman sonra okuldan ayrılmıştır. Çünkü ona göre Osmanlı hükümetine bağlı okullar Arapçaya gerekli önemi vermemiştir.<sup>27</sup> Halil Merdem Bek'in ileride kendisinden edebî dersler alacağı Muhammed Kürd Ali, 1878 yılında Dimaşk'ta kız ve erkek öğrenciler için sekiz ilkokul ve Dimaşk gibi büyük vilayetlerde de çeşitli sayılarda okullar açıldığını söylemektedir. O dönemde Türk okulları hükümetin hazırladığı müfredata göre dersleri okutmakta ve resmi dil olan Türkçe ile eğitim vermektedir. Bu yüzden Türk okullarında okuyan öğrenci sayısı yeterli sayılara ulaşmamıştır.<sup>28</sup> Merdem Bek, sarf ve nahiv gibi dil derslerini, hadis ve fıkıh gibi din derslerini Dimaşk'ın meşhur hocalarında okumuştur. Bu hocalar ilim ve kültür alanında Dimaşk'ın önde gelen alimleri olup genç Merdem Bek onlardan kadim Arap şairlerinin üslubunu, şiir inceliklerini almış ve Arapçanın sevdalısı olmuştur.<sup>29</sup>

## 1.2. Halil Merdem Bek'in Edebî Kişiliğini Etkileyen Faktörler

Halil Merdem Bek, çocukluğundan itibaren edebî bir ortamda yetişmiş ve bu ortamda edebiyat ve ilme delicesine bağlanmıştır. Sırf Arap dili ve edebiyatına olan sevgisinden dolayı onun devlet okullarında okumadığını, Dimaşk'ın en iyi dil ve edebiyat hocalarından özel ders alarak yetiştiğini görmekteyiz. Bulunduğu ilmi ortamda muhafazakâr Arap kültürünü öğrenmiş ve bunu iyice benimsemiştir. Bu yönüne bakıldığı zaman onu muhafazakâr klasik Arap edebiyatçısı olarak kabul etmemiz mümkündür. Ancak 1926'da İngiltere'ye gidip İngilizceyi öğrenmesi, *Londra Üniversitesinde* İngiliz Edebiyatı dalında doktora yapması, İngiliz şair ve edebiyatçıların kitaplarını okumasının Merdem Bek'i etkilediği kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bunlara ek olarak Merdem Bek'in iyi derecede Türkçe ve Farsça bilmesinin de edebî kişiliğinin oluşmasında etkili olduğu düşünülmektedir. Her ne kadar bilinç ve fikirlerine hâkim olan kaynak Arapça ve Arap kültürü olsa da bu sayılan etkenlerin Merdem Bek'in edebiyat anlayışına ve şiirine tesiri eserlerinde göze çarpmaktadır.<sup>30</sup>

Halil Merdem Bek, çocukluk yıllarından itibaren Arap diline, Arap edebiyatına ve Arap şiirine ilgi duymuştur. Sırf bu ilgiden ötürü Arap diline yeterli önemi vermeyen devlet okulundan ayrılmış;<sup>31</sup> daha sonra sarf, nahiv ve klasik Arap edebiyatı öğrenmek için Dimaşk'ın meşhur hocalarından özel dersler almıştır. Bu hocalardan klasik Arap şairlerinin üslubunu ve şiirlerini öğrenmiş, Arapçaya ilgisi daha da artmıştır.<sup>32</sup> Klasik Arap edebiyatına dair eserleri ezberlemiş, şiirle ilgili eserleri incelemiş, ilk kasidelerini kaleme almıştır.<sup>33</sup> Böylece Arap dili ve şiirinin inceliklerine vakıf olmuştur.<sup>34</sup> Genç yaşlarında yazdığı şiirleriyle "Emîr Şekîb Arslan, Muhammed Kürd Ali, Ahmed Bek el-Hüseynî el-Mısırî (öl. 1914), Bedreddîn en-Na'sânî (öl. 1943) ve Muhammed İs'âf en-Neşâşîbî (öl. 1948)" gibi Suriyeli meşhur edebiyatçılar tarafından takdir edilmiştir.<sup>35</sup>

<sup>26</sup> Sâmî el-Keyyâl, *el-Edebu'l-'Arabîyu'l-mu'âşır fî Sûriye 1850-1950*, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif), 11.

<sup>27</sup> Mervân el-Bevâb, *A'lâmu mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye bi Dimaşk fî mieti 'âm 1919-219*, (Dimaşk: Mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye, 2019), 116.

<sup>28</sup> Muhammed Kurd 'Ali, *Hiştâtu's-Şâm*, (Dimaşk: Mektebetu'n-nûrî, 1983), 4/82.

<sup>29</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' - el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 678.

<sup>30</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şi'ruh, 63.

<sup>31</sup> Bevâb, *A'lâmu mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye*, 116.

<sup>32</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' - el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 678.

<sup>33</sup> Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 17.

<sup>34</sup> Bevâb, *A'lâmu mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye*, 116.

<sup>35</sup> Merdem Bek, *Cemheratu'l-muğannîn*, Dâl.

Halil Merdem Bek'in sosyal hayatta tanınmaya başlaması 1918 yılında I. Dünya Savaşı sonunda Türklerin Suriye'yi terk etmesi ve Arap hükümetinin kurulmasıyla başlamıştır. Halkının acılarını ve umutlarını tasvir eden nesir ve şiir yazılarıyla el-Mecma'u'l-İlmiyu'l-'Arabî cemiyetinin dikkatini çekmiştir. Cemiyet bunun üzerine 1925 yılında onu üye olarak almıştır.<sup>36</sup>

Şiirlerinde genellikle klasik şairlerin izinde gitmesinin en önemli sebebi belki de klasik Arap edebiyatıyla ilgilenen Muhammed Kürd Ali (öl. 1953) ve 'Abdü's-Şeyh Tâhir el-Cezâirî (öl. 1920) gibi hocalarından etkilenmesinden kaynaklıdır.<sup>37</sup> Merdem Bek, her ne kadar klasik tarzda şiirlere önem verse de erken yaşlardan itibaren güncel Avrupa dilleriyle ve Avrupa üslubuyla edebî araştırmalar yapmak istemiştir. O, gerçek edebiyatçının sadece klasik Arap edebiyatıyla yetinemeyeceğine, Arap edebiyatının yanında batı edebiyatı ve fikirlerini de iyi bilmesi gerektiğine inanmaktadır.<sup>38</sup> O, *Rasâilu'l-Hâlîl* isimli eserinde anlattığına göre senelerden beri Avrupa tarzı edebî araştırmaları kolayca yapabilmek için Fransızca, İngilizce ya da Almancayı öğrenmek istediğini ancak bunun mümkün olmadığını söylemektedir. Bu düşünceyle uzun bir zaman geçmiş ama içindeki bu istek hiç bitmemiştir. Bir gün bu konuyu *el-Mecma'u'l-İlmî* başkanı olması hasebiyle Muhammed Kürd Alî'ye açmış ve üniversitelerden birine onun aracılığıyla kayıt olmak istediğini söylemiştir. Kürd Alî de Merdem Bek'in bu talebini dikkate alarak onun bir üniversiteye kayıt olmasını sağlamıştır.<sup>39</sup>

Merdem Bek; 1925 yılında önce Lübnan, peşinden Mısır ve son olarak da 1926 yılında eğitim ve araştırmalarını tamamlamak için İngiltere'ye gitmiştir.<sup>40</sup> Şair, bir sene sonra 1927 yılında Cemîl Salîbâ'ya (öl. 1976) bir mektup göndermiştir. Bu mektubunda, üniversite ve üniversite dışında yetecek kadar İngilizce öğrendiğini haber vermektedir. Hatta sene içerisinde derslerini İngilizce olarak hazırlayacak seviyeye ulaşmıştır. Ona göre İngilizler, kendi dilleri olan İngilizce'ye çok önem vermektedir ve okullarında İngilizce dil dersi veren hocalar işlerinin ehlidir. Bu dili yeni öğreniyor olması ve İngilizlerin öğretim sisteminin farklı olması sebebiyle derslerine çok fazla çalışması gerekmiştir.<sup>41</sup>

Sâmî ed-Dehhân'a (öl. 1971) göre Merdem Bek yurt dışında İngiliz edebiyatına dair kitaplar okumuş ve bu şekilde edebî yönden daha da gelişmiştir. Hayatı boyunca İngiltere'deki edebiyat eğitiminin etkisini hissetmiş ve bu etkiyi hep dile getirmiştir. Zaten batıya yolculuğu ve İngiliz edebiyatına olan vukufiyetinin şiirlerindeki etkisi rahatlıkla görülebilmektedir.<sup>42</sup>

O, olgun yaşlarında İngiltere'ye İngilizceyi konuşup anlayabilmek için gitmiş ancak Batı'nın fikir ve kültüründen etkilenmemiş, muhafazakâr bir edebiyat adamı olmaya devam etmiştir. Onun yazdığı eserler arasında fikir ve üslup açısından Batı kültürüyle hazırlanan bir kitap bulunmamaktadır. Merdem Bek'in etkilendiği hususları kısaca söylemek gerekirse o, Londra'da dikkatli bir gözlem ve betimleme yapmayı öğrenmiştir. Edebiyat ve şiir konuları hakkında önünde yepyeni ufuklar açılmıştır. Kasidelerindeki beyitlerinde konu bütünlüğüne dikkat etmesi, kaside içinde farklı konuları ele alan beyitlere yer vermemesi Batı edebiyatının etkilerindedir. Ayrıca yaptığı tahkik çalışmaları, bazı İngilizce kitaplarla ilgili konuşma ve yazılarını da Batı edebiyatının etkileri arasında saymak mümkündür.<sup>43</sup>

Cemîl Salîbâ, Merdem Bek'in İngiliz edebiyatını öğrenerek onun etkisinde kaldığını yazmaktadır. Salîbâ'ya göre o, W. Shakespeare (öl. 1616) ve G. B. Shaw (öl. 1950) gibi edebiyatçıların etkisiyle daha da olgunlaşmıştır. Merdem Bek, "Arap edebiyatının müptela olduğu hastalıktan kurtulmasının tek yolu vardır" demektedir. Ona göre bu yol, Arap edebiyatının çöküş

<sup>36</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 53.

<sup>37</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' - el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 679.; Hafâcî, *Şâ'iru's-Şâm*, 23.

<sup>38</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 54.

<sup>39</sup> Halil Merdem Bek, *Rasâilu'l-Halil*, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1979), 104.

<sup>40</sup> Cebûrî, *Mu'cemu'l-udebâ'* 2: 324.

<sup>41</sup> Merdem Bek, *Rasâil*, 111.

<sup>42</sup> Dehhân, "Ârâ' ve enbâ' - el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek", 683.

<sup>43</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 69-70.

dönemlerinde yayılan bozuk üslupların ortadan kaldırılması ve Arap edebiyatının eski ihtişamlı günlerine dönülmesidir. Bununla beraber Batı edebiyatında bulunan güncel temalar kullanılarak yeni bir edebî üslup oluşturulmalıdır.<sup>44</sup>

Merdem Bek, Dimaşk'a dönünce hemen çok sevdiği basın edebiyatı işine dönmüştür. Arkadaşları Cemîl Şalîbâ, Kâzım ed-Dâğstânî ve Kâmil 'Ayyâd'la beraber 1933 yılında *es-Şekâfe* Dergisi'ni yayımlamaya başlamıştır. *es-Şekâfe* Dergisi güncel konuların incelenip anlaşılması, eski Arap kültürünün canlandırılması ve günümüz kültürüyle arasında bağlantı kurulmasını araştırmıştır. Dergi, kendisine üç hedef belirlemiştir. Bunlar edebî mirası araştırmak, günümüz edebiyatını kavramak ve birtakım gerekli edebî bilgileri Batı'dan almaktır.<sup>45</sup>

Merdem Bek'in şiirlerinde genellikle modern Arap edebiyatı ekollerinden İhyâ grubunun takip ettiği Abbasîler dönemi şairlerini model aldığı anlaşılmaktadır.<sup>46</sup> Zaten Mısır'daki İhya ekolünün liderleri konumunda olan Mahmud Sâmî Paşa el-Bârûdî (öl. 1904), Ahmed Şevkî (öl. 1932) ve Hâfız İbrâhim gibi şairlerle görüşmüş ya da fikirlerini mütalaa etmiş ve onlardan hep övgüyle bahsetmiştir.<sup>47</sup>

Merdem Bek, İngiltere'ye gidip oradaki edebî kültürü görmeden önce de yaşadığı dönemdeki Arap edebiyatında bulunan eksikleri fark etmiş ve bu eksiklerin düzelmesi için çalışmalara başlamıştır. Mehcer edebiyatı ekolünün çıkardığı *er-Râbitatu'l-edebîyye* dergisi edebiyatçılarıyla ilişkileri ve Mısır'daki Dîvân ekolünden etkilenmesi neticesinde Arap edebiyatındaki eksikliklerin tedavisi için görüşlerini açıklamıştır. Merdem Bek'in bu görüşlerinin oluşması 1921 yılında *er-Râbitatu'l-Edebîyye* cemiyetinin Dimaşk'ta kurulduğu zamana tesadüf etmektedir.<sup>48</sup>

Dimaşk'taki edebiyatçılar, Mehcer edebiyat ekolünün kurduğu *er-Râbitatu'l-Kalemîyye*'ye benzer bir şekilde *er-Râbitatü'l-Edebîyye*'yi kurunca Mehcer ve Dimaşk edebiyatçıları arasındaki kalbî ve fikrî ilişkiler daha da hız kazanmıştır. *er-Râbitatu'l-Kalemîyye*'ye Halil Merdem Bek'in girişimleriyle dönemin önde gelen edebiyat adamları da katılmış ve 1921 yılında yapılan ilk toplantıda Halil Merdem Bek'i kuruluşa başkan olarak atamışlardır. Merdem Bek bu dergide gazel türü şiir ve araştırmalarını yayımlamıştır.<sup>49</sup>

Halil Merdem Bek, muhafazakâr ve yenilikçi edebî karakterleri birleştirmiştir. Muhafazakâr edebî karakterin kendisini daha fazla etkilediği durumda geleneksel Arap kültürü ona hâkim olmuş, çok az bir durum dışında bu kültürü terk etmemiştir. Kadim Arap mirası olan eserleri okumaya meraklı olmuş, daha sonra da yenilikçi edebî unsurları aşilayarak bu mirasa can vermek istemiştir. Ona göre Arap edebiyatında yenilikçiliğe fazla müsamaha gösterilirse Arap dili ölecek, sonuçta geçmiş ve gelenekleriyle bağları kesilecektir.<sup>50</sup> Buna göre Arap edebiyatında yenilik için belli sınırlar olmalı, bir edebiyatçı bu sınırları asla aşmamalı ve dilin temellerini korumak zorunda olduğunu bilmelidir. Şair, şiirinde edebî yeniliğin bir sınırının olduğunu ve şiir formunu bozmamasının zaruri olduğunu şuurunda olmalıdır. Şairin şiir usulüne, şiirin terkip ve vezinlerindeki yenilik konusunda dilin yaratıcılığına riayet etmesi gerekmektedir. Manalar ve temalardaki yenilikçilik içinse herhangi bir sınırlama mevzubahis değildir. Halil Merdem Bek'in dilde yenilik anlayışı, dil ve üslup konusunda keyfi değişiklik olmaması yönündedir. Bu ise yaşadıkları dönemin duygularını ifade ederken güncel konuları ele alan ve bunu yaparken de kadim Arap edebiyatı usul ve biçimini muhafaza eden İhya ekolü tarzına benzemektedir.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Cemîl Şalîbâ, *İtticâhâtu'n-naqdi'l-edebîyyi'l-hadîs fi Sûriye*, (Kahire: 1969), 62.

<sup>45</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 75.

<sup>46</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 68.

<sup>47</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 69.

<sup>48</sup> Na'nâ', Halil Merdem Bek hayâtuh ve şî'ruh, 71.

<sup>49</sup> Dehhân, *es-Şî'ru'l-hadis fi'l-'iklîmi's-Sûri*, 113; Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 23.

<sup>50</sup> Halil Hindâvî, "Halil Merdem" *es-Şekâfetu-mecelle fikriyye câmi'a*, 3/0 (Ağustos1959): 5.

<sup>51</sup> Şalîbâ, *İtticâhâtu'n-naqd*, 23.

Merdem Bek'in şiirinde etkili olan faktörlerden birisi de din konusudur. Çünkü o, şiirlerinden de anlaşıldığına göre dinine bağlı birisidir. Batı'da eğitim görüp oraya hayran olarak Batının özlemiyle dolup taşan birçok şair ve edebiyatçıyla kıyaslayınca onun kadim Arap şiirine, halkına ve dindaşlarına düşkünlüğünün dinine bağlılığı ve güçlü imanı sayesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber mutaassıp birisi de değildir. Çünkü ona göre din cömertlik, el açıklığı ve güzel ahlaktır.<sup>52</sup> Şairin divanına bakıldığı zaman birçok şiirinde dini temanın bu yönde öne çıktığı görülmektedir.

## 2. Halil Merdem Bek'in Şiirinde Dil ve Üslup

"Lafız ve cümlelerin dokunduğu tezgâh ya da duygu ve fikirlerin içerisine döküldüğü bir kalıp."<sup>53</sup> şeklinde tanımlanan üslup, "Şair ya da yazarın dil vasıtasıyla duygu ve düşüncelerini anlatma biçimidir."<sup>54</sup> Her bir kelimenin kendi içerisinde bir anlamı olduğu gibi kullanıldığı yere göre ortaya çıkan farklı anlam değerleri vardır. Dil, kelimelerin sadece anlamıyla ilgilenirken üslup, kelimenin hem cümle içerisindeki hem de bulunduğu ortamda kazandığı değerlerle ilgilenir.<sup>55</sup> "Üslupta kelimelerin manası ve söz diziminin gramere uygunluğu ile birlikte bunların metin içerisinde kazandıkları değerler ve kendi aralarındaki ilişkiler de söz konusu olması sebebiyle üslup, dile göre daha geniş bir anlam ifade etmektedir."<sup>56</sup>

Üslup terimi, modern metinler ve incelemelerde kullanılmasının yanında hem dil ve edebiyatla ilgili pek çok konuda hem de gündelik konuşmalarımızda da sık sık kullandığımız bir terimdir. Üslup sadece edebî eserlere mahsus olmayıp dilin kullanıldığı, bütün bireysel ve toplumsal alanları da içine alan genel bir ifadedir.<sup>57</sup>

İnsanoğlu duygu ve düşüncelerini ancak dil ile ifade edebilmektedir. Çünkü tüm insanlar dil sayesinde dış dünya ile iletişim kurabilmektedir. Bir şair sevincini, hüznünü, düşüncesini, gördüklerini ve amaçlarını konuşup anladığı dilden seçtiği birtakım kelimelerle ifade edebilmektedir. Dolayısıyla amacını daha etkili, hoş ve kendisine has bir hale getirmek için hayal gücünü ve kullandığı dilin sahip olduğu edebî güzelliklerini bir araya getirmelidir.<sup>58</sup> Bu tanım ve açıklamalara göre üslup ve dilin bir bütün halinde ele alınması uygun olacaktır.

Bir şairin edebî çalışmasını diğer çalışmalardan farklı kılan en önemli özellik şairin kendisine mahsus bir dil ve üslubunun olmasıdır. Şairin kendisine özel bir dil ve üslup tarzı yoksa yaptığı çalışmalar taklitten öteye geçmemektedir. Edebiyatta üslup, bir şair ya da yazarın duygu ve düşüncelerini kendine özgü bir dille dışarıya yansıtmasıdır. Üslup; yazarın kurduğu cümlelerin uzunluğu, kısalığı, kelime tercihi, eda ve ahenk durumuyla şekillenmektedir. Buna göre üslup, yazar veya şairin kullandığı dille doğrudan bağlantılıdır.<sup>59</sup> Üslupta kelimelerin cümle içerisindeki anlamları, cümle öğelerindeki sarf-nahiv kurallarına uygunluk ve kelimelerin kendi aralarındaki ilişkiler söz konusu olması sebebiyle üslubun belagatle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>52</sup> Merdem Bek, *Kitâbu'l-a'râbiyyât*, 23.

<sup>53</sup> Yûsuf Huseyn Bekkâr, *Binâu'l-kaşîde fi'n-nağdi'l-'Arabîyyi'l-ğadîm fi'zav'î'n-nağdi'l-ğadiş*, 2.baskı, (Beirut: Dâru'l-Endelus, ts.), 148.

<sup>54</sup> Ebû Bekr 'Abdulkâhir b. 'Abdirrahmân el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 3. Baskı, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Matba'atu'l-Medenî 1413/1992), 1/468-469.

<sup>55</sup> Şerif Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, 2. Baskı, (Ankara: Akçağ, 1993), 17-18.

<sup>56</sup> Aktaş, *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*, 23.

<sup>57</sup> Zeki Karakaya, "Üslup ve Üslupbilim Kuramları", *Akademik Açık* 2/0 (Samsun 1996): 117.

<sup>58</sup> Şerif Aktaş, *Şiir Tahlihi*, 1. Baskı, (Ankara: Akçağ Yayınları 2009), 32.

<sup>59</sup> Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Perşembe Kitapları 2001), 446-447.



## 2.1. Halil Merdem Bek'in Klasik Şiir Eğilimi

Şairin ilk dönemlerde yazdığı kasidelerin çoğu, metin kurgularının sağlamlığı ve mükemmelliğiyle klasik şiirlere meyillidir. Onun *el-kâmil* bahrinde arûz vezniyle yazdığı أو الاستقلال الموت (*Ya istiklâl ya ölüm*) şiiri kadim şiiri taklide örnek olabilir.

أرأيت كيف دَزَى الدُّمُوعَ وَنَاحَا  
وَتَنَفَّسَ الصُّعْدَاءَ حَتَّى إِنَّ سَرَّتْ  
لَمَّا رَأَى بَرَقَ الْجَزِيرَةِ لِأَحَا  
نَسَمَاتُ أُوْدِيَةِ الْعَقِيقِ إِزْتَاخَا<sup>60</sup>

*Arap şimşeginin çakışını gördüğünde feryat ve gözyaşını gördün mü?*

*Rahatlayıp, derin bir nefes aldığını... Akâk vadilerinin rüzgarları estiğinde.*

Şair, bu beyitlerinde ülkenin özgürlüğü konusunu işlemiş ve yabancı devletlerin sömürüsüne karşı çıkmıştır. Beyitleri, klasik üslupla arûz vezni ve kafiye ile söylemiştir.

وَجْعَلْ تَحِيَّتَهُ عِنْدَ الطَّوَافِ بِهِ  
تَحِيَّةَ الْقَبْرِ لَوْ عُدْنَا بِسُنَّتِهَا  
أَجَلَّلْتُ مَرْقَدَهُ عَنِ عَقْرِ رَاحِلَةٍ  
بِنَا عَلَيَّ يَوْسُفَ إِذْ حُمِّ مَصْرَعُهُ  
هَوَى وَخَلَّتْهُ حَمْرَاءُ مِنْ دَمِهِ  
صَدِّيَانٌ لَمْ يُرَوْ حَتَّى عَبَّ مِنْ دَمِهِ  
رِيحَانَةَ النَّفْسِ لَا رِيحَانَةَ الْوَادِي  
لِلْجَاهِلِيَّةِ آيَاتِي وَأَجْدَادِي  
وَاخْتَرْتُ عَقْرًا لَهُ نَفْسِي وَأَوْلَادِي  
أَحْزَانُ (يَعْقُوبُ) مِنْ خَافٍ وَمِنْ بَادٍ  
كَالشَّمْسِ حِينَ هَوَتْ فِي ثَوْبِهَا الْجَادِي  
وَأَهْتَفَ نَفْسِي لَهُ رِيَّانٌ أَوْ صَادِي<sup>61</sup>

*Vadinin kokusuyla değil ruhun kokusuyla selamla, tavaf ederken onu,*

*Kabir selamı! O sünneti baba ve dedelerimizin cehaletine versek,*

*Kabrinde deveyi kesmeyi âr ettim, kendimi ve çocuklarımı kurban ettim.*

*Gizli açık Yakub'un Yusuf'a hüzünleri, bize ölüm ateşi olduğunda*

*Aşk ve kan kırmızı elbisesi sanki güneştir, safran elbisesi içinde battığında.*

*Susuz gözyaşını içmeden kanamaz, ey suya kanan! Vaah başıma gelene.*

Şair, *basît* bahrinde arûz vezniyle yazdığı ذِكْرَى يُوسُفَ (*Yusuf'un Hatırası*) kasidesindeki bu beyitlerinde de metin kurgusu, arûz vezni ve kafiye riayetinde klasik şairleri taklit etmektedir. O dönemde bir kahraman sayılan Yûsuf el-Azme (1884-1920) hakkında yazdığı bu mersiyesinde kadim Arap şairlerini aynen taklit etmiş olup bu durum hemen göze çarpmaktadır. Merdem Bek, Yusuf el-Azme'nin kabri başında onun için hayır dua etmekte, onun ölümünü, batış anındaki güneşin durumuna benzetmektedir. Keza Arapların onun için üzülmelerini Hz. Yakup'un Hz. Yusuf'a üzülmelerine teşbîh etmektedir.

Görüldüğü gibi yukarıdaki örneklerde Halil Merdem Bek'in kadim Arap şiirinden etkilenmesinin genellikle lafız, arûz vezinleri ve kafiye gibi dilsel konularda olduğu dikkat çekmektedir.

## 2.2. Halil Merdem Bek'in Modern Şiir Eğilimi

Şair, yaşadığı dönemdeki yabancı ediplerin edebiyat ve sanat tarzından da etkilenmiştir. Ancak onun yabancı edebiyatçı ve şairlerden etkilenmesi lafız ve dille ilgili olmaktan çok kendisine edebî ilham veren üsluplardır. Onun yabancı edebiyatçılardan etkilenmesi, kendisinde zaten var olan sağlam üslubunu ilham veren lafızlarla ve namelerle daha da kuvvetlendirerek dinleyici ve okuyucularına sunmasında ortaya çıkmaktadır.

Merdem Bek, şiirlerinde İslam Arap kültürünü ve Batı kültürünü bir araya getirmiş olup bazı şiirlerinde hem İslam kültürü hem de Batı kültürünün etkisi görülmektedir. Şairin *kâmil* bahrinde yazdığı دِمَشْقُ (*Dimaşk*) şiirindeki şu beyitler buna örnek olarak verilebilir;

حَتَّى حَصِصْتِ بِهِ بَغِيرَ شَرِيكِ  
فَأَصَا لَوْصَلِكِ فِي جَمِي (الْبِرْمُوكِ)  
أَدِمَشْقُ) مَا لِلْحُسْنِ لَا يَعْدُوكِ  
كَمْ مِنْ رَكْبِي دَمٍ وَنَفْسٍ حَرَّةٍ

<sup>60</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 156.

<sup>61</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 119-120.

(عَمُرُ) الَّذِي وَطَقْتَ سَنَابِكُ حَيْلِهِ (إِيوَانُ كِسْرَى) قَدْ تَرَجَّلَ فِيكَ<sup>62</sup>

*Benzersiz biçimde sana mahsus güzellikte kimse geçemez seni, ey Dimaşk!*

*Nice saf kan ve özgür ruh vardır ki, Yermük hareminden sana doğru akar*

*Senin üzerinden geçti, atının toynaklarıyla Kisra sarayını çiğneyen Ömer.*

Şair, *basît* bahrinde yazdığı مَوَاكِبُ السَّمَاءِ (*Gökyüzü geçit töreni*) adlı kasidesinde de İslâm ve Batı kültürünü beraberce şiire yansıtmayı başarmıştır.

لِلشَّمْسِ إِذْ هَجَعَتْ أَضْغَاثَ أَحْلَامِ  
مَالَتْ إِلَى الْغَرْبِ تَتْلُوهَا مَشِيْعَةً  
انظُرْ إِلَى الْأَفْقِ الْغَرْبِيِّ تَلَفَّ بِهِ  
ظِلَالُهَا فِي حَوَاشِي الْأَفْقِ نَاضِلَةً  
بِحُرِّ بَمُورٍ وَبُرْكَانٍ يَثُورُ بِهِ  
وَلِلْمَجْرَةِ رَوْضٍ مُرْعٍ أَبَدًا

أَمَا تَرَى الْأَفْقَ أَمْسَى لَوْحَ رَسَامِ  
مَوَاكِبُ نَاشِرَاتُ حَمْرٍ أَعْلَامِ  
جَنَانَ عَبَقِرٍ فَوْقَ الْأَخْضَرِ الطَّامِي  
كَمَا تَرَاءَتْ ظِلَالُ الرَّاحِ مِنْ جَامِ  
لِعَارِضٍ مِنْ شِعَاعِ الشَّمْسِ سَجَّامِ  
نُجُومُهُ زَهْرَاتُ ذَاتِ أَكْمَامِ<sup>63</sup>

*Rüyalar güneş için uykuya daldığında, bir bak ressamın tablosu olan ufka*

*Cenazeyi uğurlayan kırmızı sancaklı meleklerin geçit töreni, yöneldi batıya*

*Batı ufkuna bak, onunla bulasın yeşillikler üstünde yükselen periler ülkesini*

*Ufkun ucundaki gölgeler üstün gelmiştir, kadehteki şarabın gölgesi gibi.*

*Dalgalı deniz ve patlayan yanardağ vardır, akan güneş ışığını göstermek için*

*Galaksinin, yıldızları saksılı çiçekleri, ebedi bereketli bahçesi vardır.*

Şair burada her ne kadar kadim Arap şiirinin şartlarına uygun olarak arûz veznine ve kafiyeye riayet etse de şiirinin konusu ve şiirin tamamındaki konu birliği daha önce kullanılmayan ancak güne mahsus olan modern şiir tarzındadır.

Şairin klasik Arap edebiyatında hiç yazılmayan ancak ilk defa Mehcer edebiyatı ekolü tarafından kullanılan mehmûs şiiri kullanması, onun yenilikçi tarafını göstermektedir. Mehmûs şiir, “Genellikle kendisinde hitap anlamı olmayan, kısık, derin ve yumuşak bir sesle okunmak üzere karakterize edilen; ruha sükûnet ve dinginlik veren, ancak dil ve üslubuyla gerçeği kabul ya da reddeden duyguları harekete geçiren şiir türüdür.”<sup>64</sup> Mehmûs olgusu; şiirin sade, basit, hoş ve yumuşak olmasını ifade etmektedir. Bu durum şiirde, yeni bir tarz olup şair Merdem Bek’in de ilgisini çekmiş ve bu tarzda şiirler yazmıştır. Mesela هدية النبوية (*Nebevî Hediye*) şiirini sade, akıcı, ince ve kibar bir şekilde; sanki suyun düz bir zemin üzerinde sessizce akışı gibi hissettirecek şekilde yazmıştır.<sup>65</sup>

سَامَحَ اللَّهُ الْحَمَامَةَ  
بَعَثَتْ فِي الْقَلْبِ لَمَّا  
شَاقَّهَا الْبَرْقُ حِجَازِيًّا  
مَا لِهَذَا الْبَرْقِ يُورِي  
لَا حَ فِي الْأَفْقِ وَلَكِنْ  
هَاجَ دَمْعِي وَشَجَّاهَا  
لَمْ تَكُدْ تَسْكُنُ حَتَّى  
فَتَعَالَى مِنْ أَدَانِ الْ  
نِعْمَةُ عَلَوِيَّةٌ  
مَدَّ فِيهَا صَوْتَهُ  
كَبَّرَ اللَّهُ فَخَلَّتْ الْ  
شَاهِدُ بِالْحَقِّ وَئِي

حَرَمَتْ جَفْنِي مَنَامَهُ  
هَتَفَتْ وَهَنًا غَرَامَهُ  
فَرَنْتُ مَسْتَهَامَهُ  
فِي حَشَا الصَّبِّ هَيَامَهُ  
شَبَّ فِي قَلْبِي ضَرَامَهُ  
حِينَ حَيَّا بِإِيْسَامَهُ  
سَى قَارِبَ اللَّيْلِ خَتَامَهُ  
فَعَجَّرَ مَا رَاعَ ظَلَامَهُ  
لِلرَّوْحِ رَاخٍ وَمُدَامَهُ  
نَائِي الصَّدْيِ عَذْبِ الرُّخَامَهُ  
كُونَ قَدْ طَاطَأَ هَامَهُ  
بَاطِلُ اللَّيْلِ أَمَامَهُ

<sup>62</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 43-45.

<sup>63</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 57-59.

<sup>64</sup> ‘Âiše Hüveysî, *Nağdü’s-şi’r ‘inde Muhammed Medkûr* (Yüksek Lisans Tezi) Câmi’atu Muhammed Bûzîyâf, 2015), 64.

<sup>65</sup> Tâhâ Muhammed Tâhâ Kavqaze, *Halil Merdem Bek şî’ruhu ve âşâruhu’l-’ilmîyye*, (Yüksek Lisans Tezi) Câmi’atu’l-Yermük, 1410/1989), 156.

فَلَقُّ الصُّبْحِ كَلَامَهُ  
هَادِي حُبًّا وَكِرَامَهُ  
مُحَسِّرَ الْفَجْرِ لِتَامَهُ<sup>66</sup>

يَا لَهُ عَدْلًا يُرَكِّي  
قَلْتُ لِمَا ذَكَرَ آل  
بِاسْمِهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ

*Allah güvercini bağışlasın, göz kapağımı uykusundan mahrum bıraktı  
Gece yarısı neşeyle haykırdığında, aşkı kalpte diriltti  
Hicaz'ın şimşegi onu coşturdu ve tutkuyla ağlayarak haykırdı  
Sevdası içine dökülen ve kıvılcımlar saçan yıldırıma da ne oluyor,  
Ufukta ortaya çıktı, lakin kalbimde ateşini yaktı  
Gözyaşlarım dalgalandı ve onu üzdü, gülümseyerek selamladığında  
Gecenin son anı yaklaşırsa belki de hiç yatışmayacaktı  
Sabah ezanıyla ilgi çeken şikâyeti yükseldi  
Yüksek bir melodi, bir esinti için şarap ve içecek vardır  
Orada sesini duyurdu, iyi düşünceli bir uzak sadâ  
Tekbir getirdi ve ben önemli bir işe yöneldi zannettim  
Hakka tanık ve kötü gece geçip gitti önünde  
Ne müthiş bir adalet ki, fecrin doğuşu temizliyor sözünü  
Kılavuza sevgi ve saygısını söyleyene, dedim;  
Onun adını, fecrin karanlık örtüyü açtığı her gün.*

Şair, bu beyitleri herhangi birisine hitap etmeyi düşünmeksizin kısık, derin ve yumuşak bir sesle, sükûnet ve dinginlik verecek şekilde okunmak üzere yazmıştır. Şiirin baştan sona sade, basit, hoş ve yumuşak bir üslupla yazılması dikkat çekmektedir.

Merdem Bek'in üslubu sade, söz ve terkipleri ince olup duygusal tecrübelerini musiki ile ifade edebilmiştir. O, *vâfir* bahrinde arûz vezniyle yazdığı *الفجر (Fecr)* şiirini akıcı sözler ve tutku dolu ifadelerle şu şekilde söylemektedir:

هَلْ عَلَى التَّاكِلِ لَوْمٌ فِي الْبُكَاءِ	تَكَلَّتْ مَقْلُتُهُ طَيْبَ الْكُرَى
فَالِقَ الْإِصْبَاحِ فِي لَيْلِ دَجَا	بَاتَ يَدْعُو سَاهِرُ الْجَفْنِ يَا
بَعْدَمَا أَدْرَكَ زُنْدِيهِ الْوَيْقِ	كَعَرِيْقِ بَاتَ يَدْعُو مُنْقَدًّا
فَوْقَ بَعْضِ حَجَبَتِ نَجْمِ السَّمَا	أَوْ حَشْتُهُ ظُلْمَاتٍ بَعْضُهَا
رَافِعٌ إِصْبَعُهُ فِيهَا يَرَى	تَقْبِضُ الْأَبْصَارَ حَتَّى لَمْ يَكْذُ
لَوْعَةٍ وَتَأْتِي بَيْنَ الْحَشَا	يَا سُكُونِ اللَّيْلِ كَمْ هَبَّجَتْ مِنْ
حَسَنِ التَّرْجِيْعِ مَوْصُولِ الصَّدَى	وَأَذَانٍ رُفِعَ الصَّوْتُ بِهِ
كَانَ تَكْبِيرًا عَلَى مَيْتِ الدُّجَى	كَانَ بُشْرَى مَوْلِدِ الْفَجْرِ كَمَا
عُ بَعْضِ الْبَحْرِ لِلرَّائِي بَدَا	فَكَأَنَّ الْفَجَرَ إِذْ لَاحَ شِرَا
زَهَقَ الْبَاطِلُ وَالْحَقُّ سَمَا <sup>67</sup>	فِي انْبِلَاجِ الْفَجْرِ مِنْ صَدْعِ الدُّجَى

*Güzel uykusunu kaybetti göz kapağı, ağlıyor diye kaybeden ayıplanır mı?  
Uykusuz göz kapağı dua etti zifiri karanlıkta, Ey tan yerini ağartan Allah!  
Yorgun kollarını fark edince, dua etti kurtarıcıya, boğulan biri gibi  
Onu sıktıkça sıktı, gökyüzünde yıldızları kapatan kat kat karanlıklar  
Gözleri alıyordu, hatta parmağını kaldıran neredeyse onu göremezdi.  
Ey gecenin sessizliği! Kaç kere göğsünde coşkun bir aşkla heyecanlandın  
Ve peş peşe sedalarla güzel nameli bir ezan sesi yükseldi  
Fecrin doğuşu bir müjde, karanlığın ölümüne tekbirdir  
Sanki fecir, bir yelkenin denizin kenarında görüldüğü gibidir  
Batıl gitti ve hak yüceldi, karanlıklar arasında doğduğunda fecir.*

<sup>66</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 394-395.

<sup>67</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 50.

Merdem Bek'in modern şiir eğilimi yansımalarının en çok görüldüğü konular, şiirlerinde genellikle konu birliğine riayet etmesi ve divanında sembolist şiirlere de yer vermesidir.

### 2.2.1. Halil Merdem Bek'in Şiirinde Konu Birliği

Modern Arap edebiyatı döneminde Arap şiirindeki konu ve yapı birliği ile ilgili incelemeler yapılmıştır. Modern dönem edebiyatı eleştirmenleri, klasik Arap şiirinin yapısal yönlerinden olan vahdetü'l-kaside (kasidenin birliği) kavramları üzerinde tartışmalara girmişler ve bu konuyla ilgili eleştirilerde bulunmuşlardır. Eleştirmenler, وَحْدَةُ الْمَوْضُوع (kasidede konu birliği) ile الْوَحْدَةُ الْعَضْوِيَّة (yapıda birlik) ifadeleriyle beyitler arasındaki uyum ve anlam münasebetini kastetmişlerdir. Yani onlar, kasidede amaçlanan mana ve hisleri elde edebilmek için baştan sona kadar beyitler arasında fikrî ve duygusal bir bağlantı bulunmasıyla yaşayan bir organizma gibi olması için gerekli olan fikir ve şekil dizgisini kastetmektedir. Şairin; kasidesinin konusu ve yapısında birliği sağlayabilmek için takip edeceği yöntemi, okuyucu ve dinleyici üzerindeki etkiyi, kasidenin beyitleri ve bu beyitler arasındaki konu birliğini, kasidedeki düşünce ve olay bağlamını en ince ayrıntısına kadar düşünmek zorunda olduğu ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

Şiirde الْوَحْدَةُ الْعَضْوِيَّة (yapısal birlik) kavramı, birçok edebî eleştirmene göre kasidenin tam olması ve beyitlerde yapısal bir alaka bulunması şeklinde anlaşılmaktadır. Bu ifade modern Arap şiirindeki yenilikçiliğin ilk emarelerinden kabul edilmektedir.<sup>69</sup> Çünkü birçok araştırmacıya göre Cahiliye Dönemi şiirlerinde yapısal ve fikirsel yönden birlik bulunmamaktadır.<sup>70</sup>

Modern dönemden önce Arap kasidesinde yapısal birliğin olduğuna dair kesin bir bilgi sunulmamaktadır. İslam'dan önceki Arap şairleri, bir kasideyi çeşitli konu ve temalar içerecek şekilde yazmışlardır. İslam'ın geliştirdiği sonraki dönemde de Müslüman şairler Cahiliye şiiri mirasına sahip çıkarak benzer tarzda şiirler yazmaya devam etmişlerdir. Dolayısıyla her ne kadar beyitler bağımsız olarak anlam ifade etseler de kasidenin tamamı göz önüne alındığında kaside içinde farklı konular işlenmiş ve konu bütünlüğü sağlanmamıştır.<sup>71</sup>

Modern dönemde ise Batıyla etkileşimlerin bir neticesi olarak şiirde yapısal birlik en önemli özelliklerden birisi olmaya başlamıştır. İlk olarak Mısır'da kurulan yenilikçi Divan ekolü, çalışmalarında kasidedeki yapısal birlik üzerinde durmuş ve Klasik Arap şiirini bu konuda eleştirmiştir. Bu ekolün önde gelen şairlerinden olan Abdurrahman Şükrî (1886-1918), bir beytin değerli olabilmesi için kasidenin anlam ve konu birliğinin olması gerektiğini çünkü beytin kaideyi tamamlayan bir cüz olduğunu söylemektedir. Ona göre beytin kasideden farklı bir konumdaymış gibi kasidenin konusu dışında değerlendirilmesi doğru değildir. Kaside her bir cüzüyle canlı bir kişiymiş gibi kabul edilmeli ve beyitler kaside içinde bağımsız parçalar olarak ayrı kabul edilmemelidir.<sup>72</sup>

Modern dönem şiir anlayışına göre kasidede yapısal birlik, bir şiirin sadece konusunu düzenlemekle değil ancak şiirde konu bütünlüğünün sağlanmasıyla elde edilebilmektedir. Konu bütünlüğü ise kasidenin konusu, duygular, deneyimler ve etkileşimlerin hep beraber bir bina gibi yapısal bütünlük içinde olmasıyla meydana gelmektedir.<sup>73</sup>

Halil Merdem Bek'in şiirlerine gelince onun şiirlerini iki farklı bölümde değerlendirmek mümkündür. O, birinci bölümde değerlendirebileceğimiz şiirlerinin bir kısmında beyitler arasında konu birliğinden uzak durmuş ve bu şiirlerinde klasik Arap şiirine yakın olmuştur. Ancak şair, bu durumlarda da beyitler arasında çelişkili konular olmasından özenle kaçınmaktadır. Onun

<sup>68</sup> Muhammed Güneymî Hilâl, *en-Naḫdu'l-edebyyyi'l-ḥadîs*, (Beyrut: Dâru's-şekâfe, 1973), 373.

<sup>69</sup> Hilâl, *en-Naḫdü'l-edeby*, 373.

<sup>70</sup> Şevkî Dayf, *fi'n-naḫdi'l-edeby*, 9. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif t.y), 154.

<sup>71</sup> Dayf, *fi'n-Naḫdi'l-edeby*, 155.

<sup>72</sup> Muhammed Mendür, *en-Naḫdu ve'n-naḫkâdu'l-muâşirîn*, (Kahire: Naḫdatü Mısır li't-tabâ'ati ve'n-neşr 2008), 60-61.

<sup>73</sup> Dayf, *fi'n-Naḫdi'l-edeby*, 160.

kasidelerinde beyitler arasında daima bir ahenk vardır. Bu tarz kasideleri genellikle milli, siyasi ve toplumsal şiirlerinde görmektedir.

تَلَاقُوا بَعْدَ مَا افْتَرَقُوا طَوِيلًا  
بَقِيَّةُ فِتْيَةٍ لَمْ تُبْقِ مِنْهُمْ  
فَمَا مَلَكُوا الْمَدَامِعَ أَنْ تَسِيلَا  
صُرُوفُ زَمَانِهِمْ إِلَّا قَلِيلَا  
وَشَبَّ لَوَاعِجًا وَشَقَى غَلِيلَا<sup>74</sup>  
فِيَالِكَ مَوْفَعًا أَوْزَى وَأَوْزَى

*Uzun bir ayrılıktan sonra buluştular ve sahip olamadılar göz pınarlarına*

*Az bir gençlikten başka bir şey bırakmadı onlara, kaderin cilveleri*

*Ne haldir! Kıvılcım saçtı ve suya kandırdı, acıları şahlandı ve intikam aldı.*

Şair, İngiltere'den Dimaşk'a dönüşünde *el-vâfir* bahrinde yazdığı *سَلَامٌ عَلَى دِمَشْقٍ (Dimaşk'a selam olsun)* adlı şiirinin bu ilk üç beytinde arkadaşları, dostları ve memleketine karşı olan duygularını ifade etmiştir. Kasidenin başı nesb tarzında yazılmış, daha sonra büyük Suriye devrimi tavsif edilmiş, devrimcilerin mücadelesi övülmüş, şairin yurt dışına yolculuk yapma sebebi açıklanmış, Fransız siyaseti eleştirilmiş, Dimaşk'a dönüşünden sonraki durum anlatılmış, yurt dışında kalmasının ruhi ve bedenî etkileri açıklanmış, Batı'nın ilerlemesi ve Araplar üzerindeki etkileri işlenmiş, son olarak da Suriye halkı Batı'nın bilim ve medeniyetini takip etmeye davet edilmiştir. Dolayısıyla bir kaside içinde birçok konu ayrı ayrı işlenerek klasik Arap kasidesi tarzında bir kaside ortaya çıkmıştır.

Aynı şekilde *هَدِيَّةُ النَّبَوِيَّةِ (Nebevi Hediye)*<sup>75</sup> kasidesinde de beyitler arasında konu birliği güçlü değildir. Şair ilk beyitlerde güvercinin hüznünü ortaya koymuş ve bu hüznle münacat ederken daha sonra şafak vaktindeki güzellikler ve etkileyiciliğinin tasvirini dile getirmektedir. Bu konudan sonra sözü farklı bir konuya getirerek Peygamber'in (a.s.) doğumunu ve mücadelesini işlemiştir. Şair, konu birliğinden uzak kalarak farklı konulardaki beyitleri peş peşe getirmiş ve hazırladığı bu kasidede konu birliğine önem vermemiştir. Bu konu farklılıklarına rağmen beyitler arasındaki içerik birbirine zıt değildir.

Şair basit bahriyle yazdığı *يَوْمَ الْفَرَعِ الْأَكْبَرِ (Büyük Korku Günü)* adlı kasidesinde,

أَمَدَهُ الدَّمْعُ حَتَّى غَاضَ جَائِدُهُ  
الرُّوحُ وَالِدَمُّ وَالْأَحْدَاقُ وَدَّ لَهَا  
فَمَنْ بَأْذَمَعَ عَيْنَيْهِ يُرَافِدُهُ  
لَوْ تَسْتَحِيلُ إِلَى دَمْعٍ يُنَاجِدُهُ<sup>76</sup>

*Şiddeti azalınca kadar gözyaşı onu destekledi. Onu gözyaşlarıyla destekleyen kimdir?*

*Ruh, kan ve bakışlar onun için istedi ki; keşke kendisini destekleyen göz yaşına dönüşse.*

Şair bu kasidesinde Suriye devrimi esnasındaki durumunu, üzüntü ve sıkıntılarını nitelemiş, Dimaşk şehrini ateş denizine batmış bir yer olarak tasvir etmiş, ülke tarihinden kesitler sunarak geçmişe uzanmış, daha sonra bulunduğu dönemdeki sıkıntılar karşısında dini kaynaşma ve toplumsal dayanışmadan bahsetmiş, son olarak da Suriye halkını överek onları düşmana karşı mücadeleye çağırmıştır.

Şairin, Suriyeli devlet yöneticilerinden ve hukukçularından olup, aynı zaman da şair ve edip olan 'Ârif b. Muhammed el-Hatîb (1892-1959) hakkında remel bahriyle yazdığı *كِتَابٌ إِلَى عَارِفِ الْحَطِيبِ (Ârif el-Hatîb'e Mektup)* adlı kasidesi klasik Arap tarzı şiirlerine örnektir.

أَيُّصْحُوْ عَاشِقٌ أَمْ يَسْتَنْفِيْقُ  
وَمَنْ يَأْكُ مُسْتَهَامًا بِالْغَوَانِي  
لِأَصْحُوْ أَمْ تُرَى يَسْلُوْ مَشْوَقُ  
فَذَاكَ بَأَنْ يَصْلَى بِمَا خَلِيْقُ<sup>77</sup>

*Aşık ayıktı mı, yoksa uyandı mı? İyileşmem için ya da sevgiliyi teselli için*

*Zenginliğe sevdalı olan kimdir? İşte bu, hatasıdır zenginliğe layık olanın.*

Şair; gazel tarzında başladığı bu kasidesinin başında aşkını anlatmış, arkadaşıyla olan hatıralarını yad etmiş, sonra arkadaşına nazikçe uyarılarda bulunmuş, tekrar beraber geçen

<sup>74</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 126.

<sup>75</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 394.

<sup>76</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 122.

<sup>77</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 204.

hatıralara dönmüş ve kendi sadakatının sağlamlığından bahsederek kendisini övmüştür. Şair bu kasidesinde farklı konuları işleyerek klasik Arap şairlerini takip etmiştir.

Verilen örneklerde görüldüğü üzere şair; çeşitli konuları bir kaside içinde işlemiş, ulusal meseleleri ele almış, Suriye devrimini tasvir etmiş ve bu devrimi övmüş, sömürge düzenini hicvetmiş, Doğu'nun ihtişamlı geçmişini anlatmış ve içinde bulunduğu acılı dönemle kıyaslamıştır.

Şair, örneklerde de olduğu gibi kasidelerinde her ne kadar lafız yönüyle klasik Arap şiirini taklit etse de konuları hep güncel olmuş, üzüntüleri, övünme ve medihlerinde gündemi takip etmiştir. O, bu kasidelerinde Arap edebiyatı eleştirmenlerinin "tehallus"<sup>78</sup> adını verdikleri kasidenin giriş bölümünden sonra esas konuya geçişte ve kasidenin bölümleri arasında irtibat kurarak geçiş yapma sanatını en iyi şekilde kullanmış, bu geçişleri (iktidâb) tarzıyla sert ve uyumsuz yapmamıştır. Farklı konulardaki beyitler arasında tehallusla geçiş yapmayı son derece maharetle uygulamış ve bu konuda da klasik Arap şairlerini taklit etmiştir. Şair, *tavîl* bahrinde yazdığı *رَحْلَةَ حَاكِمِ سُورِيَةِ الْعُسْكَرِيِّ* (*Suriye Askerî Garnizon Komutanının Dimaşk ve Halep Arası Yolculuğu*) adlı kasidesinde, önce geçmişteki kötü günlerden bahsetmiş, daha sonra da farklı bir konudan bahseden şu beyitleri tam bir münasebet içinde söylemiştir.

فَعَدَّ عَنِ الذِّكْرِى الَّتِي تَفْرَحُ الْحَشَا  
وَحَبَّرَ عَلَى نَيْلِ الْأَمَانِي تَهَانًا  
وَمَهْتِكُ مِنْ خِذْرِ الْجُنْفُونِ جَوَارِيَا  
لِأَخْلَافٍ مَنْ فِيهِمْ أَجْدُثُ الْمَرَايَا  
فَهَبُّوا إِلَى الْهَيْجَا أُسُودًا ضَوَارِيَا<sup>79</sup>  
أَبُو أَنْ يُسَامُوا الدَّلَّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ

*İç organları yaralayan, göz kapakları perdesini yırtan cariyelere tecavüz hatırasını bırak*

*Arzularına kavuşmak için bir kutlama yazan, sayelerinde portreler konusunda ustalaştığım birinin sülalesine*

*Evlerinin ortasında rezalet pazarlığını reddettiler ve yırtıcı aslanlar gibi bir savaşa atıldılar.*

فَسَلَّ هَمُومَ النَّفْسِ عَنْكَ بِرَحْلَةٍ  
وَبَادِرُ لِدَاكَ الرَّكْبِ تَلْفَ أَمَامِهِ  
تَشَاهَدُ مَنَارَ الْعَرَبِ يَا سَعْدُ عَالِيَا  
سَرَاجًا إِذَا مَا اللَّيْلُ عَسَّعَسَ سَاجِيَا<sup>80</sup>

*Yolculukla dertlerini unut, Ey Saad! Yüce Arap meşalesini seyret*

*Bu kervana doğru acele et ki kervanının önünde bulursun, bir kandil, örterek gece karardığında*

Şair önceki beyitlerde üzüntüsünü tasvir ederek Türklerin Bilad-ı Şâm'da yaptıkları bazı şeyleri anlatmış, daha sonra farklı bir konuya geçerek o dönemde Suriye garnizon komutanı olan Ferîk Rıza Paşa'nın<sup>81</sup> (1868-1942) Dimaşk ve Halep arasında yaptığı yolculuğunu niteleyen beyitlere geçmiştir. Bu beyitlerde iki farklı konuyu uyum içerisinde birleştirerek son derece başarılı bir şekilde tehallus yapmış, kadim Arap şairlerinin lafızlarıyla bir konudan diğer bir konuya kolaylıkla geçiş yapmış ve bu konuda da klasik Arap şairlerini taklit etmiştir.

Merdem Bek, ikinci bölümde değerlendirebileceğimiz kasidelerinde ise kişisel ve duygusal konulara ağırlık vermiştir. Her bir kasidesi için bir konu tahsis etmiş ve kasideye içerdiği fikirlere uygun bir isim vermiştir. Mesela şair, *الْبَحْر* (*Deniz*)<sup>82</sup> kasidesinin başında Allah'ın yüce sıfatlarından, O'nun denginin olmadığından bahsetmiş, daha sonra da şiirin sonuna kadar Allah'ın yarattığı şeylerden biri olan denizi tasvir etmiştir. Yine *الْعُوطَا* (*Gûta*)<sup>83</sup> kasidesinde de baştan sona Gûta şehri

<sup>78</sup> Tehallus: kasidede giriş bölümünden sonra asıl konuya geçişte ve kasidenin bölümleri arasında irtibat kurarak geçiş yapmaktır. Tehallusun zıddı olan iktidâb ise irtibat kurmadan "soğuk geçiş" yapmaktır. Bazı müellifler tehallus yerine "hüsn-i tehallus, berâat-i tehallus, tahlîs, hurûc, hüsn-i hurûc" gibi ifadeler kullanmıştır. Bk. İbn Raşîk el-Kayravânî; *el-Umdet-u fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nakdih*, Tah. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1972), 1/237; İsmail Durmuş, "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/317.

<sup>79</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 286.

<sup>80</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 288.

<sup>81</sup> Kral I. Faysal Hükümetinde başbakanlık yapan Ferik Rıza Paşa. Bk. Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 286.

<sup>82</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 8.

<sup>83</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 76.

konu edilmiştir. Keza *vâfir* bahrinde yazdığı الفَرَّاشَان (*İki Kelebek*)<sup>84</sup> kasidesinde şair, bütün bir kaside boyunca iki kelebeğin tasvirini yapmıştır. Bu şiirlerde olduğu gibi الفَجْر (Fecir),<sup>85</sup> البرَدَى (*Beradâ Nehri*)<sup>86</sup> gibi birçok farklı kasideyi bu tarzda tek konu üzerine yazmıştır.

### 2.2.2. Halil Merdem Bek'in Şiirinde Sembol (Remz)

Son yüz yılda Batı edebiyatı ve çağın getirdiği diğer etkilerle yeni edebî akımlar, Arap edebiyatına da girmiştir.<sup>87</sup> Bunlar içinde etkisi en fazla olanlar, romantizm ve sembolizmdir.<sup>88</sup> Birçok araştırmacıya göre romantizmden sonra Arap edebiyatında etkisi en çok görülen edebî akımın sembolizm olduğu düşünülmektedir.<sup>89</sup>

Sembolizm (remz) XIX. asır sonlarında, Fransa'da doğan bir sanat akımıdır. Hem şiir hem de diğer edebiyat dallarında kullanılmaktadır. Jean Moreas (1856-1910), 1886'da *sembolizmin manifestosu* adındaki çalışmasıyla bu akımın ismini ve kurallarını ortaya koyan kişi olmuştur. Sembolizm akımının ortaya çıkmasında Charles Baudelaire (1821-1867), Paul Verlaine'nin (1844-1896) şiir ve fikirlerinin etkisi olmuştur. Sembolizmde şiir, insan üzerinde bıraktığı etkiyi göstermelidir. Sembolizmde gerçeklik aranmamalıdır. Sembolizme göre insan, kâinatı ve eşyayı işittiği ve hayal ettiği şekilde aksettirir. Bu akıma göre açık anlatım nesir tarzı yazılarda olmalıdır. Şiir ise geniş anlam ve çağrışımlar içermelidir. Bunun için de kelime ve ifadelerin sözlük anlamlarında değil, bunun ötesinde sembolik anlamları anımsatacak şekilde kullanılması gerekmektedir. Sembolün edebiyatçının hayal gücüne göre farklılık arz ettiği ve okuyucunun kültür seviyesine göre de anlamlarının çeşitlenebileceği vurgulanmaktadır.<sup>90</sup>

عَضِبْتَ (لثالث الحَرَمَيْنِ) حَيًّا  
وما أغفلته ميثاً ولكن  
تقدَّس حين قَبِل نَعْل طَه  
سَعَيْتَ وَمَا بَلَغْتَ مَنَّاكَ لَكِنِ  
فَكَنتَ لِحِفْظِهِ سَيْفًا طَرِيرًا  
رَبِضْتَ بِبَابِهِ أَسَدًا هَضُورًا  
وَضَمَّكَ تُرْبُهُ فَعَدَا عَجِيرًا  
شَرَعْتَ لَنَا الطَّرِيقَ فَلَنْ نَجُورًا<sup>91</sup>

*Mescid-i Aksâ için öfkelen din yaşarken, sen onu korumak için keskin bir kılıçtın*

*Ölümden korkmadın ve sen ancak, yırtıcı bir aslan gibi pusuya yattın*

*Mukaddes oldu Tâhâ'nın ayağını öptüğünde ve toprağı seni kucakladığında güzel bir koku oldu  
Çalıştın ve arzuna ulaşmadın, ancak bize asla ayrılmayacağımız bir yol gösterdin.*

Şair Halil Merdem Bek, Hicaz'da Araplar adına bağımsız bir devlet kuran Kral Hüseyin b. Ali hakkında *vâfir* bahrinde yazdığı رِثَاءُ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (*Hüseyin b. 'Alî'ye Ağıt*) adlı mersiyesindeki bu beyitlerde, Muhammed'in (a.s) Miraç gecesinde bir mucize olarak gelmesiyle Mescid-i Aksâ'nın mukaddes olmasını sembol olarak kullanmıştır. Yani şair, Mescid-i Aksâ nasıl ki Muhammed'in (a.s.) gelişiyle kutsal ve şerefli bir mekân durumuna gelmişse Kral Hüseyin b. 'Alî'nin de Suriye'ye gelmesiyle Suriye'nin kutsal bir toprak haline geldiğine işaret etmiştir.

عَزَاءُ النَّفْسِ عَنِ بَانٍ عَظِيمٍ  
فَلَا تَجُنُّوا فَمَا فِي الْوَهْنِ إِلَّا  
وَلَا يَذْهَبُ رَجَاؤُكُمْ هَبَاءً  
فَبَعْدَ (مُحَمَّدٍ) وَالْجُرْحِ دَامِ  
بَنَى وَمَضَى إِذَا ثَبَتَ الْبِنَاءُ  
مُضَاعَفَةُ الرِّزْيَةِ وَالشَّقَاءُ  
لِقَرِطِ أَسَى وَإِنْ عَظُمَ الْبَلَاءُ  
تَوَالَى الْفَتْحُ وَانْتَشَرَ الْبُلُوَاءُ<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 26.

<sup>85</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 50.

<sup>86</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 60.

<sup>87</sup> Muhammed Fettûh Ahmed, *er-Remzü ve'r-remziyye fi ş-şi'ri'l-mu'âsir*; 3. Baskı, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif 1984), 34-35.

<sup>88</sup> 'İzzuddîn İsmâil, *es-Şir'u'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir kağâyâhu ve zavâhirühu'l-fenniyye ve'l-ma'neviyye*, 3. Baskı, (Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî 1966), 13.

<sup>89</sup> Muhammed 'Abbâse, *el-Müveşşahât ve'l-ezcâlu'l-Endelusiyye ve eşeruhâ fi ş-ri'l-turûbâdûr*, 10. Baskı, (Mustağânem: Dâru Ummi'l-Kuttâb 2012), 187.

<sup>90</sup> Cebbûr 'Abdu'n-Nûr, *el-Mu'cemü'l-edebî*, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyi'n 1984), 123-124.

<sup>91</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 349.

<sup>92</sup> Merdem Bek, *Dîvânu Halil Merdem Bek*, 359.

*Sapasağlam bir bina yapıp giden büyük bâniye bir taziye.  
Gevşemeyin, kat kat bela ve sefalet vardır gevşeklikte zira  
Ne kadar büyük olsa da bela, aşırı kederden umutlarınız boşa gitmesin  
Yara hala tazeyken, Muhammed'den sonra fetihler peş peşe geldi ve bayrağı dalgalandırdı.*

Merdem Bek, bu beyitlerde Suriye halkının zaferi gerçekleştirme ümitlerini artırmak ve zafere inanma konusundaki samimiyetini göstermek için geçmişte olan şeyleri bir sembol olarak günümüze taşımıştır. Şaire göre Muhammed (a.s.), daha önce birbiriyle savaşıp zayıf bir topluluğa peygamber olarak gelmiştir. O, milleti için adalet, hidayet ve barış içinde olacakları bir devlet kurmuştur. İşte bu beyitlerde de daha önce Muhammed'in (a.s.) ümmeti için yaptıkları ve devlet kurup zaferler kazanması sembol olarak kullanılmış, Kral Faysal'ın da Muhammed'den (a.s.) sonra onun gibi milleti için bir devlet kurup zaferleri devam ettirdiğine işaret edilmiştir.

بِنَا عَلَى يَوْسُفٍ إِذْ حُمَّ مَصْرَعُهُ  
كَالشَّمْسِ حِينَ هَوَتْ فِي ثَوْبِهَا الْجَادِي<sup>93</sup>  
أَحْزَانُ (يَعْقُوبَ) مِنْ خَافٍ وَمِنْ بَادٍ  
هَوَى وَحَلَّتْهُ حَمْرَاءُ مِنْ دَمِهِ

*Gizli açık Yakub'un Yusuf'a hüznüleri bize ölüm ateşi olduğunda  
Aşk ve kan kırmızı elbisesi sanki güneştir, safran elbisesi içinde battığında.*

Merdem Bek, Suriye savaş bakanı olan Yûsuf b. İbrahim el-'Uzme (1884-1920) hakkında *basîf* bahrinde yazdığı *دِكْرَى يَوْسُفٍ (Yusuf'un Hatırası)* isimli kasidesindeki bu beyitlerde Hz. Yakup Peygamber'in oğlu Hz. Yûsuf için olan hüznünü, Arap halkının Yûsuf b. İbrahim el-'Uzme hakkındaki hüznüne sembol olarak kullanmıştır.

## Sonuç

Suriye milli şairi olan Halil Merdem Bek, şiirlerini lafız yönüyle klasik Arap şiiri üslubuyla yazsa da konu ve temalarda hep gündemi takip etmiştir. O dönemde Amerika'da öne çıkan Mehcer grubu ve Mısır'da etkili olan İhyâ grubu Merdem Bek'in dikkatini çekmiş, bu grupların şairleriyle ilişkiler kurmuş ve bu grupların üslubundan etkilenmiştir. Keza İngiltere'de İngiliz edebiyatı okuması sebebiyle şiirlerinde konu birliği ve temalarla ilgili Batı edebiyatının etkisi altında kalmıştır. Batı edebiyatı, ilham veren yeni lafız ve namelerle Merdem Bek'te zaten var olan sağlam üslubu daha da kuvvetlendirmiştir. O, Modern şiir akımlarını takip etmiş ve modern dönemin en önemli akımlarından birisi olan sembolizm akımını da takip ederek şiirlerinde sık sık sembole yer vermiştir.

Merdem Bek, genellikle lafız, arûz vezinleri ve kafiye gibi dilsel konularda klasik Arap şiiri üslubunu benimsemiştir. Keza şiirlerinin bir kısmında beyitler arasında konu birliğinden uzak durarak klasik Arap şiirine yakın olmuştur. Ancak şair, bu durumlarda da beyitler arasında çelişkili konular olmasından özenle kaçınmıştır. Onun kasidelerinde beyitler arasında daima bir ahenk vardır. O, farklı konulardaki beyitler arasında tehallusla geçiş yapmayı son derece maharetle uygulamış ve bu konuda da klasik Arap şairlerini taklit etmiştir.

Merdem Bek, birçok kasidesinde ise konu birliğine dikkat etmiş; bu kasidelerinde kişisel ve duygusal konulara ağırlık vermiştir. Bu üslupla yazdığı kasideleri için baştan sona değişmeyen tek bir konu tahsis etmiş ve kasideye içerdiği fikirlere uygun bir isim vererek yenilikçi bir tavır sergilemiştir. Şairin klasik Arap edebiyatında hiç yazılmayan, ancak ilk defa Mehcer edebiyatı ekolü tarafından kullanılan mehmûs şiir üslubunu kullanması onun yenilikçi tarafını göstermektedir.

Merdem Bek'in şiirdeki üslubu, eski ve yeni Arap edebiyatı arasında değişimler göstermektedir. Onun, Arap İslam toplumu değerleri içinde yetişmesi ve bir müddet Avrupa'da yaşayarak orada aldığı eğitimle Avrupa edebiyatından etkilenmesi bu durumun sebebi olarak görülebilmektedir. O, bir yandan klasik Arap şairleri gibi şiirlerinde dili düzgün kullanmaya dikkat ederek sağlam terkiplerle şiirler yazarken bir yandan da farklı tema ve cümle kurgularıyla yeni edebî

<sup>93</sup> Merdem Bek, *Dîvânü Halil Merdem Bek*, 119.



üslubu şiirlerine yansıtmayı başarmıştır. Merdem Bek; kasidelerinde konu, deneyim ve duygularını bir araya getirmeyi başarmış ve şiirdeki ustalığını ispatlamıştır. O sağlam bağlarla kadim Arap şiiri mirasına bağlanmış, küçüklüğünden itibaren bu tarz şiirlerle hemhal olmuş ve en sonunda İhyâ grubunun şiir tarzını benimsemiştir. Bununla beraber geçmişten kopmadan eski ve yeni Arap şiiri üsluplarını bir araya getirmiş ve bu iki dönem arasında köprü olmayı başarmıştır. Netice olarak onun hakkında, “Bir kısım kasidelerinde beyitler arasında konu birliği olmaması sebebiyle gelenekçi ve klasik Arap şiiri taklitçisi” denilemeyeceği gibi “Bazı kasidelerinde konu birliğine dikkat etmesi, mehmûs şiir yazması ve sık sık sembole yer vermesine bakarak kadim Arap şiirine sırtını dönmüş ve tamamen modern Arap şiiri tarzında kasideler yazmış bir şairdir” demek de mümkün görülmektedir. Merdem Bek, şiirinde hem klasik hem de modern şiir anlayışını mezc etmiştir.

<b>İntihal Taraması</b> Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalınmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> Author Contributions	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> SC (%55), YK (%45) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> SC (%50), YK (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> SC (%60), YK (%40) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> SC (%50), YK (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> SC (%80), YK (%20)
<b>Finansman</b> Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> Copyright	Yazar(lar)   Author (s): Süleyman Can – Yusuf Karataş

## Kaynakça | References

- 'Abbâse, Muhammed. *el-Müveşşahât ve'l-ezcâlu'l-Endelusiyye ve eşeruhâ fî şî'ri'l-turûbâdûr*, 10. Baskı. Mustagânem: Dâru Umî'l-Kuttâb, 2012.
- 'Abdu'n-Nûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984.
- Ahmed, Muhammed Fettûh. *er-Remzu ve'r-remziyye fî şî'ri'l-mu'âsir*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-Me'ârif 1984.
- Aktaş, Şerif. *Edebiyatta Üslûp ve Problemleri*. 2. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.
- Aktaş, Şerif. *Şiir Tahlili*, 1. Baskı. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Bekkâr, Yûsuf Hüseyn. *Binâu'l-kaşîde fî'n-nağdi'l-'Arabiyyi'l-kadîm fî zâv'i'n-nağdi'l-ħadîş*. 2.baskı. Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.
- Bevâb, Mervân. *A'lâmu mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye bi Dimaşğ fî mieti 'âm 1919-2019*. Dimaşğ: Mecma'î'l-luğati'l-'Arabîye, 2019.

- Cebûrî, Kâmil Selmân. *Mu'cemu'l-udebâ' mine'l-'asri'l-câhiliyyi hattâ seneti 2002*. 7 Cild. Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-'ilmiyye, 2007.
- Curcânî, Ebû Bekr 'Abdulkâhîr b. 'Abdirrahmân. *Delâilu'l-Î'câz*. 3. Baskı. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî 1413/1992.
- Dayf, Şevkî. *fi'n-Nağdi'l-edebî*. 9. Baskı. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, t.y.
- Dehhân, Sâmî. "Ârâ' ve enbâ' – el-üstâzu'r-reîs Halil Merdem Bek" *Mecelletu'l-mecma'î'l-'ilmiyyi'l-'Arabî* 4/34 (1959): 677-692.
- Durmuş, İsmail. "Tehallus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ferfûr, Muhammed Abdüllatif Sâlih. "Halil Merdem Bek" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kayravânî, İbn Raşîk. *el-Umdet-u fi mehâsini's-şî'r ve âdâbih ve nağdih*. 2 Cild. tah. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1972.
- Keyyâl, Sâmî. *el-Edebu'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir fi Sûriye 1850-1950*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts. 11.
- Ĥafâcî, Muhammed 'Abdulmun'im. *Şâ'iru's-Şâm Halil Merdem Bek*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Hilâl, Muhammed Ğuneymî. *en-Nağdu'l-edebiyi'l-ĥadîs*. Beyrut: Dâru's-şekâfe, 1973.
- Hindâvî, Halil. "Halil Merdem" eş-Şekâfetu-mecelle fikriyye câmi'a, 3/0 (Ağustos1959): 5.
- Ĥuveşî, 'Âişe. Nağdü's-şî'r 'inde Muhammed Medkûr (Yüksek Lisans Tezi) Câmi'atu Muhammed Bûziyâf, 2015), 64.
- İsmâil, 'İzzuddîn. eş-Şîr'u'l-'Arabiyyu'l-mu'âsir kağâyâhu ve zavâhirühu'l-fenniyye ve'l-ma'neviyye, 3. Baskı, (Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî 1966).
- Karakaya, Zeki. "Üslup ve Üslupbilim Kuramları", *Akademik Açık 2/0* (Samsun 1996): 117.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimler Sözlüğü*, (İstanbul: Perşembe Kitapları 2001), 446-447.
- Ĥavĥaze, Tâhâ Muhammed Tâhâ. Ĥalîl Merdem Bek şî'ruh ve âşâruhu'l-'ilmiyye, (Yüksek Lisans Tezi) Câmi'atu'l-Yermuk, 1410/1989), 156.
- Keylânî, İbrâhîm. Şahsiyyât, (Dimaşk, İttihâdu'l-kitâbi'l-'Arabî, 1973), 40.
- Kurd 'Ali, Muhammed. Ĥıtaţu's-Şâm, (Dimaşk: Mektebetu'n-nûrî, 1983), 4/82.
- Mendûr, Muhammed. en-Nağdu ve'nağkâdu'l-muâşîrûn, (Kahire: Nağdatü Mışır li't-ĥabâ'ati ve'n-neşr 2008), 60-61.
- Merdem Bek, Halil. Cemheratu'l-muğannîn, Mukaddime bölümü (Dimaşk: Matbû'atu'l-mecma'î'l-'ilmiyyi'l-'Arabî, 1961), Cîm.
- Merdem Bek, Halil. Dîvânu Halil Merdem Bek, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru Şadr 1975), 22.
- Merdem Bek, Halil. Kitâbu'l-a'râbiyyât: Mukaddime, thk. 'Adnân Merdem Bek, (Dimaşk, el-Matba'atu'l-Ĥâşimiyye, 1966), Mukaddime 9-10.
- Merdem Bek, Halil. Rasâilu'l-Halil, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1979), 104.
- Merdem Bek, 'Adnân. Dîvan-u 'Adnân Merdem Bek, (Dimaşk: Vezâratu's-Şekâfe 2014).
- Mümteĥan, Mehdî – Raĥîmî, Azîze. "el-Vaşf fi şî'ri Halil Merdem Bek" Faşîle dirâsâtü edebî'l-mu'âsır, 5/18 (1992): 113.
- Na'nâ', Muhammed Fuâd. Halil Merdem Bek ĥayâtuh ve şî'ruh, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 2001), 49.
- Şaĥîr, İbrâhîm Maĥmud. "Halil Merdem Bek bülbülü's-Şâmî'l-ĥarîd", el-Ma'rife mecelle sekâfe şî'riyye, 54/658, (Kânunu'l-evvel 2015): 42.
- Şalîbâ, Cemîl. İtticâhâtu'n-nağdi'l-edebiyi'l-ĥadîs fi Sûriye, (Kahire: Câmi'atu'd-Duveli'l-'Arabiyye, 1969), 23.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık/ December 2022), 357-373

**Kalıcı Makyajın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi**  
Evaluation Of Permanent Make-Up In Terms Of Islamic Law

**Meryem GÖKDERE**

Doktora Öğrencisi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku  
Anabilim Dalı

PhD. Student, Gaziantep University, Institute of Social Sciences, Department of  
Islamic Law, Gaziantep /Türkiye

meryemgokdere27@gmail.com ORCID: 0000-0002-2117-6182

**Adnan ALGÜL**

Doç. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law  
Gaziantep /Türkiye

adnanalgul47@hotmail.com ORCID: 0000-0002-1052-3548

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aralık/December 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atıf / Cite as**

Gökdere, Meryem – Algül, Adnan. "Kalıcı Makyajın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (December 2022), 357-373.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1181502

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Meryem Gökdere – Adnan Algül).

**Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### Evaluation Of Permanent Make-Up In Terms Of Islamic Law

**Summary:** Permanent make-up, which is very similar to tattooing, is one of the most common make-up types today. The absence of a previous academic study on the subject is one of the reasons why this research was conducted. As a matter of fact, the issue has been discussed in terms of health and although the negative effects of permanent make-up have been discussed many times, it has not been discussed how this application should be interpreted in terms of Islam. The most important reason that makes permanent make-up the subject of discussion in the study is that the process in question is made by tattooing and injected under the skin. Another reason is that it preserves the paint on the skin by not being wiped for a long time. Permanent make-up application, which brings with it discussions about the curse of those who tattoo and those who have it done, in the hadith narrations, the issue of whether tattooing makes wudu, whether it is permissible to display make-up outside, and whether people can save on their own body as they wish, are discussed in these contexts. As a matter of fact, the human body is a trust given to it by its creator. Using it in a way that will harm this trust or making permanent changes on the trust contrary to human nature is among the prohibited acts.

**Keywords:** Islamic Law, Permanent Makeup, Tattoo, Woman, Sunnah.

### Kalıcı Makyajın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

**Öz:** Dövme ile büyük oranda benzerlik gösteren kalıcı makyaj mevzusu günümüzde kendini sıkça gösteren makyaj çeşitleri arasında yer almaktadır. Konu ile ilgili daha önce yapılmış bir akademik çalışmaya rastlanmaması bu araştırmanın yapılmasında etkin olan sebeplerden bir tanesidir. Nitekim konu sağlık açısından ele alınmış ve birçok defa kalıcı makyajın olumsuz etkileri tartışılmış olsa da bu uygulamanın İslam dini açısından nasıl yorumlanması gerektiği tartışılmamıştır. Çalışmada kalıcı makyajı tartışma konusu yapan en önemli sebep söz konusu işlemin dövme usulüyle yapılarak derinin altına enjekte edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bir başka nedeni ise uzun süre silinmeyerek ciltteki boyasını muhafaza etmesidir. Dövme yapan ve yaptıranların hadis rivayetlerinde lanetlenmesi, dövmenin abdest geçirip geçirmediği mevzusu, makyajı dışarıda sergilemenin caiz olup olmadığı ve insanın kendi bedeninde istediği gibi tasarruf edip edemeyeceği tartışmalarını beraberinde getiren kalıcı makyaj uygulaması bu bağlamlarda ele alınmıştır. Nitekim insan vücudu ona yaratıcısı tarafından verilen bir emanettir. Bu emanete zarar verecek şekilde onu kullanmak veya emanetin üzerinde insan fitratına aykırı olarak kalıcı değişiklikler yapmak yasaklanan fiiller arasındadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Kalıcı Makyaj, Dövme, Kadın, Sünnet.

**Extended Summary:** Permanent make-up applications, which have become very popular recently, have started to become widespread as a result of both social media influencers and advertisements. Even beauty salons and hairdressers in the most remote neighborhoods provide this service to their customers. Due to the increasing prevalence of the application in question, the demand for permanent make-up training courses is increasing and experts are trained there. This process, which is done by injecting dye under the skin with a needle, has attracted attention as it can preserve its color and dye for a long time. This process includes various techniques in itself. The feature that distinguishes permanent make-up from other types of make-up is that this application is made without the use of cosmetic make-up materials. In addition, while daily make-up with make-up materials does not require expertise, permanent make-up is done by an expert. However, permanent make-up is not done at home, it is applied in a beauty center. For this reason, permanent make-up is also called "medical make-up". The most common types of permanent make-up with several different options; Coloring the lip permanently and giving it a lipstick appearance, shaping the eyebrow by

drawing fake hairs on the eyebrows and operations on the eyelid. There are three different layers in the human skin. When applying permanent make-up, the deeper the skin goes, the more permanent the make-up will be. Therefore, the effect of the dye applied to the upper layer of the skin lasts for a shorter time. There are many reasons why this type of make-up is preferred by women. One of them is that women who do not have make-up skills want to be beautiful with the help of an expert. Another reason is that the effect of permanent makeup lasts for months. As a matter of fact, while make-up made with cosmetic products deteriorates when it touches water or wipes with a handkerchief, this is not the case in permanent make-up. Although this process is called "permanent" make-up, it should be known that it loses its effect after a while. However, the fact that it is more durable and permanent than the make-up made with temporary cosmetic products has caused this application to be called permanent make-up. According to the examinations, it has been observed that permanent make-up preserves its shape and color for an average of one year. In addition, it is very attractive to have permanent make-up for women who do not have time to put on make-up every day and work at a busy pace. Because once permanent make-up is applied, it stays on the skin for months and there is no need to renew make-up every day. Another reason why permanent make-up is preferred is that it is thought to be economically profitable. Instead of spending money on dozens of make-up materials and buying new ones as these materials run out, it seems more attractive to spend once for a long-lasting process. It would be wrong to say that permanent make-up is preferred only by women. Because among men, there are people who have permanent make-up. One of the most preferred types of permanent make-up is eyebrow make-up. It can be said that permanent lip make-up is among the frequently preferred applications. Loss of color on the lips is the most important reason for permanent lip make-up. Although the said processes give the impression that a perfect and smooth result is obtained in the advertisements, the result is not exactly like this. According to the researches, some of the customers who have permanent make-up are not satisfied with the shape of their make-up. Factors such as the poor quality of the dye injected under the skin, the problematic skin of the customer, or the poor quality of the tools used in the procedure cause the make-up to be uneven. Permanent makeup also has some side effects. For example, it has been determined that it causes some skin diseases such as skin rash, irritation and allergies. Negative situations may also occur during the removal of permanent make-up. This study, which deals with the evaluation of permanent make-up, which is considered as one of the permanent tattoo types, from a fiqh perspective, aims to explain whether Islamic fiqh allows such practices and if so, what limits it sets. In this context, this paper, firstly gives information about what permanent make-up applications are and examines what kind of similarities this application has with tattooing on the body. While making this comparison, the method of comparison, which is considered among the main proofs of Islamic law, was used. During the evaluation, the negative approach of the Prophet about tattooing and the narrations in this direction will be centered. Afterwards, we mentioned whether such practices that change the creation and obscure the natural appearance are objectionable in terms of Islamic law, and what limits Islam draws on people in terms of adornment self-care. As a matter of fact, Islam has determined some rules about the practices done on the body of the person, as it is in every subject. However, while determining these rules, human nature, needs and some innate physical characteristics were not ignored. The issue of whether the practice in question poses an obstacle, especially for wudu, is also among the subjects investigated. However, considering that Islam is a religion of convenience, it will be questioned how to behave in rare cases that require permanent make-up. For example, problematic situations such as the discomfort of a patient whose eyebrows and hair fall as a result of chemotherapy or people whose psychology is disturbed due to the disproportionate face are discussed. Also, the Prophet's hadiths about care and

beautification are included, and a general framework is drawn about how the companions' wives and the prophet's wives followed in this regard.

## Giriş

İnsanların güzeli sevmesi ve güzel olmaya ihtiyaç duyması onların yapısından ve yaratılışından kaynaklanan bir duygudur. Bu duyguyu tatmin etmek amacıyla kadınların birçoğu dış görünüşüne önem verip süslenme, makyaj yapma, estetik yaptırma ve saç bakımı yapma gibi yollarla kendilerine bakım yaparak güzelleşmeye çalışmaktadır. Söz konusu makyaj olduğunda ise kusursuz görünen bir makyajın birçok kadının ilgisini çektiği söylenebilir. Süslenmek için kullanılan ve geçici etki bırakan kozmetik ürünlerin yanı sıra kalıcı makyajın da ortaya çıkmış olması zihinlerde yeni soru işaretleri bırakmaktadır. Özellikle de günlük makyaj yapma alışkanlığı olan bayanların işlerini kolaylaştıran bu işlem, hem sürekli almak zorunda oldukları makyaj ürünlerinin masrafından ve makyaj yapıp silme zahmetinden kadınları kurtarmakta hem de makyaja ayırdıkları vakitten tasarruf etmelerini sağlamaktadır. Hal böyle olunca birçok kadın kalıcı makyaja yönelmekte, sosyal medya ve reklamlar da bu durumu teşvik etmektedir. Mevzubahis işlem İslam hukuku açısından değerlendirildiğinde ise (dışarıda) makyaj yapmanın sakıncalı olup olmadığı ayrı bir mevzu olmakla birlikte yapılan makyajın deri altına enjekte edilip uzun süre yüzde kalıcı olması da üzerinde düşünülmesi gereken bir başka konudur. Kalıcı makyajla ilgili bu mevzuları tartışmaya açan çalışmamızdan önce bu konuda yapılmış akademik bir çalışmaya rastlayamadık. Ayrıca çalışmanın konusu ile ilgili basılı kaynak yetersizliği sebebiyle kalıcı makyajla ilgili bilgiler verilirken genellikle internet sitelerinden yararlanılmış ve “Çiğdem Sarp”ın, bu konu ile ilgili ülkemizde yayınlanmış olan ilk ve tek basılı eser olduğu ifade edilen çalışmasından da büyük ölçüde istifade edilmiştir.

## 1.Kalıcı Makyaj

İnsanoğlunun eskiden beri, kimi zaman kendini bir ifade aracı olarak kimi zaman süslenme aracı olarak, kimi zaman ise kutsal saydığı günlerde yüzüne boya sürdüğü bilinmektedir.<sup>1</sup> Zaman değişip dönüştükçe makyaj ve boyalar da çeşitlenmeye ve değişmeye başlamıştır. Geçici olan çoğu şeyde olduğu gibi makyaj söz konusu olduğunda da geçicilikten sıkılan ve buna bir çare arayan insanlar bir süre sonra makyajın da kalıcı olması gerektiğini düşünmüş ve böylece ortaya “kalıcı makyaj” uygulamaları çıkmıştır. Dövme çatısı altında da değerlendirilen bu makyaj türü son yıllarda gerek internet mecrasında gerekse televizyonda adından sıkça söz ettiren uygulamalardan biri haline gelmiştir.<sup>2</sup> Araştırmalara göre dövmenin tarihi yaklaşık 5.000 yıl öncesine dayanmaktadır.<sup>3</sup> İlk olarak Eski Mısırlı kadınların dövme kaş vb. uygulamalardan süslenme amaçlı yararlandıkları bilinmektedir.<sup>4</sup>

Kimileri bu işlemi kullanma kolaylığı sebebiyle makyaj yapmanın zahmetinden kurtulmak için tercih ederken kimileri de görüntüsünden rahatsız olduğu yerlerin veya orantısız bölgelerin kapanması için bir çıkış yolu olarak görmüştür. Örneğin kaş dökülmesi problemi yaşayan, orantısız bir kaş ya da dudak şekline sahip olan veya meme kanseri sebebiyle göğsünün bir kısmı kesilmiş olup bu görüntüden rahatsız olan ve yeni bir göğüs ucu yaptırmak isteyen kadınların da bu yöntemle başvurduğu görülmüştür.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> İlknur Tosundur, *Kamufraj Makyaj Yöntemleri ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002), 31.

<sup>2</sup> Çiğdem Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı* (İstanbul: Kutlu Yayınevi, 2019), 10.

<sup>3</sup> Vladislav Pavlovich Zhitny - Noama Iftekhar, “Ancient Roots of Microblading-A Permanent Makeup Art”, *Journal of Skin and Stem Cell* 6/3 (2019), 1.

<sup>4</sup> Zhitny - Iftekhar, “Ancient Roots of Microblading-A Permanent Makeup Art”, 2.

<sup>5</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 11-12.

Kalıcı makyaj işlemi, deri altına enjekte edilen renkli boyalar sebebiyle “mikropigmentasyon” olarak da adlandırılır.<sup>6</sup> Renklendirme amacıyla kullanılan ve erimeyen, bu sebeple de özel hazırlanmış bir solüsyonun içine katılarak rengi ortaya çıkarılan maddelere “pigment” adı verilmektedir.<sup>7</sup> Uygulama esnasında deride hissedilen acının azalması amacıyla yatıştırıcı kremler sürülmekte veya anestezi işlemi yapılmaktadır.<sup>8</sup> Kalıcı makyajın daha etkili olması için işlemi birkaç defa tekrar edip tazelemek gerekebilir.<sup>9</sup> Deri altındaki boyaların zamanla kendiliğinden geçmesi mümkün olmakla birlikte “lazer, asit veya özel solüsyonlar” ile deriden çıkarılması da söz konusudur.<sup>10</sup> Kalıcı makyajın deri üzerinde kalma süresi ise müşterinin cilt tipine ve işlemde kullanılan boyanın kalitesine göre bir ile on sene arasında değişiklik göstermektedir.<sup>11</sup> Kimi araştırmalara göre ise deriye enjekte edilen boyanın on sekiz ay içerisinde silinmeye başladığı ifade edilmiştir.<sup>12</sup>

Burada değinilmesi gereken önemli konulardan bir tanesi de kalıcı makyaj ile “kamuflej makyaj”ın birbirine karıştırılmaması gerektiğidir. Nitekim kalıcı makyajda kozmetik makyaj ürünleri kullanılmadan iğne yoluyla derinin altına müşterinin istediği renkte bir boya zerk edilmekte ve bu işlem uzun süre vücutta kalıcı olmaktadır. Kamuflej makyajda ise deri üzerindeki doğum lekesi veya yara izi gibi kapatılması zor olan birtakım kusurlar, yoğun makyaj malzemeleri kullanılarak profesyonel bir biçimde gizlenmekte söz konusu işlem ise geçici bir kapaticılık sağlamaktadır.<sup>13</sup>

Kalıcı makyaj uygulaması, dövmeyle büyük oranda benzerlik göstermekle birlikte onları farklı kılan birkaç nokta vardır ki onlardan bir tanesi kullanılan boyaların etkisinin uzun süreli olmayışındır. Diğer bir nokta ise dövmenin cildin daha derinlerine yani “dermis” tabakasına yapılması, kalıcı makyajın ise daha üst tabaka olan “epidermis”e yakın bir yere enjekte edilmesidir.<sup>14</sup> Derinin ikinci katmanı olan “dermis” bölgesindeki hücreler revize edilemediği için bu katmana yerleştirilen boyalar da geçici olmamakta, dolayısıyla ilk katman olan “epidermis” ile ikinci katman olan “dermis” bölgesinin arasına uygulanan kalıcı makyaj işlemleri de yarı kalıcı bir özellik taşımaktadır.<sup>15</sup> Kısacası kalıcı makyaj boyasının derinin birinci katmanı ile ikinci katmanı arasına yani cildin üst yüzeyine işlenmesi, onu daha derinlere işlenen dövme uygulamasından farklı kılmakta ve kalıcılık süresini etkilemektedir.<sup>16</sup> Bununla birlikte dövmelemlerin de tamamen kalıcı olmadığı ve isteyen müşterilere geçici dövme işleminin de uygulandığı dikkate alınacak olursa, kalıcı makyaj ile geçici dövme uygulamaları neredeyse aynı olan işlemlerdir.

Kalıcı makyajın deri üzerindeki kalıcı etkisi, müşteriye yanlış uygulama yapılması, kötü koşullar altında çalışılması ve kalitesiz boya kullanılması gibi sebeplerle kalıcı makyaj işleminin müşterilerin sağlığı üzerinde birtakım olumsuz etkiler bıraktığı tespit edilmiştir. Söz gelimi, bir müşteride kullanılan iğnenin başka bir müşteride de kullanılması, kan ile yayılan hastalıkların başkalarına da sıçramasına sebebiyet vermesi açısından tehlike oluşturmaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca ucuz ve kalitesiz boya kullanımı nedeniyle, deri altına enjekte edilen boyanın istenilen görüntüyü vermediği

<sup>6</sup> Yasemin Pehlivan, “Kalıcı Makyaj’ın Endikasyonları ve Kontraendikasyonları” (Ankara, 2006), 5.

<sup>7</sup> Aslıhan Koruyucu, “Tekstil Endüstrisinde Pigmentlerin Kullanımı ve İnsan Sağlığına Etkilerinin İncelenmesi” , *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 20/39 (2021), 147.

<sup>8</sup> Pehlivan, “Kalıcı Makyaj’ ın Endikasyonları ve Kontraendikasyonları” , 37.

<sup>9</sup> Pehlivan, “Kalıcı Makyaj’ın Endikasyonları ve Kontraendikasyonları”, 35.

<sup>10</sup> Pehlivan, “Kalıcı Makyaj’ın Endikasyonları ve Kontraendikasyonları”, 41.

<sup>11</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 31.

<sup>12</sup> Zhitny - Iftekhar, “Ancient Roots of Microblading-A Permanent Makeup Art”, 1.

<sup>13</sup> Tosundur, *Kamuflej Makyaj Yöntemleri ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*, 51.

<sup>14</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 10-11.

<sup>15</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 21.

<sup>16</sup> Haddad, “Makyaj sanatçısı GretaHaddad ‘Microblading’ çekici, doğal bir görünüm için güvenli bir tekniktir” (Görüşmecisi: Amal Kamal, Diyalog). *Jamila* 217 (Nisan 2021),75

<sup>17</sup> Binnur Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı* (İstanbul: Phicolor, 2021), 20.

hatta boyanın deri altında dağıldığı ve çirkin bir görüntü oluşturduğu gözlemlenmiştir.<sup>18</sup> Bunun dışında çevresel faktörlere (ışık, mikrop, toz vb.) karşı çok duyarlı bir bölge olan göz ve çevresi üzerinde yapılan kalıcı işlemler sonrasında kızarıklık, alerji ve deri üzerinde zedelenme gibi bir takım olumsuz etkilere de rastlanabilmektedir.<sup>19</sup> Uygulama sonrası gerçekleşebilecek olası yan etkilere karşı müşterilerden herhangi bir itirazın gelmemesi adına, “kalıcı makyaj onam sözleşmesi” içerisinde mevzubahis ihtimaller zikredildikten sonra müşterinin imzası alınmaktadır.<sup>20</sup> Esasında, ciltte kalıcı etki bırakan boyaların büyük bir kısmında insan teni üzerinde olumsuz yan etkileri olan zararlı maddelerin kullanıldığı ileri sürülmüştür.<sup>21</sup> Uygulama yapılan bölgede kızarıklık, tahriş, kabuklanma, alerji ve deri hastalıkları gibi çeşitli belirtiler ortaya çıkması da bu sebepten kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup>

### 1.1. Kalıcı Kaş Makyajı

Kalıcı makyaj uygulamaları arasındaki en yaygın işlem kalıcı kaş makyajıdır. Özellikle de kemoterapi gören kimseler tarafından tercih edilen bu işlem birçok bölgede popülerite kazanmıştır.<sup>23</sup> Kaş kontürü ve mikroblading olarak iki farklı şekilde yapılabilen bu uygulamada, müşterinin istediği kaş şekli çizilerek kıllar arasında kalan boşlukların boyayla doldurulması ve doğal bir kaş görünümünün elde edilmesi söz konusudur. Kalıcı kaş makyajı işleminde öncelikle müşterinin cilt tipi, yüz şekli ve kaş kılları incelenir. Çünkü müşterinin doğal kaş rengine ve kalınlığına uygun bir çizim yapılması önem taşımaktadır.<sup>24</sup> Ayrıca bu işlem sadece kaş için yapılmamakta, saç önlerinde bulunan kelleşmiş bölgelerdeki boşlukları doldurup gerçeğine benzer kıllar çizmek için de kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Birbirine oldukça benzeyen ve sıkça karıştırılan mikroblading uygulaması ile mikropigmentasyon/kaş kontürü uygulaması arasında ufak farklar bulunmaktadır. Örneğin ilki daha çabuk etkisini yitirip derinin daha üst tabakasına işlenirken ikincisi daha uzun süre kalıcılığa sahiptir ve derinin alt tabakasına işlenir. Ayrıca kullanılan alet, boyalar ve uygulamanın aldığı vakit de farklılık gösteren konular arasındadır.<sup>26</sup>

Kaş (hem mikroblading hem de mikropigmentasyon işleminde) ve saç çiziminde iki teknik uygulanmaktadır. Bunlardan biri “kıl tekniği”dir ki bu işlem yapılırken iğne uçlu kalemle tek tek kıl telleri çizilerek derinin altına işlenir ve teller arasında boşluklar bırakılıp doğal bir görünüm verilir. Diğeri ise doldurma yani “pudralama” tekniğidir. Bu uygulamayı diğerinden ayıran yönü ise kaş kılları arasında hiçbir boşluk kalmayacak biçimde komple boyama yapılması ve kalıp gibi bir görüntü vermesidir.<sup>27</sup>

Kaş boyanmadan önce ilk olarak uygulama yapılacak olan cildin yüzeyi iyice temizlenmelidir. İşlem yapılırken, ucunda jilet benzeri ufak bir kesici iğnesi bulunan bir kalem kullanılmaktadır. Burada önemli olan nokta ise her müşteri için ayrı bir iğne ucunun kullanılması gerektiğidir. Aksi takdirde bir müşteride bulunan mikrop veya hastalıkların bir başkasına bulaşma riski söz

<sup>18</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 18-34.

<sup>19</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 42.

<sup>20</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 63.

<sup>21</sup> Harun Memetçik, *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019), 85.

<sup>22</sup> Memetçik, *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi*, 86-87.

<sup>23</sup> Zhitny - Iftekhar, “Ancient Roots of Microblading-A Permanent Makeup Art”, 1.

<sup>24</sup> GretaHaddad, “Microblading”, 75.

<sup>25</sup> Haddad, “Microblading”, 76.

<sup>26</sup> Sarp, *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*, 15-16.

<sup>27</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 12.



konusudur.<sup>28</sup> Sonrasında ise çizim yapılacak olan cildin yüzeyinde kesikler oluşturulur ve oluşan bu kesiklerden çıkan kanın yeri boyayla doldurulur.<sup>29</sup>

Kıl tekniği uygulanırken kullanılan aletler de farklılık göstermektedir. Örneğin mikroblading işleminde yatay olarak yan yana yerleştirilmiş (tıpkı yatay bir bıçak ucu gibi) iğneler sayesinde kesici çizikler atılıp o bölgeden kan çıkarken, mikropigmentasyon işleminde titreşimli bir iğne ucu cilde hızlı noktalama atışları yaparak girip çıkmakta ve iğne ucu deriye her battığında orada oluşan minik boşluğun içine boya akıtılmaktadır ve herhangi bir kanama da olmamaktadır.<sup>30</sup>

Kalıcı kaş makyajı uygulamasından bir süre sonra deriye işlenen boya tamamen silinirse bile boyanın canlılığını yitirdiği ve tonunda değişim olduğu gözlemlenmiştir. Bunda, kullanılan boyanın kalitesinin yanı sıra işlemi yaptıran kişinin derisinde bulunan yağ oranı veya ciltteki kırışıklıklar da etkili olmaktadır. Bu nedenle ilk uygulama sonrasında yaklaşık 1-1.5 ay geçince bir tekrar seansı yapıp boyanın yeniden üzerinden geçilir.<sup>31</sup>

## 1.2.Kalıcı Ruj

Dudağa renk verme amacıyla yapılan bu işlemde de tıpkı diğer işlemlerde olduğu gibi dudak derisinin birinci katmanı ile ikincisinin arasına iğneyle renkli boya yerleştirilmekte ve daha kalıcı olabilmesi için işlemin üzerinden birkaç defa geçilmektedir. Kimi müşteriler bu işlemi dudakta bulunan renk kaybına bir alternatif olarak yaptırmakta kimileri ise herhangi bir problemi olmamakla birlikte her daim makyajlıymış gibi görünebilmek amacıyla ve dudağa sürülen (geçici) rujun suya değince veya yemek yerken silinip bozulmasından rahatsız olmaları sebebiyle yaptırmaktadır.<sup>32</sup>

Bu uygulama sadece dudaklarda kalıcı renk değişimi sağlamak için yapılmamakta, dudak kenarını belirginleştirme veya dudağı olduğundan daha dolgun gösterme gibi makyaj hileleri için de kullanılmaktadır.<sup>33</sup> Ayrıca dudakta bulunan ve kişiyi rahatsız eden lekelerin giderilmesine de yardımcı olmakta ve şekilsiz, asimetrik veya fazla küçük olan dudakların da daha hoş bir görüntüye sahip olmasını sağlamaktadır.<sup>34</sup>

Kalıcı makyaj uygulamasında yapılan işlemin seans sayısı arttıkça ciltteki kalıcılık oranı da artmaktadır. Bu nedenle bazı kadınlar yaz tatillerinde suya girdikleri zaman makyajlarının silinmesi riskinden çekindikleri için tatil boyunca bakımlı görünebilmek adına yarı kalıcı makyajdan yararlanmakta ve özellikle kısa seanslı dudak işlemleri yaptırmaktadırlar.<sup>35</sup>

## 1.3.Göz Çevresi ve Göz Kapağında Uygulanan İşlemler

Bu başlık altına giren işlemler, gözündeki asimetrik yapıdan memnun olmayan veya göz çevresi makyajıyla uğraşmak istemeyen kimselerin başvurduğu uygulamalardır. Göz makyajı yapmak beceri gerektiren bir iş olduğu için özellikle el yeteneği olmayan veya göz çevresine yapılan makyaja karşı alerjisi olan kadınlar bu yöntemi sıklıkla tercih etmektedirler.<sup>36</sup> Örneğin kirpik diplerine “eyeliner” veya “dipliner” çekmekte zorlanan kadınlar, söz konusu kalıcı işlemten faydalanarak hem istediği renk ve uzunlukta hem de orantılı ve düzgün bir şekilde bu makyajları yaptırabilmektedirler. Ayrıca bu sayede gözler daha iri veya daha çekik görünebilmektedir.<sup>37</sup> Kalıcı makyaj sonrasında göz kapağı üzerinde kabuklanma olsa da ortalama bir veya iki hafta içerisinde

<sup>28</sup> Haddad, “Makyaj sanatçısı GretaHaddad “Microblading” çekici, doğal bir görünüm için güvenli bir tekniktir”, 75.

<sup>29</sup> Kozmetik Uygulamalar, “Kalıcı Makyaj Çeşitleri” (Erişim 17 Mart 2022)

<sup>30</sup> Aylın Çetinkaya, “Mikropigmentasyon Kaş Kontürü” (Erişim 23 Nisan 2022).

<sup>31</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 10.

<sup>32</sup> Estetik Land, “Dudak Kontürü Nedir?” (Erişim 23 Nisan 2022).

<sup>33</sup> Haddad, “Makyaj sanatçısı GretaHaddad “Microblading” çekici, doğal bir görünüm için güvenli bir tekniktir”, 76.

<sup>34</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 22.

<sup>35</sup> Haddad, “Makyaj sanatçısı GretaHaddad “Microblading” çekici, doğal bir görünüm için güvenli bir tekniktir”, 77.

<sup>36</sup> Hülya Güzellik Salonu, “Kalıcı Makyaj” (Erişim 23 Nisan 2022).

<sup>37</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 22.

kendiliğinden düzeldiği gözlemlenmiştir.<sup>38</sup> Bununla birlikte yapılan makyaj en az 12 ay en fazla ise 48 ay kadar göz kapağında kalabilmektedir.<sup>39</sup>

#### 1.4. Kalıcı Makyaj ve Dövmenin Zararları

Kalıcı makyaj ve dövme işlemlerinin güvenli olup olmadığı -başta Avrupa olmak üzere- birçok bölgede tartışılan konular arasındadır. Araştırmalara göre deriye boya enjekte edildikten bir süre sonra veya daha önce yapılan bir boya deriden çıkarılmaya çalışıldığında vücutta alerjik reaksiyon veya enfeksiyon görülebilmektedir.<sup>40</sup> Söz konusu rahatsızlıklar işlem yapıldıktan kısa bir süre sonra veya ilk on yedi yıl içerisinde kendini göstermektedir. Dövme ve kalıcı makyaj sonrası en sık rastlanan cilt hastalıkları ise sedef hastalığı, vitiligo, liken planus ve cilt kabarması ve cilt kanseri gibi rahatsızlıklardır. Bu rahatsızlıkların çoğu kronik olmakla beraber ağrı ve kaşıntı gibi yan etkileri de görülmektedir.<sup>41</sup> Bu durumun en önemli sebebi ise kalıcı makyaj ve dövme yapımında kullanılan boyaların ağır metalleri içermesidir.<sup>42</sup> Gül'e göre: "...dövme için kullanılan renk maddelerinin kanuni olarak deri altına uygulama izinleri yoktur." Ayrıca o, kalıcı makyaj ve dövme işlemlerini yapan kişilerin de yetkisiz insanlar olduğunu bu nedenle de kötü koşullarda ve bilinçsizce çalıştıklarını ifade etmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca işlemin yapıldığı ortamdaki hijyen durumu da uygulama sonrasında ortaya çıkan cilt rahatsızlıklarını tetikleyen etkenlerdendir. İşlem sonrasında hastalanan kişilerin tedavisinde kimi zaman ameliyat gerektiren durumlar da söz konusu olabilmektedir.<sup>44</sup> Bazı hastalarda ise antibiyotik ve alerji hapları gibi ilaçların tedavisi yeterli olmaktadır.<sup>45</sup>

Kalıcı makyaj vb. uygulamaların -aşağıda daha detaylı değinileceği üzere- yasak olmasının hikmetlerinden biri de vücuda kalıcı olarak işlenmiş boyaların vücuttan silinmesinde yaşanan zorluk ve deriye verdiği tahriptir. Nitekim yapılan incelemelerde kalıcı boya ve dövme silinmesi esnasında veya işlem sonrasında, kişinin cildinde hasar oluştuğu tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Deri altına yerleştirilen boyanın deriden çıkarılması için farklı yöntemler uygulanmakla birlikte bu yöntemlerin çoğu ya deriyi tahriş etmekte ya da tüylerin kopmasına sebebiyet vermektedir. Bunlar: "deri altına enjekte edilen ilaçlar, boya çıkartıcı kremler, lazer, alkol ile temizleme" gibi uygulamalardır.<sup>47</sup>

#### 1.5. Kalıcı Makyajın İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Öncelikle şunu belirtmek gerekir: Kalıcı makyaj uygulaması ile vücuda dövme yaptırmak birebir aynı olmasa da ikisi büyük oranda benzerlik gösteren işlemlerdir. İki işlemde de deride kesikler veya delikler açılmakta ve o bölgeden çıkan kanın yeri de boya ile doldurulmaktadır. Söz konusu iki uygulama arasındaki fark ise kullanılan boyanın çeşidi ve (kalıcı) dövmenin biraz daha derinlere enjekte edilmesidir. Bu çalışmada kalıcı makyajın dövme usulü yapılması ve vücutta belirli bir süre iz bırakıp geçmemesi sebebiyle, konu değerlendirilirken dövme ile ilgili rivayet olunan hadisler ve insan fitratını değiştirmek ile ilgili naslar dikkate alınmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı asırda, dövme yapılırken deri bir iğne yardımıyla delinerek istenen şekiller çizilir ve bu boşluklar da sürme ile doldurulur veya yeşil renk veren ve "ismid" taşına

<sup>38</sup> Ergül Keskin, "Kalıcı Makyaj Eyeliner Uygulaması Hakkında Merak Ettiğiniz Her Şey!" (Erişim 23 Nisan 2022).

<sup>39</sup> Afrodit Poliklinik, "Göz Kontürü (Kalıcı Eyeliner)" (Erişim 23 Nisan 2022).

<sup>40</sup> Ellen Oyen vd., "Complications of Tattoos and Permanent Makeup: Overview and Analysis of 308 Cases", *Journal of Cosmetic Dermatology* 20 (2021), 3631.

<sup>41</sup> Oyen vd., "Complications of Tattoos and Permanent Makeup", 3632-35.

<sup>42</sup> Oyen vd., "Complications of Tattoos and Permanent Makeup", 3638.

<sup>43</sup> Ülker Gül, "Dövme Uygulamaları Ne Kadar Güvenli", *Klinik Tıp Aile Hekimliği Dergisi* 10/3 (2018), 37.

<sup>44</sup> Stefano Giulieri vd., "Outbreak of Mycobacterium haemophilum Infections after Permanent Makeup of the Eyebrows", *Clinical Infectious Diseases* 52/4 (2011), 489.

<sup>45</sup> Giulieri vd., "Permanent Makeup of the Eyebrows", 491.

<sup>46</sup> Memetcik, *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi*, 18-19.

<sup>47</sup> Kılıç, *Uygulamalı Eğitim Kitabı*, 20.

benzeyen bir taş kullanılırdı.<sup>48</sup> Bununla birlikte diş etlerine dövme yaptırmak da estetik amaçla yapılan yaygın bir uygulamaydı.<sup>49</sup> Dövmenin sakıncalarından bir tanesi de içerisinde hileyi barındırmasıdır. Nitekim kişi, kendi vücudunda olmayan bir güzelliği sanki onda doğuştan varmış gibi göstererek başka insanların aldanmasına sebebiyet vermekte bu durum ise İslâmiyet'in özüne ters düşmektedir.<sup>50</sup>

Hız. Peygamberin (s.a.v.) dövme konusundaki yasaklayıcı sözleri birçok hadis eserinde kendisine yer bulmuştur.<sup>51</sup> Bu anlamda Peygamber Efendimiz (s.a.v.), saçına saç ekleyene, kaş yolan ve yoldurana, dövme yapan ve yaptırana lanet etmiştir.<sup>52</sup> Yine başka bir ifadesinde Allah'ın (c.c.) yarattığı doğal görünümü (herhangi bir zaruret olmadan) değiştirmeye çalışan insanları lanetleyerek dövme yaptırmanın, kaş yoldurmanın ve vücudu yaralayan işlemler yaptırmanın yasak oluşuna vurgu yapmıştır.<sup>53</sup> Kişinin asıl görüntüsünü ve şeklini kalıcı olarak değiştirmesi, ona bakan kimsenin aldanmasına sebebiyet vereceği için Hız. Peygamber (s.a.v.) tarafından yasaklanmış bir uygulamadır.<sup>54</sup>

Dövme veya kalıcı makyajla vücuda enjekte edilen boyanın gusül ve abdeste engel teşkil edip etmediği mevzusunun ve bu konunun İslâm hukuku açısından ele alınmasına da değinmek gerekir. Dövme ve kalıcı makyajın yapımı esnasında derinin kesilmesi/delinmesi sonrasında o bölgeden çıkan kanın yerine renk verici boyaların konulması nedeniyle abdeste engel olup olmadığı tartışılan meseleler arasındadır.<sup>55</sup> Abdestin tam olması için abdest alınan suyun, yıkanan bölgedeki cildin tüm yüzeylerine temas etmesi gerekmektedir. Bu anlamda yüze sürülen ve deri üzerinde ince de olsa bir "katman" oluşturan makyaj veya boyalar ve tırnağa sürülen oje, suyun cilde temasını engellediği için abdeste mâni olmaktadır.<sup>56</sup>

Kalıcı makyaj ve dövme söz konusu olduğunda, abdestin sayılıp sayılmadığı konusu üzerinde fikir yürüten âlimler abdest suyunun cildin üst tabakasına değmesi gerektiğini, bunun sonucu olarak da deri altında kalan boyanın abdest ve gusül açısından problem oluşturmadığını dile getirmişlerdir.<sup>57</sup> Dolayısıyla vücuda enjekte edilen kalıcı boyaların yasaklanma nedeni olarak Hız. Muhammed'in (s.a.v.) dövme yapana lanet etmesini gerekçe göstermişlerdir.<sup>58</sup> Bununla birlikte cilt üzerine boyama yoluyla uygulanan geçici makyajlar, derinin üzerinde kalın bir tabaka oluşturuyor ve suyun cilde değmesini engelliyorsa abdest almaya mani sayılır, ancak içerisinde domuz yağı vb. haram maddeler barındırmayan makyaj malzemelerinin, abdest aldıktan sonra yüze sürülmesinde herhangi bir sakınca yoktur.

Bu doğrultuda, "Din İşleri Yüksek Kurulu" tarafından hazırlanmış olan *Fetvalar* kitabında da dövme yaptırmanın yasaklanmasının sebebi olarak, Hız. Muhammed'in (s.a.v.) söz konusu fiili yapanları lanetleyip kınaması gerekçe gösterilmiştir.<sup>59</sup> Ayrıca insan fitratını değiştiren ve tedavi amacıyla yapılmamış olan güzelleşme uygulamaları ulemâdan bazıları tarafından "haram" bazıları

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *Lisânu' l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâder, 1994), 5/244; İbn Manzûr, *Lisânu' l-Arab*, 12/638.

<sup>49</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu' s-Sahîh Sünen-i Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Daru İhyai' t- Tûrasi' l- Arabî, ts.). "Edeb", 17 (No.2783)

<sup>50</sup> *İlmihal İslâm ve Toplum* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 2/83.

<sup>51</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü' r-Risale, 1999), 179. (No. 8473).

<sup>52</sup> Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimeşk: Darü' r-Risaletü' l-Âlemiyye, 2009). "Kitâbu't-Teraccül", 4, (No: 4170).

<sup>53</sup> Dârimî, "Kitâbu'l-İstizân", 19, (No: 2689)

<sup>54</sup> Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, 244.

<sup>55</sup> Rahmi Yaran, "Dövme" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mart 2022).

<sup>56</sup> *Fetvalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 79.

<sup>57</sup> Meryem Uzak, *Kuran ve Sünnete Göre İnsan Bedenine Yönelik Estetik Amaçlı Müdahaleler* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010), 55; Mehmed Paksu, *Kadın ve Aile İlmihali* (İstanbul: Nesil Yayınları, ts.), 483.

<sup>58</sup> *İlmihal İslâm ve Toplum*, 2/82.

<sup>59</sup> *Fetvalar*, 527.

tarafından ise “mekruh” olarak nitelendirilmiştir.<sup>60</sup> Nitekim güzelleşmek için yapılan bu türden estetik müdahalelerin herhangi bir zarureti yoktur.

Söz konusu hadis-i şeriflere paralel olarak Kurân-ı Kerîm’de Nisâ Suresi 119. ayette, Allah-u Teâlâ’nın yaratmış olduğu doğal görünümü değiştirmenin şeytan işi olduğuna dikkat çekilmiştir. Mevzubahis ayete paralel bir şekilde Rûm Suresi 30. ayette, insan fitratının en güzel şekilde yaratıldığına vurgu yapılarak fitratı değiştirme çabasından imtina edilmesi tavsiye edilmiştir. Ayrıca Allah-u Teâlâ, Haşr Suresi 7. ayette, Müslümanların Hz. Muhammed’e itaat etmeleri gerektiğinin altını çizerek onun yasakladığı şeylerden sakınmaları ve onun emrettiklerini yerine getirmelerini buyurmuştur.

Bu bilgilerden yola çıkarak, insan fitratına aykırı bir şekilde doğan -örneğin asimetrik yüz hatlarına sahip olan bir kimsenin- yahut doğal işleyişin dışında sağlık problemleri yaşayanların -örneğin henüz yetişkinliğe ulaşmamış olduğu halde çok küçük yaşlarda saç ağarması yaşayıp akranları arasında alay konusu olan, kaş dökülme problemi yaşayan veya kanser tedavisi gibi nedenlerle kıl köklerinde dökülme olan kimselerin- tedavi amacıyla, görünüşlerini düzeltmek ve güzelleştirmek adına kalıcı işlemlerden yahut İslâm’da yasaklanmış olan uygulamalardan zaruret halinde yararlanabileceğini söylemek mümkündür. Nitekim bu kimseler fitrata aykırı hareket etmemekte, aksine insan fitratına ve doğal işleyişe uygun olanı istemektedirler.

İslâm hukukunun insanlar için çizdiği sınırlara baktığımızda, buradaki asıl gayenin onları her açıdan korumak ve yaratılıştan gelen düzenin bozulmasını engellemek olduğunu bilmeliyiz.<sup>61</sup> Buna binaen vücudumuzun bize Allah (c.c.) tarafından emanet olarak verildiği ve bizim de bu emanet üzerinde, sadece emanet sahibinin izin verdiği ölçüde değişiklik yapabileceğimizi idrak etmek, kalıcı makyaj ve buna benzer uygulamaların ne için sakıncalı olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır.<sup>62</sup>

Dövme yaptırmanın lanetlenmesiyle ilgili hadisler de göz önünde tutulduğu zaman konuyu şöyle özetlemek mümkündür: Dövme *asl* olarak ele alındığında kalıcı makyaj da *fer*’ olarak kabul edilirse, bu iki işleme de aynı hükmün verilmesine sebebiyet verecek olan *illet*, her iki uygulamanın birden zarurî olmayan estetik amaçlarla yapılması, deride kesik/delik oluşturularak deri altına boya yerleştirilmesi ve insan fitratına yapılan kalıcı veya yarı kalıcı müdahaledir. Bu durumda aslın yani dövme yaptırmanın hükmü *fer*’e verilecek olursa kalıcı makyajın da fitratı bozan haram uygulamalardan birisi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Burada mevzubahis uygulamanın yasaklanma sebebi ise abdesti geçirmemesi değil, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından şiddetle kınanması ve lanetlenmesidir.

Sonuç olarak insan tabiatında normal olarak kabul edilen ölçülerin dışındaki yüz hattı orantısızlığı, kaş dökülmesi rahatsızlığı, insan psikolojisini etkileyen çirkin görünüm veya dışarıdan bakan kişilerin garipseyebileceği seviyedeki yüz problemleri sebebiyle (tıpkı estetik müdahalelerde olduğu gibi) kalıcı makyaj yaptırmaya, sadece zaruret halinde müsaade edilebilir. Bununla birlikte işlemde kullanılan boyanın içerisinde şer’î açıdan haram sayılan herhangi bir maddenin olmaması gerektiği de göz ardı edilmemesi gereken konular arasındadır. Herhangi bir zaruret söz konusu olmadığı zaman sırf keyfî ve estetik amaçlı olarak kalıcı makyaj yaptırmak ve doğal fitratı bozmak İslâmî açıdan yasaklanmış olan fiiller arasındadır. Şayet bir kimse, derisinin altında kalıcı iz bırakan herhangi bir boyama işlemi yapmışsa ve sonrasında bu izi geçirmesi mümkün olmamışsa, içten bir tövbe ile af dilemesi gerekmektedir.<sup>63</sup>

## 2. İslâm’da Süslenmenin Sınırı ve İnsan Fitratının Korunması

<sup>60</sup> Faruk Beşer, "Süslenme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mart 2022).

<sup>61</sup> Mustafa Ünverdi, "Popüler Kültüre Teslimiyet Aracı Olarak Dövme", *Geçerken Dergisi* 15 (2021), 32-33.

<sup>62</sup> Ünverdi, "Popüler Kültüre Teslimiyet Aracı Olarak Dövme", 34.

<sup>63</sup> Rahmi Yaran, "Dövme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mart 2022).

İnsanların temiz, bakımlı ve düzenli olmasını teşvik eden bir din olarak İslâmiyet, birçok konuda olduğu gibi bakım yapma ve süslenme konusunda da birtakım sınırlar çizmiştir. Elbette bu sınırları çizerken de insanların yararını gözetmiş, onların fitrî ihtiyaçlarını göz önünde bulundurmuş ve harama ihtiyaç duymamaları için gerekli tedbirleri almıştır. Örneğin Nur suresinin 31. ayeti gereğince bir kadının, kendisine mahrem olan erkeklerin yanında saçını açması ve süslenmesi sakıncalı görülmemiştir. Ancak fitnenin ve haramların vuku bulmasını engellemek için yabancı erkeklerden sakınması gerekmektedir. İslâmiyet, her konuda olduğu gibi giyim kuşam ve süslenmede de aşırıya kaçılmasını men' etmiş, insanlara dünyevî hırs ve arzulardan uzak durmalarını öğütlemiştir.<sup>64</sup>

Bununla birlikte İslâm dininde önemle üzerinde durulan bir diğer nokta, süslenme ve güzelleşme söz konusu olduğunda kullanılan ürünlerin/maddelerin helal ve temiz şeylerden olması gerektiğidir.<sup>65</sup> Sözgelimi İslâm öncesi Arap hanımlarının saç bakımı için, içerisinde alkol bulunan maddelerle saçlarını yıkadıkları bilinmektedir. Fakat bu uygulama İslâmiyet'in yayılması sonrasında terk edilmiştir.<sup>66</sup> Bu minvalde değerlendirilecek olursa, kadının kocasının yanında süslenmesi hoş görülen hatta teşvik edilen bir fiil olmakla birlikte, içerisinde domuz yağı vb. katkı maddelerinin olduğu bilindiği halde kullanılan kozmetik ürünlerle yahut da bir başkasından çalınan süs eşyasıyla bu fiili işlemenin aksi bir sonuç doğuracağı bilinmelidir.

## 2.1.Teberrüc

Kadının güzelliğini dışarıya teşhir etmesi ve erkeklerin dikkatini çekmeye çalışması "teberrüc" olarak adlandırılmış ve böyle yapan kadınların fitneye sebep olmaları sebebiyle günaha girecekleri dile getirilmiştir.<sup>67</sup> Aynı şekilde üzerine koku sürünüp dışarıya çıkan bir kadın şayet erkeklerin yanında bulunmuşsa ve üzerinde o kokudan bir eser kalmışsa günaha girmektedir.<sup>68</sup> Bu sebeple Hz. Peygamber (s.a.v.) kadınları dışarıya çıkarken süslenmemeleri ve koku sürünmemeleri hakkında uyarılmış ve böyle yapan kadınları kınamıştır.<sup>69</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) erkeklerin dışarıda koku sürünmesini yasaklamamış olmakla birlikte, renk veren kokuların sadece kadınlara has olduğunu erkeklerin ise renksiz kokular kullanmasını tavsiye etmiştir.<sup>70</sup> Bununla birlikte o, güzelleşmek için ön dişlerinin arasını açtıran kadınlara da lanet etmiştir.<sup>71</sup>

İslam'da önemli görülen mevzulardan bir tanesi de kadının tesettürlü bile olsa giyinişiyle dikkat çekmemesi, tesettürünü düzgün bir şekilde giymesi ve dışarıdan bakıldığında erkeklerin dikkatini cebzetmemesi olmuştur. Buna paralel olarak Hz. Peygamber (s.a.v) başörtüsünün altından deve hörgücü misali büyük topuz yapan kadınları, giyindiği halde adeta çıplakmış gibi ince ve dar elbise tercih edip vücut hatlarını ortaya koyanları ve yolda yürürken dikkat çekmeye çalışanları da şiddetle kınamıştır.<sup>72</sup> Bu anlamda İslâm'da kadının yabancı erkeklerin dikkatini çekecek şekilde giyinip süslenmesinin yasaklandığı söylenebilir.

Kadınların kulağına ve gerdanına taktığı takıların ve içlerine giydiği kıyafetlerin görünmemesi için eşarbin yakayı da kapatacak şekilde takılması İslâm'da önem taşımaktadır.<sup>73</sup> Rivayetlerde

<sup>64</sup> Beşer, "Süslenme" .

<sup>65</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2012), 4/35-36.

<sup>66</sup> Fatımatüz Zehra Kamacı, *Hz. Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi* (İstanbul: İnkılâb, 2019), 40.

<sup>67</sup> Ebu'l-Ferec ibn'ül-Cevzi, *Ahkâmu'n-nisâ*, thk. Amr Abdulmünim Selim (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 181.

<sup>68</sup> Cevzi, *Ahkâmu' n-Nisâ*, 112.

<sup>69</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen-i Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Darü'l-Mugni, 2000). "Kitâbu'l-İstizân", 19, No: 2688)

<sup>70</sup> Cevzi, *Ahkâmu' n-nisâ*, 114.

<sup>71</sup> Cevzi, *Ahkâmu' n-nisâ*, 250-251.

<sup>72</sup> Ebu'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccac en-Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyâd: Dâru Tayyibe, 2006). "Libâs ve Ziyet", 2128.

<sup>73</sup> H. Yunus Apaydın, "Tesettür" , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2022).

aktarıldığına göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kadınlar sadece el, boyun veya kulaklarına takı takmakla kalmayıp ayak bileklerine de “halhal” takmışlardır.<sup>74</sup>

İslâm, yüzde veya saçta boya kullanımını yasaklamamış ancak bunları sınırlamış ve belirli kurallar dâhilinde yapılmasını istemiştir. Örneğin Hz. Âişe validemize siyah saç boyası hakkında soru sorulduğu zaman “Keşke bir şeyim olsaydı da ben de onunla saçımı siyaha boyasaydım.” buyurduğu rivayet edilmiştir.<sup>75</sup>

Bu minvalde denilebilir ki: Kadınların kendisine mahrem olan erkeklerin yanında ve sadece kadınlar arasında makyaj yapması ve süslenmesi dinimiz açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Bununla birlikte kadınlara namahrem sayılan -nikahı düşen- erkeklerin yanında yapılan makyaj ve ilgi çekici bir şekilde giyinip süslenmek fitneye sebebiyet vereceğinden yasak kılınmıştır. Nitekim sahabe hanımlar, vücut ve saç temizliği yaptıklarında koku veren bitki vb. ürünleri kullanırlardı fakat dışarıya çıkacakları zaman koku sürünmemeye dikkat ederlerdi.<sup>76</sup>

Evde süslenmenin istisnası ise, kadının vefat eden kocası için veya bir başkası için tuttuğu yas sürecidir. Nitekim bu süre zarfında kadının süslü elbise giymemesi, süslenmemesi, sürme ve benzeri makyaj ürünlerini kullanmaması, vücut temizliği haricinde kokulu bir madde kullanmaması gerektiği Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından emredilmiştir.<sup>77</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v.) kadının fitratını bozacak veya dişil özelliklerini yitirmesine sebep olacak uygulamaları hoş görmemiş, kadının da erkeğin de kendi fitratına uygun olarak giyinmesini ve süslenmesini tavsiye etmiştir. Örneğin O, kadınların da erkekler gibi saçlarını tıraş ederek kısacık yapmasını yasaklamıştır.<sup>78</sup> Elinde kına olmayan kadınları görmekten hoşlanmaz, şayet elleri bakımsız ve kınasız bir kadın görürse onu bu konuda uyarırdı.<sup>79</sup> Bir defasında sahabe hanımlardan birisinin elinin bakımsızlıktan erkek eline benzediğini görünce onu bakım yapması ve eline kına sürmesi konusunda uyarıda bulunmuştur.<sup>80</sup> Âişe (r.anhâ) annemizden aktarılan bir rivayete göre Hz. Peygamber, kadınların saçlarını bal ile taramalarını ve ellerini boyaya batırmalarını tavsiye etmiş ve kadınların ellerinin, erkek eli gibi çatlamış nasırlaşmış olmaması gerektiğini söylemiştir.<sup>81</sup> Bu anlamda yorumlayacak olursak Hz. Peygamber (s.a.v.), “Allah (c.c.) güzeldir, güzelliği sever.” buyurmuştur.<sup>82</sup> Peygamberimizin temizliğe ve güzelliğe verdiği değerin bir örneği de şudur: Hz. Fâtıma (r.anhâ) ile Hz. Ali (r.a.) efendimiz evlendiklerinde bir deve dört yüz seksen dirheme satılmıştır. Bunu duyan Hz. Muhammed (s.a.v.) ise elde edilen paranın üçte ikisiyle koku alınmasını üçte birinin de kıyafet için harcanmasını istemiştir.<sup>83</sup>

Kadının yabancı erkeklerin yanında ve topluma açık mekanlarda giyim kuşamına dikkat etmesi, kapalı giyinmesi sadece İslâmiyet’te bulunan bir uygulama olmayıp bilakis “Sih, Yahudi, Hıristiyan, Yunan, Sümer, Bâbil ve Asur” gibi birçok toplulukta da bunun örneklerine rastlanmaktadır.<sup>84</sup>

## 2.2. Hadislerde Süslenme ve Giyim-Kuşam

<sup>74</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*, “Megazi”, 17 (No.4043); Kamacı, *Kadınların Süslenmesi*, 205.

<sup>75</sup> Basrî, *Tabakâtü’ l-Kübrâ*, 8/487.

<sup>76</sup> Ebu’l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi’ s-Sahâbe*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru’ l-Cil, 1412), 8/739; Kamacı, *Kadınların Süslenmesi*, 60-67.

<sup>77</sup> Nesâî, *es-Sünenü’ s- suğrâ li’ n-Nesâî*, “Talâk”, 27 (No.3534); Kamacı, *Kadınların Süslenmesi*, 71.

<sup>78</sup> Nesâî, *es-Sünenü’ s- suğrâ li’ n-Nesâî*, “Zinet”, 48 (No.5049).

<sup>79</sup> Cevzî, *Ahkâmu’ n-Nisâ*, 261.

<sup>80</sup> Nesâî, *es-Sünenü’ s- suğrâ li’ n-Nesâî*, “Zinet”, 48 (No.5089).

<sup>81</sup> Cevzî, *Ahkâmu’ n-Nisâ*, 263.

<sup>82</sup> Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Daru İhyai’ t- Tûrasi’ l- Arabî, ts.). “İman”, 147.

<sup>83</sup> Basrî, *Tabakâtü’ l-Kübrâ*, 8/21-22.

<sup>84</sup> Saime Leyla Gürkan, “Tesettür” , *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Nisan 2022).

Hadîs-i şerîflerde geçen giyim-kuşam ve süslenme adabına baktığımızda Peygamberimizin (s.a.v.) hem kadınlara hem de erkeklere yönelik birtakım kurallar koyduğunu görmekteyiz. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.v.) bir rivayete göre erkeklerin saçlarının siyaha boyatılmasını yasaklamış, kına ve benzeri şeylerle saçlarını boyamalarını tavsiye etmiştir.<sup>85</sup> Onun erkeklere kınayla saç boyamalarını tavsiye etmesinin sebebi ise, Yahudi ve Hıristiyanların saç boyatmaması nedeniyle, Müslümanların onlara muhalefet etmelerini ve bunun tam zıddını yapmalarını istemesidir.<sup>86</sup> Bir başka rivayette ise yukarıdaki bilgilere paralel olarak, beyazlamış olan saçların boyanmasını tavsiye etmiş ve Müslümanların Yahudilere benzememesi gerektiğinin altını çizmiştir.<sup>87</sup> Buradan hareketle bir çıkarım yapılacak olduğunda, günümüzde de Batı kaynaklı birtakım güzellik uygulamalarının moda olması gerçeğine karşılık, Müslüman bir şahsın onlara muhalefet ederek yapılmasında haramlık bulunmayan (örneğin ağaran saçların boyatılmadan bırakılması gibi) konularda dahi farklı uygulamaları tercih etmesi takvaya daha uygundur denilebilir.

Hz. Peygamber'e (s.a.v.) göre saç boyası için kullanılabilir olan en iyi maddeler "kına" ve "ketem" bitkisidir.<sup>88</sup> Başka bir rivayete göre ise o, sakalını ve elbiselerini safran (sarı boya) ile boyamıştır.<sup>89</sup> Hz. Âişe annemizin de kıyafetlerini safran ile boyadığı bilinmektedir.<sup>90</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) insanlara temiz ve bakımlı olmayı öğütlediği gibi kendisi kişisel bakımına özen göstermiştir. Örneğin sakalının dağınık ve kaba görünmesinden hoşlanmaz, ondaki fazla uzunluğu ve genişliği kesip düzeltirdi.<sup>91</sup> Ayrıca O, saç kesilirken bir kısmının sarkıtılıp bir kısmının kesilmesini, saçın görüntüsünün dağılmış bulutlar gibi parça parça olmasını da hoş görmemiştir.<sup>92</sup> Bununla birlikte sırf güzelleşmek amacıyla dişlerini törpüleyip diş estetiği yaptıran kişilerin, yüzünden (bilhassa kaşlarından) kıl yolduranların, dövme ve benzeri kalıcı müdahaleler yaptıranların da lanetlenmiş olduğuna dikkat çekerek, yaratılışı değiştirmenin yasak olduğunu vurgulamıştır.<sup>93</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) birçok kaynak ve kişiden aktarılan "dövme yaptıran kimseye Allah'ın (c.c.) lanet ettiğini" ifade etmesi ve bununla birlikte kendi saçına başkasının saçını ekleyen kimseleri de zikretmesi,<sup>94</sup> Müslümanların kendini olduğundan farklı göstermesini ve başkasını aldatmasını da engelleme düşüncesiyle ilişkili görülebilir. Bununla birlikte tedavi amaçlı olan saç ekimi işlemi, hadiste geçen "saça saç eklemek" fiilinden ayrı tutan bazı alimlerin zaruri durumlarda saç ekimine cevaz verdiği görülmektedir.<sup>95</sup> Belirtmekte fayda var ki, yukarıda geçen yasakların hepsi zaruret hali dışında sırf estetik veya moda amaçlı yapılan işlemlerdir. Örneğin kafasından ameliyat olması gereken bir kimsenin, cerrahî işlem yapılacak bölgeyi kazıtıp saçının diğer kısımlarını kestirmemesi, kaşları birleşik olan veya hormonlarında problem olması sebebiyle yüzünde sakal ve bıyık kılı uzayan kadınların erkeğe benzememek amacıyla yüz kıllarını temizlemesi gibi örnekler zaruret halini barındırmaları sebebiyle bu yasağın çerçevesine girmemektedir.

Temizliğin imandan kaynaklandığını öğütleyen bir peygamber olarak Hz. Muhammed (s.a.v.), vücudunun temiz ve bakımlı olmasına ve güzel kokmaya daima özen göstermiştir. Örneğin Sahîh-i Buhârî'de, Hz. Aişe'nin (r.anhâ) kendi elleriyle Peygamber Efendimize koku sürdüğü rivayet olunmuştur.<sup>96</sup> Aynı zamanda O, gözlerine sürme çekmiş ve bunu yapmalarını ashabına da

<sup>85</sup> Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim*. "Libâs ve Ziyet", 20102.

<sup>86</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*. "Libâs", 67 (No.5899).

<sup>87</sup> Nesâî, *es-Sünenü ' s-suğrâ li' n-Nesâî*. "Zinet", 48 (No.5073).

<sup>88</sup> Nesâî, *es-Sünenü ' s-suğrâ li' n-Nesâî*. "Zinet", 48 (No.5077).

<sup>89</sup> Nesâî, *es-Sünenü ' s-suğrâ li' n-Nesâî*. "Zinet", 48 (No. 5085).

<sup>90</sup> Basrî, *Tabakâtü ' l-Kübrâ*, 8/70.

<sup>91</sup> Tirmizî, *el-Câmiu ' s-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. "Edeb", 17 (No.2762)

<sup>92</sup> Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim*. "Libâs ve Ziyet", 2120.

<sup>93</sup> Nisabûrî, *Sahîh-i Müslim*. "Libâs ve Ziyet", 2122.

<sup>94</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*. "Libâs", 86 (No.5947).

<sup>95</sup> Taha Nas, "İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü", *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016), 59-60.

<sup>96</sup> Buhârî, *Sahîh-i Buhârî*. "Libâs", 81 (No.5930).

öğütlemiştir.<sup>97</sup> Hz. Peygamber'in (s.a.v.) davranış ve öğütlerinde dikkati çeken nokta ise, insandaki doğal ve fitrata aykırı olmayan değişimlerin onun yaratılışından kaynaklı olduğuna işaret etmesidir. Örneğin O, saçlardaki ağarmanın yaşın ilerlemesine bağlı olarak normal bir değişim olduğunu gösterebilmek için, insanların beyazlamış olan saçlarını koparmaması ve onlardan rahatsızlık duymamasını tavsiye etmiş ve saçtaki akların kıyamet gününde Müslüman kullar için bir nur olacağını müjdelemiştir.<sup>98</sup> Ayrıca saç eklemenin veya yüzdeki (normalin dışında olmayan) kılların yolunmasını yasaklama sebebi de yine bu türden değişim ve oluşumların insan fitratının doğal ilerleyişinden kaynaklanması nedeniyledir. Hz. Peygamber (s.a.v.) fitrî olan güzelleşme ve temizlik uygulamalarını: bıyığı kısaltmak, tırnakları kesmek, misvak kullanmak, ağız ve burnu temizlemek, koltukaltı kıllarını yolmak, kasık tüylerini temizlemek ve parmak aralarını ovuşturarak yıkamak şeklinde ifade etmiştir.<sup>99</sup>

### Sonuç

İslâm dini özünde iyilik, güzellik, temizlik ve hoşgörüyü barındıran bir din olarak, kötü ve olumsuz olan her şeyden kulları sakındırmıştır. Temizliğin imandan geldiğine inanılan bu dinde, insanlar her zaman bakımlı ve tertipli olmaya özendirilmiştir. Bunlardan yola çıkarak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki: İslâm dininin emir ve yasakları insanları zor durumda bırakmak veya kötü/çirkin olana onları yönlendirmek amacı taşımaz, bilakis kullar için çizilen sınırlar onların fitratı ve zaruret hali içerisinde olup olmadıkları da göz önünde bulundurularak belirlenmiştir.

Son zamanların gittikçe yayılan uygulamaları arasındaki kalıcı makyaj mevzusu da elbette İslâm'daki hassas ölçüler ışığında değerlendirilmelidir. Bu ölçüde çalışmamızda elde ettiğimiz sonuçlara göre kalıcı makyaj işlemi her ne kadar dövmeden tamamen farklıymış gibi lanse edilse de büyük oranda dövme uygulamasına benzerlik göstermektedir. Ayrıca insan fitratına müdahale eden bir işlem olması bakımından da naslarda yasaklanan ve fitratın bozulmasını konu alan ifadelerin kapsamı içerisinde sayılması mümkündür. Mevzubahis konunun İslam fıkhı açısından değerlendirilmesi yapıldığında, kalıcı makyajın da -dövme ile birebir aynı olmasa da- dövme usulü ile yapılan bir işlem olduğu dikkate alındığında ortaya şu sonuç çıkmaktadır: Dövme ile kalıcı makyaj birbirine kıyas edildiği vakit iki işlemin de benzer gerekçelerle yapıldığı ve aynı sonuçları doğurduğu görülmektedir. Nitekim iki işlemde de fitratı değiştirme söz konusudur. Ayrıca sağlık açısından da çeşitli zararlara yol açmaktadır. Dövme uygulamasının Hz. Peygamber tarafından lanetlenmesi sebebiyle haram olarak kabul edildiği delilinden hareketle kalıcı makyaj uygulamasının da aynı hükmün çatısı altında değerlendirilmesi isabetli olacaktır.

Önemle altının çizilmesi gereken nokta ise yukarıdaki hükmün sırf estetik ve güzellik amacıyla yapılan ve zaruret halini ifade etmeyen durumlar için geçerli olduğudur. Nitekim fitratı bozan, doğal işleyişe aykırı olan ve dışarıdan bir müdahaleyi gerektiren konularda insanların bu ve benzeri uygulamalardan zaruret sebebiyle yararlanmaları mümkündür. Bu anlamda İslâm'da kadının da erkeğin de kendi fitratına uygun düşecek şekilde bakım yapmasına müsaade edilmiş hatta bu durum teşvik edilmiştir. Erkeğin saç, sakal ve bıyık bakımına dikkat etmesi, mescitlere giderken soğan sarımsak yemeyip temiz kokması, saçlarını kına vb. boya maddeleriyle boyamasının teşvik edilmesi bizzat Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kendi uygulamaları arasında yer almaktadır. Benzer bir şekilde kadınların da saç bakımı yapması, ellerinin erkek eli gibi olmamasına özen göstermesi, görünüşlerini erkeğe benzetecek olan uygulamalardan uzak durması kadınlar veya mahrem erkekler arasında

<sup>97</sup> Abdullah b. Ahmed b. Kudame el-Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1405), 106.

<sup>98</sup> Makdisî, *el-Muğnî fi Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*, 105.

<sup>99</sup> Nesâî, *es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî: "Zînet"*, 48 (No.5040).



makyaj takı vb. süsleme malzemelerini kullanabilmesi de yine yukarıdaki örneklerle paralellik arz etmektedir.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> MG (%70), AA (%30) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> MG (%70), AA (%30) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> MG (%70), AA (%30) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> MG (%70), AA (%30) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> MG (%70), AA (%30)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b> <b>Conflict of Interest</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
<b>Açık Erişim Lisansı</b> <b>Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı</b> <b>Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Meryem Gökde - Adnan Algül

## Kaynakça | References

- Afrodite Poliklinik, "Göz Kontürü (Kalıcı Eyeliner)" Erişim 23 Nisan 2022.  
<https://www.afroditepoliklinik.com/gebze-goz-konturu-kalici-eyeliner#:~:text=G%C3%B6z%20kontürü%20uygulamas%C4%B1%20bir%20saat,stili%20belirlenerek%20demo%20uygulama%20yap%C4%B1%20C4%B1r>
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1999.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur>
- Askalânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Hacer el-. *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*. thk. Ali Muhammed Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1412.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 22 Nisan 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kadin>
- Basrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâr Sâder, ts.
- Beşer, Faruk. "Süslenme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 07 Mart 2022.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/suslenme>

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1. Basım, 1423.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. el-Fazl. *Sünen-i Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Suudi Arabistan: Darü'l-Mugni, 1. Basım, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk el-Ezdi Ebû Davud es-Sicistanî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Şuayb el-Arnâvut - Muhammed Kâmil Karabelli. Dımeşk: Darü'r-Risaletü'l-Âlemiyye, 1. Basım, 2009.
- Giulieri, Stefano vd. "Outbreak of Mycobacterium haemophilum Infections after Permanent Makeup of the Eyebrows". *Clinical Infectious Diseases* 52/4 (2011), 488-491.
- Gül, Ülker. "Dövme Uygulamaları Ne Kadar Güvenli". *Klinik Tıp Aile Hekimliği Dergisi* 10/3 (2018).
- Gürkan, Saime Leyla. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tesettur>
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâder, 1994.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali Ebû'l-Ferec et-Temîmî el-Bekrî. *Ahkâmu'n-Nisâ*. thk. Amr Abdilmünim Selim. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Kamacı, Fatimatüz Zehra. *Hız Peygamber Devrinde Kadınların Süslenmesi*. İstanbul: İnkılâb, 2019.
- Kılıç, Binnur. *Uygulamalı Eğitim Kitabı*. İstanbul: Phicolor, 2021.
- Koruyucu, Aslıhan. "Tekstil Endüstrisinde Pigmentlerin Kullanımı ve İnsan Sağlığına Etkilerinin İncelenmesi". *İstanbul Ticaret Üniversitesi Fen Bilimleri Dergisi* 20/39 (2021).
- Makdisî, Abdullah b. Ahmed b. Kudame. *el-Muğnî fî Fıkhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1405.
- Memetcik, Harun. *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.
- Nas, Taha. "İslam Hukuku Açısından Saç Ekiminin Hükmü". *Journal of Islamic Research* 27/1 (2016), 53-63.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü's-Suğrâ li'n-Nesâî*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.
- Nisabûrî, Ebu'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccac. *Sahîh-i Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1. Basım, 2006.
- Nisabûrî, Müslim b. el-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrut: Daru İhyai't- Türesi'l- Arabî, ts.
- Oyen, Ellen vd. "Complications of Tattoos and Permanent Makeup: Overview and Analysis of 308 Cases". *Journal of Cosmetic Dermatology* 20 (2021), 3630-3641.
- Paksu, Mehmed. *Kadın ve Aile İlmihali*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2015. Basım, ts.
- Pehlivan, Yasemin. "Kalıcı Makyaj'ın Endikasyonları ve Kontraendikasyonları". Ankara, 2006.
- Sarp, Çiğdem. *Kalıcı Makyaj Uzmanlığı*. İstanbul: Kutlu Yayınevi, 1. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-. *el-Câmiu's-Sahîh Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Daru İhyai't- Türesi'l- Arabî, ts.
- Tosundur, İlknur. *Kamufaj Makyaj Yöntemleri ve Uygulamaları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2002.
- Uzak, Meryem. *Kuran ve Sünnete Göre İnsan Bedenine Yönelik Estetik Amaçlı Müdahaleler*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2010.
- Ünverdi, Mustafa. "Popüler Kültüre Teslimiyet Aracı' Olarak Dövme". *Geçerken Dergisi* 15 (2021), 32-34.
- Yaran, Rahmi. "Dövme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mart 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/dovme>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 2012.

Zhitny, Vladislav Pavlovich - Iftekhar, Noama. "Ancient Roots of Microblading-A Permanent Makeup Art". *Journal of Skin and Stem Cell* 6/3 (2019).

*Fetvalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.

*İlmihal İslâm ve Toplum*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 375-392

*The Collection Of The Qur'ân* Özelinde John Burton'un Kur'ân Tarihine Bakışı<sup>1</sup>

The Views Of John Burton On The Qur'anic History In The Context Of His Work *The Collection Of The Qur'ân*

**Şeyma METE**

Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı

Research Assistant, Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qirâah Science, Istanbul, Türkiye  
seymamete34@gmail.com ORCID: 0000-0001-6636-3232

**Nesrişah SAYLAN**

Doç. Dr. Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Fırat University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qirâah Science, Elazığ, Türkiye

nsaylan@firat.edu.tr ORCID: 0000-0002-5805-8630

**Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

**Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Eylül/September 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

**Atf / Cite as**

Mete, Şeyma – Saylan, Nesrişah. " *The Collection Of The Qur'ân* Özelinde John Burton'un Kur'ân Tarihine Bakışı".

*Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 375-392.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1181122

**İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

**Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Şeyma Mete – Nesrişah Saylan).

**Yayıncı / Published by**

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

**Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

<sup>1</sup> Bu çalışma "Kur'ân Tarihine Oryantalist Bir Yaklaşım: John Burton Örneği" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. (Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, 2021)/ This work was produced from master thesis which titled "An Orientalist Approach To The History Of The Qur'ân: The Example Of John Burton". (Fırat University, Institution of Social Science, Department of Basic Islâmic Science, 2021)

## **The Views Of John Burton On The Qur'anic History In The Context Of His Work *The Collection Of The Qur'an***

**Abstract:** This study was prepared to evaluate the English orientalist John Burton's views based on his book *The Collection of The Qur'an*. Burton was a prominent figure known for his works on the history of the Qur'an, in the context of the Qur'anic history in particular, and his efforts to explore the nature of the comments which included the process of the development of the Qur'anic texts and its far-reaching history after the Prophet Mohammad (pbuh). In contrast to the other orientalists, Burton had a different approach in some topics. From time to time, he criticized other orientalists and tried to connect the issue of jam al-Qur'an with the naskh (abrogation) and attended to separate Qur'an and Mushaf concepts in a sharp contrast. This study basically aims to examine and explain John Burton's opinions about the history of the Qur'an, in other words, the issues related to the textualization and the authenticity of the Qur'an.

**Keywords:** History of Qur'an, jam al-Qur'an, Mushaf, Orientalist, John Burton.

### ***The Collection Of The Qur'an* Özelinde John Burton'un Kur'an Tarihine Bakışı**

**Öz:** Bu çalışma Kur'an Tarihi araştırmalarıyla öne çıkan İngiliz Oryantalist John Burton (1929-2014)'un *Kur'an'ın Cem'i* adlı eserinin Kur'an tarihi bağlamında değerlendirilip, özellikle Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'ın metinleşme sürecinin şümûllu tarihini ihtiva eden görüşlerinin mahiyetini tespit amacıyla ortaya konmuştur. Burton'un diğer oryantalistlerin aksine bazı konularda farklı bir tutum içerisinde olduğu görülmüştür. Burton, *Kur'an'ın Cem'i* adlı eserinde Kur'an'ın tedvini meselesini nesih konusuyla irtibatlandırmaya çalışmıştır. Bu konuda diğer oryantalistlerin nesih olgusunu gereği gibi kavrayamadıklarından ötürü yanlış sonuçlara ulaştıklarını ifade edip onları eleştirmiştir. Ayrıca Burton, Kur'an ve Mushaf kavramları arasında keskin bir ayrıma gitmiştir. Bu çalışmada temel olarak Burton'un Kur'an tarihi (Kur'an'ın metinleşme süreci ve Kur'an'ın otantikliğine dair meseleler) hakkında öne sürdüğü görüşler izah edilip incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an tarihi, Kur'an'ın cem'i, Mushaf, Oryantalist, John Burton.

**Extended Summary:** Our Almighty Creator has sent down the Qur'an, which is the source of salvation and guidance, to all humanity through the Messenger of Allah (pbuh). The Prophet (pbuh) conveyed this revelation he received from Gabriel to his Companions in the best way possible. After the demise of the Messenger of Allah (pbuh), the Companions showed a attentive sensitivity in preserving the Qur'an. This preservation appeared as a double preservation. The authenticity of the Qur'an has been preserved both by memorization and by writing it down. The fact that the Qur'an was revealed on seven letters has appeared some reading differences. Especially the martyrdom of the qurrā in the battle of Yamāmā accelerated the process of the Qur'an's mushaf. As a result of this situation, with the encouragement of Umar (May Allah will please with him), Hazrat Abū Bakr (May Allah will please with him) assigned Zayd b. Dhabit and Umar at the door of the mosque. In order not to cause conflict in the Kitāb (Book), the differences in recitation that emerged with the expansion of the Islamic geography due to the increasing conquests, During the reign of Hazrat Uthman (May Allah will please with him), this mushaf was duplicated and sent to various cities by a commission under the chairmanship of Zayd b. Dhabit. Along with the mushafs sent to the amsār cities, qurrā Companions were sent to each city for the purpose of performing the Qur'an recitation in

an authentic way. All these studies provide evidence for the authenticity of the Qur' ān. The generation after the Companions continued the same delicate feeling about preserving the Qur'ān. The activities carried out in the name of activating and punctuating the Qur'ān are a manifestation of this situation. However, Western Orientalists have put forward some studies that the Qur'ān has not reached the present day in a correct and complete manner. It is possible to start the orientalist's attempts to understand the Holy Book of Islām with translation activities. However, this attempt to understand has the aim of melting and destroying the religion of Islām rather than a mere intellectual effort. Orientalistic studies in this context show the effect of almost all Islāmic sciences. It is a well-known fact that there has been progress in all disciplines in the Western world in the 19th century. First of all, after the Orientalist studies based on philology were made, the course of these studies showed its effects in many fields such as sociology, religion and anthropology. Especially in the field of the history of the Qur'ān, orientalist works have been revealed. Because the Western powers considered that the most basic values of Muslims were the Qur'ān in the geographies they targeted for their exploitation activities, and they mainly focused their studies on the subjects such as the Qur'ān's source, internal integrity, language and textual history. Orientalist Qur'ān researchers based their studies on two basic problems. These; It is the question of the authenticity of the Qur'ān and the sources that carry the Qur'ān to the present day and the authenticity of these resources. The background in their work is to try to raise doubts about the authenticity of the Qur'ān and adapt the historical adventure of their holy book to the Qur'ān. Our duty is to examine their works and evaluate them with right and wrong. In this study, we explained the British Orientalist John Burton's views on the relationship between naskh and the jam al-Qur'ān and the distinction between revelation and mushaf. In particular, we have extensively discussed how the the subject of jam al-Qur'ān connects with abrogation, the distinction between the concepts of revelation and mushaf, and the style of handling Islāmic narrations. According to Burton, the phenomenon of naskh was created by Fuqāha with the aim of eliminating some contradictions. Especially, naskh al-tilawa duna al- hūqm indicates the incompleteness of the Qur'ān, which is the type of naskh. While the concepts of Qur'ān and Mushaf correspond to revelation in the eyes of Muslims, according to Burton, although the Qur'ān is the entire revelation, the Mushaf is a book containing only a certain part of the revelation. Because the abrogated verses do not exist in the Qur'ān. John Burton has an important place among orientalists in terms of addressing this important relationship between naskh and the jam al-Qur'ān. In addition to this, the way of handling Islāmic narrations is also different. He did not refrain from using an authentic narration mentioned in our sources as evidence on a completely different issue by taking it out of its context for the purpose of forming a basis for his own thought. In this study, we tried to determine Burton's views on the history of the Qur'ān (the source of the Qur'ān, its authenticity, the collection of the Qur'ān and its textualization process, Burton's approach to the companions' mushafs and recitations). According to John Burton' opinion is that it is the mushaf that Mohammad (pbuh) compiled the mushaf which Muslims already have. Burton, like other orientalists, did not express a definite opinion on which caliph period the Qur'ān was compiled. Burton, who thinks that the narrations about the history of the Mushaf are fictional and that these narrations are in perfect harmony.

## Introduction

Orientalism means the study of the East.<sup>2</sup> Its scientific definition is “the academic studies of literature, history, creed or belief, law structure and civilization of East Muslim’ world carried out by Western researchers”.<sup>3</sup> To clarify this definition, an orientalist has knowledge about the language, tradition, history, religion and literature of the people of the east.<sup>4</sup> Edward William Said (1935–2003) defined the orientalist as the person who writes and investigates the East in all its parts within the educated-cultivated class institutions rather than lower classes.<sup>5</sup> The West has desired or demanded in person to create the East using the concept orientalism. The worlds of the East and West are in a continuous war of hegemony.<sup>6</sup> Attempts of orientalists to comprehend the Holy Book of Islām were through the translation movements<sup>7</sup>. However, this attempt was not merely an entellectual effort, on the contrary, it included the purpose of eliminating or abolishing the religion of Islām.<sup>8</sup> In this context, orientalist studies had an effect on almost all of the Islāmīc disciplines. It is obvious that all disciplines improved in the Western world in the 19th century.<sup>9</sup> First of all, philology-based<sup>10</sup> orientalist studies were carried out, after that, the progress of these works showed their effect in the various of field such as sociology, religion and antropology.<sup>11</sup> Orientalist works were especially produced in the field of the Qur’ānic history.<sup>12</sup> It is because Western powers recognized that the Qur’ān is the most basic value of Muslims in the geographies they had targeted for their exploitation activities. Thus, they focused their studies on a basis of the topics such as the origin, language, inner integrity and textualization history of the Qur’ān.<sup>13</sup> Orientalist Qur’ānic history researchers based their studies on two basic problematics: (i) the questions about the reality of the Qur’ān, and (ii) the sources which carried the Qur’ān to the present day and the issue of the authenticity of these sources.<sup>14</sup>

One of the most important works of the British Orientalist John Burton,<sup>15</sup> known for his works on the Qur’ānic history,<sup>16</sup> is *The Collection of The Qur’ān* which is also called *The Jam al-Qur’ān*. According to John Wansbrough, this extraordinary work is the result

---

<sup>2</sup> Mahmud Hamdi Zakzūk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, çev. Abdülaziz Hatip, (İzmir: Işık Yayınları 1993), 8; Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2019), 3.

<sup>3</sup> Zakzūk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, 8.

<sup>4</sup> Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 4.

<sup>5</sup> Edward William Said, *Şarkiyatçılık* (çev. Berna Yıldırım) (İstanbul: Metis Yayınları 2017), 12.

<sup>6</sup> Said, *Şarkiyatçılık*, 15.

<sup>7</sup> There is no definite information about the author of the translation of the Qur’ān that took place in 1143. Look. Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur’ān* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019) 136-137; The first known translation of the Qur’ān is in Latin. Look. Abdurrahman Çetin, “Kur’ān Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, *Marife* 3(2002), 74; İsmail Cerrahoğlu, “Batıda Kur’ān Tetkikleri”, *Vakıflar Dergisi* 11, 327; Zakzūk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı*, 14.

<sup>8</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ān ve Kur’ān İlimleri Üzerine Araştırmalar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1(1990), 97; Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur’ān’ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 148; Cerrahoğlu, “Batıda Kur’ān Tetkikleri”, 329.

<sup>9</sup> Yaşar, *Avrupa ve Kur’ān*, 277.

<sup>10</sup> It is obligation to know a language to criticize the creed rules of Islām. Look. Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi*, 49.

<sup>11</sup> Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur’ān’ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 148.

<sup>12</sup> Çetin, “Kur’ān Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”, 75.

<sup>13</sup> Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur’ān’ın Kaynağı ve Metinleşmesi*, 148.

<sup>14</sup> İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kiraat İlimi-The Encyclopaedia of the Qur’ān Örneği-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 16.

<sup>15</sup> British Orientalist John Burton was born in 1929. There is no information about his birth place and primary education in the sources. The first knowledge we have obtained about his education life consists of doctoral studies. Burton completed his doctorate at the University of London in 1969 under the supervision of Charles Fraser Beckingham (d.1998). Burton was continued his academic career at the University of St Andrews after his doctorate. He is a Professor in Islāmīc Studies at the same university and also chaired the Department of Arabic Studies at the University of St Andrews. Also, although it stated that Burton was a priest, we could not find any data to prove this information.

<sup>16</sup> Yaşar Çolak, *Batı’da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, An Unpublished Phd Thesis, 2007), 161

of many years of work and it is the product of negotiation and great tenacity.<sup>17</sup> The issues addressed in this book are the comprehension of the Islāmic resources.<sup>18</sup> Burton's book were discussed both in Western and Islāmic debates of the jam al-Qur'ān reaching many different results.<sup>19</sup> The purpose of compiling Burton's work is to reopen the issue of the collection of the Qur'ān as Muslims see it, and to investigate their narrations to reevaluate in the light of the studies of Goldziher (d.1921) and Schacht (d.1969).<sup>20</sup> In accordance with this purpose, Burton mentioned the contributions of Goldziher to the science of Hadith and Schacht's studies which are related to the Prophet Muhammad's (pbuh) legal tradition.<sup>21</sup> On the other hand, another aim of Burton is to further refine the findings of Goldziher and Schacht in detail by considering the role of the Fiqh method, the thought of the Islāmic source, in the wide range of the Islāmic traditions. In this manner, Burton's main purpose is to examine whether and how the Islāmic tradition of Fiqh shaped Islāmic traditions and to investigate the part that narrates the history of the collection of Qur'ānic texts.<sup>22</sup> In the first part of the work titled "Qur'ān and Islāmic Legal Sciences", Burton discusses the topic in detail under these sub-topics: "Islāmic sciences", "Abrogation", "Types of naskh", "The background of naskh and its emergence", and "The incomplete record of the Qur'ān", which is called Mushaf.<sup>23</sup> In the second part of the work, Burton examines the collection of the Qur'ānic texts' history. The first collection includes: "The compilation of Uthman (May Allah be pleased with him)", "The Qur'ān compilations: A review", "The isnād of the Qur'ān and general results"<sup>24</sup>, where Burton scrutinizes these questions: "Whenever, wherever, and by what method was the Qur'ān compiled as a book with a clear beginning and end considering the scattered verses that were revealed at different times and places?", "Did the Prophet of Islām Muhammad (pbuh) himself carry out and control this important task, or the generations after him, that is, the Caliphs do this?", and "How did naskh and juridical judgments affect the Qur'ān's collection?".<sup>25</sup>

### 1. The Views of John Burton on the Qur'ānic History

One of the significant works of English orientalist John Burton, prominent with his works on the history of the Qur'ān<sup>26</sup>, is *The Collection Of The Qur'ān*. According to John Wansbrough, this extraordinary work is the product of the labour of many years, too much negotiation and the great ambition.<sup>27</sup> The issues Burton addresses in this study are based on the comprehension of Islāmic sources.<sup>28</sup> Burton's work examines the jam al-Qur'ān along with combining both Western and Islāmic disputes, reaching many different

<sup>17</sup> John Wansbrough, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 41/2 (1978), 370.

<sup>18</sup> John Wansbrough, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", 370.

<sup>19</sup> Richard C. Martin, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", *Journal of the American Academy of Religion*, 47,/3, (1979), 460.

<sup>20</sup> John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, 5.

<sup>21</sup> John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, 5-6.

<sup>22</sup> John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, 6.

<sup>23</sup> Look. John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, "Contents".

<sup>24</sup> Look. John Burton, *The Collection of the Qur'ān*, "Contents".

<sup>25</sup> Hamed Purrostami, "Examination of the View of John Burton Concerning the Relationship between Abrogation and Collection of the Qur'ān", *Review of European Studies* 9/11 (2017), 254.

<sup>26</sup> Yaşar Çolak, *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği* (Samsun: Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences, An Unpublished Phd Thesis 2007), 161.

<sup>27</sup> John Wansbrough, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 41/2 (1978), 370.

<sup>28</sup> John Wansbrough, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", 370.



conclusions.<sup>29</sup> To Wansbrough's way of thinking, despite some misfortunes, we can welcome his work a valuable contribution to the Qur'anic Studies.

In this work, Burton examines Legal Islāmic Sciences, Naskh, the kinds of abrogation and the important topic of Qur'anic history such as the jam al-Qur'ān, and its first compilation, Mushafs, attributed to the Companions.<sup>30</sup> It is claimed that some of his ideas contradict with those of other orientalis. One of the most important ideas of John Burton is that the present text of the Qur'ān was compiled by Prophet Mohammad (pbuh) himself.<sup>31</sup> Burton thought that the conception of Naskh was suggested or propounded by Muslims. According to the Muslims, Qur'ān was compiled after the demise of the Prophet Mohammad (pbuh).<sup>32</sup> After the Prophet's demise, Qur'ān was turned into a form of Book (Kitab), so the abrogated Qur'anic verses were not included in Mushaf. Therefore, Muslims asserted that the jam al-Qur'ān and its formation to the Book occurred after the era of the Prophet for evidence in such their opinions. According to Burton, the narrations<sup>33</sup> showing us the compilation of Qur'ān that appeared after the era of the Prophet Mohammad (pbuh) were distorted by some Muslim jurists. The jurists used the theory of Naskh to attribute some legal judgments, which were not included in the Qur'ān, to the Qur'ān. This approach necessitated the absence of the role of the Prophet in the jam al-Qur'ān and that the Qur'anic history was postponed after the demise of the Prophet. Burton regards the Naskh as a reason why Qur'ān compilation was not attributed to the Prophet Mohammad (pbuh).<sup>34</sup> In addition, Burton tried to show that narrations arose from the discussions of usūlī scholars, and such aforementioned discussions were about two basic sources of Islāmic Law, namely, the authority of the Qur'ān and Sunnah of the Prophet Mohammad (pbuh) and the issue of the abrogation of the Qur'anic verses. Therefore after the demise of the Prophet (pbuh), all the narrations relevant to jam al-Qur'ān were fabricated.<sup>35</sup>

According to C. Martin, Burton's argument is scientific and logical. Burton was against relying on the narrations of the exegetes without taking an account any critical method in the early period.<sup>36</sup> Burton distinguished the conceptions of Mushaf and Qur'ān in his work, an important study on the history of Qur'ān.<sup>37</sup> According to him, while Qur'ān

---

<sup>29</sup> Richard C. Martin, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", *Journal of the American Academy of Religion*, 47/3, (1979), 460.

<sup>30</sup> For details also look. Haluk Songur, "John Burton (1929- ) -The Collection of the Qur'ān Adlı Eseri Özelinde-", 204.

<sup>31</sup> "Burton was assumed that Qur'ān was prepared in its currently situation by Prophet Mohammad (pbuh) himself." Look. Harald Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", trans. Selim Türkan ", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10(2006/2), 142. Alan Jones stated that "Burton asserted that Prophet Muhammad (pbuh) compiled and disseminated the Mushaf (the written text) which revealed to us by himself. Look. Alan Jones, "The Collection of the Qur'ān by J. Burton", *The Journal of Theological Studies* 29/2(1978), 625. "Currently Qur'ān which is in our hand discovered by Prophet Mohammad (pbuh) himself." Look. Martin, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", 460. Madelung explained that the basic thesis of John Burton's book which entitled *The Collection of the Qur'ān* is "The copy of Qur'ān which named Uthmanic Mushaf gathered in together by Prophet Mohammad (pbuh) himself instead of third Caliph Uthman". Look. Wilferd Madelung, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", *International Journal of Middle East Studies*, 10/3(1979), 429.

<sup>32</sup> "The labour of compilation of the revelation postponed after the demise of the Prophet Mohammad (pbuh)." Look. John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 46.

<sup>33</sup> Burton was presented the detail examination of narrations which are related to Muslims." Look. Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", 141.

<sup>34</sup> Purrostami, "Examination of the View of John Burton Concerning the Relationship between Abrogation and Collection of the Qur'ān", 255. Also look. Madelung, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", 430.

<sup>35</sup> Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", 141.

<sup>36</sup> Martin, "The Collection of the Qur'ān by John Burton", 460.

<sup>37</sup> Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", 122.

includes the phenomenon of revelation or act which consists some Sunnah portion, Mushaf is the part of the revelation; in other words, revelation is not God's speech.<sup>38</sup> Undoubtedly, Burton follows this method for the purpose of criticizing the defectiveness of the Qur'an, and defines the Mushaf as an incomplete record of the Qur'an.<sup>39</sup> Additionally, he discusses the topic of naskh within the issue of jam al-Qur'an in detail. His style to examine the issue is unusual in some aspects. Sometimes Burton does not avoid giving evidence to the narration which is not related the issue as a context of historical ground. He also does not refrain from giving the explanations that damage the authenticity of the Qur'an. According to Burton, who focuses on the relation of jam to naskh, naskh is clearly affirms the deficiency of Qur'an because the Qur'an is the whole of revelation. The verses whose provisions were abolished when the Qur'an was prepared in the form Mushaf were not included in it.

## 2. The Approach of John Burton to Jam al-Qur'an and Its Textualization

Contrary to other orientalists, Burton's outstanding idea about jam al-Qur'an is that the current Qur'an was edited by Prophet Muhammad (pbuh).<sup>40</sup> Schoeler stated that the theory of John Burton revealed that The Prophet Mohammad (pbuh) was responsible for the last compilation of the Qur'an and every single Islamic narrations were fabricated.<sup>41</sup> Burton explains the hadiths related to jam al-Qur'an: "Western Qur'an historians examined the narrations related to jam al-Qur'an. Ultimately, they regarded or considered that only one hadith is sound (sahih)." This statement is not true from one aspect. In fact, Islamic narrations are not in disagreement, on the contrary, hadiths are in harmony with each other.<sup>42</sup> Burton assigned the second chapter of his work (*The Collection of the Qur'an*) to the history of the Qur'anic texts' collection. In this chapter, he classifies jam al-Qur'an after demise of the Prophet Mohammad (pbuh) as (i) the first collection of the Qur'an, and (ii) the compilation of Hazrat Uthman. Regarding the Qur'anic compilations, Burton asserts that Qur'anic texts were collected in the era of Hazrat Abu Bakr and Hazrat Umar (May Allah will please with them); however, they did not attempt to copy the texts. Accordingly, Companions' Mushafs emerged.<sup>43</sup> The aim of the first compilation of Hazrat Abu Bakr and Umar (May Allah will please with them) was to collect the personal revelation pieces in one place. Hazrat Uthman (May Allah will please with him) wanted to gather Muslims around one Qur'anic text.<sup>44</sup> Orientalists did not state any accurate opinions about when the caliph completed Qur'an's compilation. Similarly Burton also has no accurate opinions about the time when the caliph's collection of the Qur'an emerged.<sup>45</sup> Burton asserts that the narrations regarding the Qur'anic compilations are contradictory following the demise of the Prophet Mohammad (pbuh).<sup>46</sup>

---

<sup>38</sup> Haluk Songur, "John Burton (1929- ) -The Collection of the Qur'an Adlı Eseri Üzerinde-", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 208. According to Burton's view; while the Qur'an is corresponding to all divine revelation, on the other hand The Book (Kitab) is attributing to the form or style of a thought. Mushaf was also named inherited Book or written suhufs (pages). Look. Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi-The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği*-, 147.

<sup>39</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, s.105.

<sup>40</sup> Motzki, "Kur'an'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme", 142; Purrostami, "Examination of the View", 254.

<sup>41</sup> Gregor Schoeler, "The Codification of the Qur'an: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough", *The Qur'an in Context* ed. Angelika Neuwirth-Nicolai Sinai-Michael Marx, Brill: 2009, 779.

<sup>42</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 160.

<sup>43</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 212.

<sup>44</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 212.

<sup>45</sup> Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi-The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği*-, 131.

<sup>46</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 229.

### 3. Burton's Approach to Naskh (Abrogation)

According to Burton, the jurists invented the types of naskh which were called "naskh al hûqm wa al-tilawa", as well as "naskh al-tilawa duna al- hûqm" for the reason of the incompleteness of the Qur'anic evidence due to aiming of the attributing of the legal (hûqmî) judges to the Qur'ân. If jurists had accepted that Prophet Mohammad (pbuh) compiled the Qur'anic verses in the same Book (Kitab) and edited Qur'anic Mushafs, they would have stayed away from stating that some pieces of Qur'anic revelations were omitted from the current Qur'ân. Thus, jurists' solution was to deliberately ignore the arising the role of the Prophet Mohammad (pbuh) from the history of jam al-Qur'ân and to postpone the compilation of Qur'ân after the demise of the Prophet Mohammad (pbuh); accordingly, they made up or distorted the revelations.<sup>47</sup> Burton makes an effort to assure the incompleteness of Qur'ân by citing some narrations related to naskh via naskh theory.<sup>48</sup> Burton states that the narrations which he has cited are sahih (sound), being an example to the issues of naskh al hûqm wa al-tilawa and naskh al-tilawa duna al- hûqm, and all of these examples are the evidence of the omissions of the Qur'ân (revelation) from Mushaf.<sup>49</sup> Burton's approach attributing naskh to the incompleteness of Qur'ân is far away from an objective attitude. The fiqhî (legal) rulings can change along with the changes of the people's need because of the circumstances of the era except creed rulings. This is natural. Cerrahoğlu states some opinions to explain this: "Ultimately, the purpose of naskh is juridical (hûqmî). There is no aspect that concerns principles (basics) of Islâmic creed. However, hûqmî (legal) doctrines differ in accordance with eras and situations. With the removal of a necessary situation, the legal principle also changes."<sup>50</sup> Namely, it is a matter of time and ground.<sup>51</sup>

Based on all these explanations, Burton's attempt to make an easy to understand issue so ambiguous and to create question marks in minds is no more than a vain or futile effort. If either caliph Hazrat Abû Bakr who had achieved the Qur'ân' compilation and Zayd b. Thabit (May Allah will please with him) who has deep knowledge about Qur'anic sciences had recognised a defect in the Qur'ân which Burton asserted, wouldn't they have gone straight to fix it? Or did the caliph Hazrat Uthman also not realize the deficiency in the Qur'ân when he copied it and sent Mushafs to the Amsar (precedent) cities?

According to Burton, the contradictions in the theory of naskh are not intertextual but rather those among the absolute texts of the Qur'ân and the scriptures which were established by the juridical (legal) doctrines. Burton's main idea about the improvement of the naskh theory lies on the development of the Islâmic Jurisprudence. Because of this situation, the relationship between both thoughts led to naming the title of Burton's work.<sup>52</sup> Burton's main idea, follows general theorem of Schacht and other orientalist. Burton was advocated that Islâmic Jurisprudence was developed as an independent local Islâmic sects in the first stage.<sup>53</sup>

Burton discusses his ideas related to the naskh under the title of "The sub-science of naskh." According to him, the term of "naskh" or "al-nasikh wa al mansûkh" did not

<sup>47</sup> Purrostami, "Examination of the View", s.258.

<sup>48</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, s.130.

<sup>49</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 131.

<sup>50</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları,1997), 124.

<sup>51</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 100.

<sup>52</sup> *The Sources of Islâmic Law: Islâmic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

<sup>53</sup> Yasin Dutton, "The Sources of Islâmic Law: Islâmic Theories of Abrogation by John Burton", *Journal of Islâmic Studies* 4/2, (1993), 237.

imply one but three characteristic principles contrary of *usûlis*.<sup>54</sup> Burton explains the three types of naskh as a sub-titles. Burton addresses the first type of naskh, naskh al hûqm wa al tilâwa, to provide evidence for the idea that some pieces of Qur'ân were omitted. According to him, the first type of the naskh was the suppression of both the hûqm and tilâwa. This type of the naskh is related to only Qur'anic studies. Thus, it is impossible to think of any hadiths whose both hûqm and tilâwa have been abrogated.<sup>55</sup> Furthermore, apparently, some pieces of the revelation were omitted from Mushaf in the beginning.<sup>56</sup> Based on all these, with the collection of Burton's abrogation of the Qur'ân, criticizing the incompleteness of the Qur'ân, the main motive in the connection of the Qur'ân to undermine its legitimacy. Burton ends the chapter of naskh in *The Collection of the Qur'ân* with the following sentences: "It seems that we have the words of the Qur'ân at present, the Mushaf is not complete, it is incomplete and the naskh has been fulfilled."<sup>57</sup> While Burton explains these sub-branches of naskh, he does not discuss abrogation; on the contrary, with provisions he states that he would deal with the related discussions in the context of the Qur'ân and its history.<sup>58</sup> Burton also states that Muslims abstain from using the word "omission", because this word probably suggests either negligence or carelessness. He also expresses that they especially stay away from using this word.<sup>59</sup>

Burton subsequently strengthens his claim about the incompleteness of the Qur'ân by giving examples from the Qur'ân about the Prophet's (pbuh) forgetting verses.<sup>60</sup> The examples are as follows:

17.86: If we wish, we will take away what we have revealed to you.<sup>61</sup>

87.6-7: We will teach you to read the Qur'ân and you will not forget –Allah's request exceptional that.<sup>62</sup>

2.106: None of our revelations do we abrogate or cause to be forgotten, but we substitute something better or similar.<sup>63</sup>

According to Burton, "The study of Tafsîr (Exegesis) clearly shows that the interpretation of these verses individually concentrated to the notion of the punctual relationship between the verses about forgetting and the duty of the Prophet (pbuh)."<sup>64</sup> He further argues that the verses of the entire Qur'ân at once descended to the Prophet Mohammad (pbuh) as part of his revelation. However, these verses were removed from the Mushaf, that is, from the collected texts of the Qur'ân. This is by no means merely Prophet Mohammad (pbuh) did not occur with his forgetting. Allah's will and in Qur'ân 87 (Surah Al-Al'â) and in Surah Al-Baqarah the root of "n s y" refers to this condition as the cause. Allah (swt) caused Hazrat Mohammad (pbuh) to forget as the unseen holy pursuant to its purpose regarding the final content of the Book.<sup>65</sup> If we evaluate Burton's statements, as he claims, the "forgetting" in the verse 106 of Surah al-Baqara did not appear as Allah's making the Prophet Mohammad (pbuh) forget and in parallel within the form of Prophet Mohammad's (pbuh) forgetting. Several comments have been made

<sup>54</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 46.

<sup>55</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 46.

<sup>56</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 46-47.

<sup>57</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 67.

<sup>58</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 47.

<sup>59</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 47.

<sup>60</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 47-48.

<sup>61</sup> Surah Al-Isrâ 17/86.

<sup>62</sup> Surah Al- A'lâ 87/6-7.

<sup>63</sup> Surah Al-Baqarah 2/106.

<sup>64</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 47-48.

<sup>65</sup> Burton, *The Collection of the Qur'ân*, 48.

about what is meant by the verb “nunsi (hâ)” that we translate “in case we make it forget”. Based on the information provided by al-Shawkani, according to those who read the verb in question is as “nense (hâ), this verb in the verse is used meaning “if we postpone” (the abrogation). According to the pronunciation, we prefer “nunsi (hâ)”, which means that “if we leave the verse as it is” (without changing or without abrogation), or “if that verse is described as if we allow it to be removed. Al-Shawkani says that the last comment is the interpretation on which the majority of the people of lexicon and eye-view agree (for other interpretations see Shawkani, I, 138-139). With the expression of “forgetting” here, in the books of the past religions it may also be meant to make the divine messages in the past be forgotten, that is, not to be transferred to the next books and narrations.”<sup>66</sup> If the Holy Book containing the previous shari’a has been distorted, that shari’a must be abrogated altogether. In this case, the old shari’a is replaced with a new one.<sup>67</sup> In a way, this “forgetting” of Prophet Mohammad (pbuh) is not about making the revealed revelation forget, but on the contrary, the forgetting of information and narrations about the old Holy Books. As a matter of fact, the holy books before the Qur’ân were falsified, whereas there is no falsification for the Qur’ân. If we look at the subject of Allah’s will in the verses 6-7 of Surah Al- A’lâ. “According to us, you only by the will of your Lord, you may wish” (as in the verse 30 of Surah Al-Insan) here, too, a reference is made to a divine law, a principle. Allah is the one who shapes and equips the servant in accordance with the purpose of creation. Man would not be like this if Allah had not done so; men could not think, speak, remember, nor forget. According to the verse 6, the Messenger of Allah would never forget what was taught (the Qur’ân); but this is so because Allah wills it; if he wanted him to forget, of course he would have forgotten.” As seen, these verses in Surah Al- A’lâ and verse 106 of Surah Al-Baqarah, as Burton claims, do not prove that Allah (swt) caused the Prophet (pbuh) to forget in a real sense.

When we have a look at the hadith narration of the Prophet (pbuh) about forgetting asserted by Burton, it is clear that this hadith does not constitute evidence for the Prophet’s (pbuh) forgetting the verses. When the Prophet (pbuh) received a revelation from Jibril, he was afraid that he would forget it and then Prophet Mohammad (pbuh) would hurry. Allah (swt) said that the Prophet (pbuh) should not hurry because of this and also stated that it was not possible for the Prophet (pbuh) to forget the revelation. In addition, until the Prophet (pbuh) memorized the revelation, Jibril was obliged to repeat the revelation to him.<sup>68</sup> Burton cited a narration based on his own opinion that had nothing to do with the context. However, the mentioned hadith is related to Prophet’s (pbuh) revelation, it is not about forgetting. On the contrary, Allah declares that the Prophet’s (pbuh) forgetting the revelation is not possible.<sup>69</sup>

The second type of naskh, whose text remains and its hûqm abrogated, is an early form of naskh is the replacement of a provision with a later provision.<sup>70</sup> According to Burton, the concept of abrogation is literally only corresponds this naskh.<sup>71</sup>

#### 4. Burton’s Approach to the Mushaf

<sup>66</sup> *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007 ), 1/179-180.

<sup>67</sup> M. Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 130.

<sup>68</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî, *Fedâilü’l- Kur’ân*, 62.

<sup>69</sup> “We will make you read it and you will not forget it unless Allah wills it so.” Look. *Kur’ân Yolu Tefsiri*, Komisyon, 5/603-604.

<sup>70</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 49.

<sup>71</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 49.

Burton explains his ideas about the Mushaf around two basic arguments: (i) the incompleteness of the Qur'an; and (ii) the uncertainty of who first collected the Qur'an.<sup>72</sup> Burton states it is possible that the Qur'an was collected firstly by the caliph Abû Bakr or caliph Omar or Salim or even caliph Ali (May Allah will please with them). When we inquire the source of Burton's assertion, we can easily see that the situation is totally different. In his work *Kitâb al-Masâhîf*, Ibn Abû Dâwûd (d.316/929) states that one of the narrators named Ashas was "layyinul' hadith"<sup>73</sup> and that the purpose of jam al-Qur'an is to complete the memorization of the Qur'an. In addition, he notes that it is possible to use the phrase "he/she collected the Qur'an."<sup>74</sup> Jam al-Qur'an meant memorizing the Qur'an in that era. Al-Qastallani explains the state of "jamaal Qur'an" as a memorization of Qur'an (istazharahû hifzân) in the *Manaqib al-Zayd b. Thabit*.<sup>75</sup>

This report shows that Burton endeavours to stay away the narration which is not related to the topic from its context for the attribution to his idea. In addition to this, Burton cites the narration related to this issue in *Kitaab al-Masaahif*:

أَتَمُّ جَمَعُوا الْقُرْآنَ مِنْ مُصْحَفِ أَبِي، فَكَانَ رِجَالٌ يَكْتُبُونَ بِمَلِي عَلَيْهِمْ أَبِي بْنُ كَعْبٍ، فَلَمَّا انْتَهَوْا إِلَى الْآيَةِ الَّتِي فِي سُورَةِ بَرَاءَةَ: {ثُمَّ انصَرَفُوا صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَهَمِّ قَوْمٍ لَا يَفْقَهُونَ} [التوبة: 127] أَتَشُوا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ آخِرُ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْقُرْآنِ، فَقَالَ أَبِي بْنُ كَعْبٍ: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ أَقْرَأَنِي بَعْدَ هَذَا آيَتَيْنِ: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ} إِلَى آخِرِ السُّورَةِ قَالَ: فَهَذَا آخِرُ مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ قَالَ: فَحُتِمَ الْأَمْرُ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ بِهِ: يَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ} [الأنبياء: 25]"<sup>76</sup>

Burton comments this narration in this way: "We can say that the name of Ubay was not replaced to the name of Zayd, thus Ubay's statement about the verses was the evident of the incompleteness of the Qur'an (the first argument) in this context. The verse which Ubay contributed implies the incompleteness of the Qur'an and Ubay was the only witness of this ayah (verse). Whereas Hazrat Umar and Hazrat Uthman (May Allah will please with them) demanded two witnesses."<sup>77</sup>

Immediately afterwards, it is obviously seen that Burton behaved according to two tendencies while trying to detect the confusion that he thinks exists in the hadiths although there is not.

The first: "Mushaf is incomplete. The work of jam al-Qur'an was not started until the after demise of the Prophet Mohammad (pbuh)."<sup>78</sup> Burton continues his insistence, and asserts that the Holy Qur'an was not collected in the era of the Prophet Mohammad (pbuh) and that this situation is attributed to the fact that the Qur'an is incomplete. Due to the ongoing revelation process, the Qur'an was not in the form of the Kitab (Book) in the era of the Prophet (pbuh). However, the divine revelation was registered through methods of hifz (memorization), kitâbât (writing) and arzâ (submission) by the Prophet (pbuh) himself.<sup>79</sup> Moreover, the Holy Qur'an was recorded before the the Islâmic State in

<sup>72</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, s.121.

<sup>73</sup> "The jarh (criticism) term which used for the weaknees of the narrator." Look.

<sup>74</sup> Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as, *Kitâbü'l-Mesâhîf*, thk. Muhammed b. Abduh, (Kahire: El-Fârûku'l Hadîse, 1403/2002), 59.

<sup>75</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi Ve İmlâsı-* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 49; Look also. Kızılaslan, İshak, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmî-The Encyclopaedia of the Qur'an Örneği-*, 124.

<sup>76</sup> İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhîf*, 112.

<sup>77</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 125.

<sup>78</sup> Burton, *The Collection of the Qur'an*, 126.

<sup>79</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 146.

al-Madinah al-Munawarah was established.<sup>80</sup> Historical documents show us that the Prophet Mohammad (pbuh) had one of the literate Companions write the revealed verses almost immediately after the divine revelation came.<sup>81</sup>

The second: “The Qur’anic texts represent the universal Qur’anic tradition in the hand of the Muslims.”<sup>82</sup>

### 5. Burton’s Approach to the qirāats

Differences in qirāat are a reality. It is supposed that the hadith of “The Holy Qur’an was revealed in al-ahrûf sab’a is the source of the qirāat differences. However, there is no consensus on these letters. In this context, according to Burton, qirāats were affected from these factors: dialect differences, annexes (involving to the Mushafs), coice of vowel, synonyms.<sup>83</sup>

Burton concludes his comments about qirāats: “The Prophet Mohammad (pbuh) was not aware of these various recitations himself and thus He did not insist on general recitation.”<sup>84</sup> Although Burton states it this way, the Prophet Mohammad’s (pbuh) main reason for permitting other various qirāats was the differences in dialects in that era because the Holy Qur’an was revealed in Quraysh dialect. However, there were too many clans that were maintaining or sustaining their lives in Arabian Peninsula besides Quraysh. “These warrior powers formed by different clans and regions spoke various dialects and the Prophet (pbuh) taught them to recite the Qur’an in their own dialects, otherwise, it would be a challenge to make them leave their native tongue.”<sup>85</sup> After citing the well-known narration<sup>86</sup> (relevant to al-ahrûf sab’â) which had emerged between Hazrat Umar and Hazrat Hisham b. Hâkîm (May Allah will please with them), Burton comments this hadith: “This hadith led to a broad and comprehensive comments in the literature in the issue of seven letters. For that reason, Muslims have endeavoured to verify that various Qur’anic recitations are accurate and valid.”<sup>87</sup> Al-ahrûf sab’â (Seven Letters) allows liberty and easiness for the Qur’anic recitation. Accordingly, the Companions followed qirāats which they had learned from the Prophet Mohammad (pbuh). This situation is quite natural and all of the Qur’anic recitations are valid and true. “This narrarion refers to two aspects: The first one is that Hisham b. Hakîm recited the surah Furqan differently from how Umar had learned. It means that the inconsistency between them is not due to the meaning or the hûqm (ruling) of the Qur’an but the recitation of the Qur’an. The second point is that both Companions had learned qirāats from the Prophet (pbuh) and Prophet (pbuh) had verified both Qur’anic recitations. That’s why, qirāats were not ijihadî, on the contrary, they were learned from the Prophet Mohammad (pbuh).”<sup>88</sup>

Burton mentions the (narration reported from Ibn A’rabi from Ibn Shiab from Urwa, may Allah will please with them) which is about verse 158 of surah Baqara. According to this report, Urwa (May Allah will please with him) asked Hazrat Aisha (May

---

<sup>80</sup> Muhammed Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 41.

<sup>81</sup> Hamidullah, *Kur’ân-ı Kerim Tarihi*, 42.

<sup>82</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 127.

<sup>83</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 37.

<sup>84</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 150.

<sup>85</sup> Muhammed Mustafa El-A’zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur’ân Tarihi* çev. Ömer Türker-Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 129.

<sup>86</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 151.

<sup>87</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 152.

<sup>88</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur’ân’ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf Ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 47.

Allah will please with her) : “What is your opinion about the verse 158 of surah Baqara (There is no blame upon him performing tawaf between as-Safa and al-Marwah)”. Hazrat Aisha answered: “This ayah may also be recited like that: “There is no blame upon him who did not perform tawaf”; however, Ansâr hesitated to perform this tawaf.<sup>89</sup> The reason why the Sahâbâ (Companions) hesitated was: Muslims eschewed from sa’y (running between Safa and Marwa) because there were some idols in the Safa hill before the emergence of Islâm, then, the Qur’ânic verse had been revealed about the permissibility of the sa’y between Safa and Marwa.<sup>90</sup> According to Ibn A’rabi’, Urwa took this ayah to show that tawaf was not obligatory. In fact, in the qirâah of Hazrat Aisha there is an evidence that the tawaf is permissible or allowable.<sup>91</sup> Burton comments this narration in a different way. According to him, tawaf is an obligation in the Islâmic Jurisprudence and because this hadith refers to the permission of tawaf, there is an accurate contradiction or dilemma between Fiqh (Islâmic Jurisprudence) and Sunnah or Qur’ân and Sunnah.<sup>92</sup> Whereas, the verse 158 of Surah Baqarah does not allude to performing tawaf of Kaaba. On the contrary, the tawaf phrase of the ayah corresponds to running between Safa and Marwa, and this deed or practice is stated a word of “sa’y” as the topics related to those of hajj (pilgrimage) and umra.<sup>93</sup> As seen clearly, Burton takes apart the hadith relevant to the ayah from its context and carries it to an unusual course. However, Qur’ân and Sunnah, which are bound to each other by tight and unbreakable ties, are two basic precious sources of Islâm.<sup>94</sup> Talking about any contradiction between these two sources is impossible, it is not even a question.

Burton touches on the narration of Farra’ within the context of this issue.<sup>95</sup> Ferrâ reported: “Some Muslims recited verse 158 of Surah Baqarah like that: “There is no sin for anyone who does not perform tawaf”. Ferrâ commented this qirâah in two ways: The first one is: The negative is linguistically invalid. The Verse 12 of Surah al-A’raf “What is retaining you from prostrating?” is in the meaning of “prostrate”. The second one is: Different from this, Tawaf is completely on-demand; however, the first explanation is the rule.”<sup>96</sup> In accordance with our aim to evaluate this narration soundly, first, it is beneficial to look at how Farra’ interpreted the verse in his book *Ma’ânîl Qur’ân*. Farra’ interpreted the ayah: “Due to existence of two idols in the hill of Safa and Marwa, Muslims did not appreciate the tawaf. They regarded this bad because it glorified two idols. As a result of this misconception, Allah (swt) clarified this situation with ayah: “Indeed, the hills of Safa and Marwa are among the signs of Allah, that’s why whoever performs the pilgrimage or umra there is no blame or sin.”<sup>97</sup> Some people recited this verse in the form of ألا يطوف أن and لا أن abolish the meaning when they come together as Allah (swt) commands: “What is refraining you from prostrating?”, namely, what is that restrains you from sajdah? The other angle is giving liberty or permit for abandonment of the tawaf between the hills of Safa and Marwa. It is practiced in

<sup>89</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 12.

<sup>90</sup> *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Komisyon, 1/243.

<sup>91</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 12-13.

<sup>92</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 13.

<sup>93</sup> Komisyon, *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/243.

<sup>94</sup> Raşit Küçük, “Kur’ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, “Sünnetin Dindeki Yeri”* (İstanbul: Ensar Neşriyat 31), s.126.

<sup>95</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31.

<sup>96</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31.

<sup>97</sup> *Kur’ân Yolu Tefsiri*, Komisyon, 1/243.



accordance with the first angle.”<sup>98</sup> In fact, what Farra’s states in his tafsîr is the tawaf between the hills Safa and Marwa, which is the sa’y. It is not related the tawaf performed around the Kaa’ba as Burton asserts. Burton propounds the opinions of Tabârî, Shaff’î,<sup>99</sup> Malik, Sawrî, Hanafîs<sup>100</sup> and Ata<sup>101</sup> for the purpose of certifying or supporting his idea: “There is no doubt that some practices contradict with the Qur’ân. The supporters of the accurate juridical idea applied to the Sunna, on the other hand, the opponents of them consulted the Qur’ân. This caused the followers of a’mâal (actions) to apply to the Qur’ân. As the dispute focused on the words of the Qur’ân, the two sides accepted the common qirâat as a disagreement in tafsîr. At this point, it is not obvious that the action represents the basic meaning of the verse.”<sup>102</sup>

According to Burton, the verse 6 of Surah Al-Ma’idah<sup>103</sup> allows to recite two types of qirâat in consequence of punctuation difference depending on the time.<sup>104</sup> The qirâah of ارجلكم (Arjulakum) commands to clean down the feet whereas the qirâat of ارجلكم (Arjulikum) permits to anoint the feet. After showing the Ubay qirâat as an example for the ahâd qirâats, Burton says: “The scholars were in agreement with the use of Qur’anic recitations. They agreed on the opinion of “Ahâd qirâat is quite unlawful and this recitation invalidates the prayer.” This stance of scholars creates a gap between the Qur’ân and the Sunnah and it shows that these two sources are actually similar in nature or function, which reveals the awareness that it is not.”<sup>105</sup> According to Burton, ahâd recitations are also like ahâd hadiths reported from the Companions.<sup>106</sup>

### Conclusion

The British orientalist John Burton researched Qur’anic history by taking Islâmic narrations as reference. While he examines Islâmic narrations for the purpose of proving his argument which is “the Qur’ân is incomplete”, he takes the narrations out of context. Burton adapts the historical process of his holy book to the Qur’ân and makes a connection between the collection of the Qur’ân and the naskh. His most striking allegation about his claim is that Muslims formulated the concept of naskh in order to remove the discrepancies or contradictions between the narrations. He alleges that the surviving types of naskh indicate that some parts were removed from the Qur’ân with regard to the types of abrogation, which are “naskh al hûqm wa al-tilawa” and “naskh al-hûqm dûna al-tilawa” especially regarding the text of the Qur’ân. Therefore, the Mushaf did not correspond to all revelations that came to the Prophet (pbuh), Fuqaha (jurists) neglected the active participation of the Prophet’s in the arrangement of Qur’ân and the

<sup>98</sup> Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah b. Manzur ad-Deylemi, *Meâni’l Kur’ân*, thk. Ahmed Yusuf Necati, Muhammed Ali Neccar, Abdu’l-Fettâh İsmail Şalebi, (Mısır: Daru’l Mısriyye li-te’lif ve-tercüme, trs.), 1/ 95.

<sup>99</sup> “According to Shaff’î, tawaf is essential and essential for the obligation of hajj (pilgrimage) and those who do not fulfill this tawaf must return to Mecca and perform tawaf.” Look. Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31.

<sup>100</sup> “Malik, Thawri and Hanafîs, on the other hand, did not insist on returning to Mecca and performing tawaf, but they imposed a special expiation sacrifice for the person who did not perform this tawaf.” Look. John Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31.

<sup>101</sup> “Ata, on the other hand, considered tawaf completely optional. Tabârî explained this view as follows: “This view has been obtained from the different readings of the 158th verse of Surah al-Baqarah, which is clearly narrated from the mushaf of Abdullah Ibn Mas’ud.”” Look. Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31.

<sup>102</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 31-32.

<sup>103</sup> “O you who believe! When you start to pray, wash your faces and your hands up to the elbows; Wipe your heads and (wash) your feet up to the ankles” Look. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Komisyon, 2/223-227.

<sup>104</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 37.

<sup>105</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 39.

<sup>106</sup> Burton, *The Collection of the Qur’ân*, 39.

issues of the istinsakh (jam al-Qur’ān), especially because of the second type of abrogation.

According to Burton, the Qur’ān is not only a document for the Muslims but also it has an important place in the context of the origin of the Islāmīc Jurisprudence as being the basic resource. The most important opinion of Burton about the origin of the Qur’ān is that the current Qur’ān text was arranged by the Prophet (pbuh) himself. The purpose of Burton’s idea is to involve the Prophet (pbuh) in the work of the jam al-Qur’ān because according to Burton, the current Qur’ān scripture is the Mushaf of the Prophet (pbuh). Accordingly, some orientalisists deliberately prefer to use the phrase of “Mohammedanism” instead of “Islām” to indicate that this word introduces Islām as the religion established by the Prophet (pbuh) himself. Regarding the textualization of the Qur’ān, Burton proposes that the conceptions of the Qur’ān and Mushaf are different from each other in terms of their nature. According to him, the Qur’ān should be classified as a document and a source. This baseless or groundless claim is indeed for the purpose of attributing his assertion which is “The Qur’ān is incomplete”.

Although Burton’s opinions about the jam al-Qur’ān and the istinsakh of the Holy Qur’ān in the era of the third caliph Hazrat Uthman (May Allah will please with Him) parallel with the Islāmīc conception, he does not have a precise opinion about in which era of the caliphate the Qur’ān was compiled. Burton asserts that the Companions’ Mushaf contradict with that of Uthman, that the Prophet (pbuh) was aware of the various qirāats, and that He did not have arigid attitute on reciting in one qirāat. John Burton differs from other researchers of the Qur’ānic history because of his ideas about some issues. He does not agree with the other orientalisists who reject all the hadiths except one. According to Burton, the Muslims ideated the narrations in total harmony as fictive for the aim of eliminating the Prophet’s role in the jam al-Qur’ān. He also criticizes other orientalisists who expressed wrong opinions as they comprehended the issue of naskh insufficiently. Especially, Nöldeke-Schwally did not comprehend the importance of the third type of naskh which only the text (mātn) abrogated.

<b>İntihal Taraması</b> <b>Plagiarism Detection</b>	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
<b>Etik Beyan</b> <b>Ethical Statement</b>	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.   <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
<b>Etik Komite Onayı</b> <b>Ethical Approval</b>	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi’ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır.   <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered .... dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
<b>Yazar Katkıları</b> <b>Author Contributions</b>	<b>Çalışmanın Tasarlanması   Design of Study:</b> ŞM (%50), NS (%50) <b>Veri Toplanması   Data Acquisition:</b> ŞM (%50), NS (%50) <b>Veri Analizi   Data Analysis:</b> ŞM (%50), NS (%50) <b>Makalenin Yazımı   Writing up:</b> ŞM (%50), NS (%50) <b>Makale Gönderimi ve Revizyonu   Submission and Revision:</b> ŞM (%50), NS (%50)
<b>Finansman</b> <b>Grant Support</b>	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.   <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
<b>Çıkar Çatışması</b>	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.   <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>

<b>Conflict of Interest</b>	
<b>Açık Erişim Lisansı Open Access License</b>	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.   <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
<b>Telif Hakkı Copyright</b>	Yazar(lar)   Author (s): Şeyma Mete – Nesrişah Saylan

## References

- Alshahri, Mohammed S. H. *A Critical Study of Western Views on Hadith with Special Reference to the Views of James Robson and John Burton*. England: University of Birmingham, PhD, 2011.
- Âşıkkutlu, Emin. "Leyyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/168-169. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: KüreYayınları, 2019.
- Burton, John. "Abrogation", *Encyclopedia of the Qur'ân*, 1. Brill. 2001.
- Burton, John. *Al Nasikh Wa al Mansukh*. London: SOAS, University of London, PhD, 1969.
- Burton, John. *An Introduction to The Hadith*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.
- Burton, John. "Notes towards a Fresh Perspective on the Islâmic Sunna". *British Society for Middle Eastern Studies* 11/1(1984), 3-17.
- Burton, John. *The Collection of the Qur'ân*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Burton, John. *The Sources of Islâmic Law: Islâmic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Batıda Kur'ân Tetkikleri". *Vakıflar Dergisi*. 11(1978), 323-342.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1(1990), 95-106.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Çetin, Abdurrahman. "Kur'ân Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar". *Marife* 2/3(2002), 65-106.
- Çolak, Yaşar. *Batı'da İslam Tarihinin Erken Dönemine İlişkin Farklı Metodolojik Yaklaşımlar: John Wansbrough, Michael Cook-Patricia Crone ve Lawrence I. Conrad Örneği*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, DoktoraTezi, 2007.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Dutton, Yasin. "The Sources of Islâmic Law: Islâmic Theories of Abrogation by John Burton". *Journal of Islâmic Studies* 4/2(1993), 237-240.
- El' Azami, Muhammed Mustafa. *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi-Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*-çev. Ömer Türker-Fatih Serenli İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- El- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. Camiu's Sahih, *Fedâilu'l Kur'ân*.
- Es-Sicisânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'lMesâhif* thk. Muhammed b. Abduh Kahire: El- Fârûku'l Hadîse, 1403/2002.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyadb. Abdullah b. Manzured-Deylemi. *Meâni'l Kur'ân* thk. Ahmed Yusuf Necati-Muhammed Ali Neccar-Abdu'l-Fettâh İsmail Şalebi Mısır: Daru'l Mısriyye li-te'lif ve-'tercüme, 1, trs.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerim Tarihi* çev. Abdülaziz Hatip-Mahmud Kanık İstanbul: BeyanYayınları, 2018.

- Hıdır, Özcan. "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'ân ve Sünnet) "Yeniden Okuma" daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi". İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü Dinî ve Felsefî Metinler Yirmi birinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyumu Bildiri Kitabı 1(2012).
- İba Çınar, Ayşe Nur. *Kırâat Alanında Öne Çıkan İngilizce Oryantalistik Çalışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Jeffery, Arthur. *Materials for the History of the Text of the Qur'ân*. Leiden: E.J. Brill, 1937.
- Jones, Alan. "The Collection of the Qur'ân by J. Burton". *The Journal of Theological Studies* 29/2(1978), 625-626.
- Karimi, Morteza&Nia. "The Historiography of the Qur'ân in the Muslim World: The Influence of Theodor Nöldeke". *Journal of Qur'anic Studies* 15/1(2013), 46-68.
- Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kiraat İlmi-The Encyclopaedia of the Qur'ân Örneği*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Komisyon. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Küçük, Raşit. "Kur'ân-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi Sünnetin Dindeki Yeri* 31. İstanbul: Ensar Neşriyat, 125-164.
- Madelung, Wilferd. "The Collection of the Qur'ân by John Burton". *International Journal of Middle East Studies* 10/3(1979), 429-430.
- Martin, Richard C. "The Collection of the Qur'ân by John Burton". *Journal of the American Academy of Religion*. 47/3(1979), 460-461.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi Ve İmlâsı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 31/242-248 Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- M. Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Motzki, Harald. "Kur'ân'ın Cem'i: Son Dönem Metodolojik Gelişmeler Işığında Batılı Görüşlere İlişkin Yeni Bir Değerlendirme" çev. Selim Türcan ". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10(2006/2), 131-163.
- Neuwirth, Angelika. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*. Berlin: 1981; 2nd, revised edition, Berlin: 2008.
- Okuyucu, Nail. "Şâfiî'nin Kaynak İçi Nesih Teorisi ve Şâfiî Fıkıh Geleneğinde Yorumlanmış Biçimleri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 43(2020). 1-44.
- Purrostami, Hamed. "Examination of the View of John Burton Concerning the Relationship between Abrogation and Collection of the Qur'ân". *Review of European Studies* 9/1(2017), 254-260.
- Rippin, Andrew. "The Sources of Islâmic Law: Islâmic Theories of Abrogation by John Burton". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 54/2(1991), 362-364.
- Said, Edward William. *Şarkiyatçılık* çev. Berna Yıldırım. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Schoeler, Gregor. "The Codification of the Qur'ân: A Comment on the Hypotheses of Burton and Wansbrough". *The Qur'ân in Context* edt. Angelika Neuwirth-Nicolai Sinai-Michael Marx. Brill:2009, 779-794.
- Songur, Haluk. "John Burton (1929- ) -The Collection of the Qur'ân Adlı Eseri Özelinde-". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 4 (2004), 203-217.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Wansbrough, John. "The Collection of the Qur'ân by John Burton". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 41/2 (1978), 370-371.

Weiss, Bernard. "The Sources of Islāmic Law: Islāmic Theories of Abrogation by John Burton", *Journal of the American Oriental Society* 113/2(1993), 304-306.

Zakzuk, Mahmud Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Plânı* çev. Abdülaziz Hatip. İzmir: Işık Yayınları, 1993.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY  
Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 393-404

## Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları Al-Tustarî's Sufistic Comments on the Notion of Nafs

**Eyüp İNCE**

Diyanet İşleri Başkanlığı

Directorate of Religious Affairs Eskişehir/Türkiye

eyup.ince43@gmail.com ORCID: 0000-0001-6194-2980

### **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

### **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 08 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 05 Kasım/November 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

### **Atıf / Cite as**

İnce, Eyüp. "Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 393-404.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1158705

### **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

### **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Eyüp İnce).

### **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

### **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### Al-Tustarî's Sufistic Comments on the Notion of Nafs

**Abstract:** The Qur'ân was sent as a source of guidance to all humanity. To receive the best guidance, it is necessary to first read and appreciate the Qur'ân and then to put it into practice. The Qur'ân encompasses issues and notions that can readily be understood by all people in general. However, it is challenging to understand some topics and concepts. One of these challenging concepts is the nafs. Inspired by the Qur'ân, the Sufi scholar al-Tustarî built his conception of Sufism on educating the nafs and dominating it. Therefore, al-Tustarî's comments are critical in understanding and educating the nafs, which is home to many complicated feelings. This study examined the sufistic interpretations of the notion of nafs in al-Tustarî's *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm*. As a method, the study was primarily built upon the verses that al-Tustarî cites to support his thoughts about the nafs. Then, the sufistic interpretations he made about these verses were pinpointed, and the general framework of the study was constructed. While addressing the subject, the literal and technical meaning of the concept of nafs were mentioned and its explanations in the Qur'ân and Sunnah were offered. Then, based on this information, al-Tustarî's comments on the concept of nafs were discussed from a sufistic perspective. It was concluded that the notion of nafs in al-Tustarî's interpretations has a great variety of meanings full of mysteries. Furthermore, it was clear from al-Tustarî's comments that the nafs lowers a human to the state of asfal al-sâfilîn (the lowest of all levels of Hell), and when it is refined by endeavour and purification, it elevates him or her to the position of 'alâ al-'illiyyîn (the highest levels of Heaven).

**Keywords:** Sufism, al-Tustarî, Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, Nafs, Jihad with the Nafs, Purification of Nafs.

### Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dâir Tasavvufî Yorumları

**Öz:** Kur'ân-ı Kerîm, tüm insanlığa bir hidayet kaynağı olarak gönderilmiştir. Hidayeti tam manasıyla elde etmek için öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'i okuyup idrak edip daha sonrasında pratiğe dökmek gerekir. Kur'ân'ın içeriğinde genel olarak bütün insanların anlayabileceği konular ve kavramlar bulunmaktadır. Fakat bazı konuların ve kavramların anlaşılması güçtür. Anlaşılması güç olan kavramlardan biri de nefistir. Mutasavvif Tüsterî, Kur'ân'dan aldığı ilhamla tasavvuf anlayışını, nefsi terbiye edip onu hâkimiyet altına alma üzerine kurmuştur. Bu açıdan Tüsterî'nin yorumları, komplike (karmaşık) duyguları barındıran nefsin anlaşılması ve terbiye edilmesi noktasında önem arz etmektedir. Bu çalışmada Tüsterî'nin *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli tefsirindeki nefis kavramına dâir tasavvufî yorumları incelenmiştir. Yöntem olarak öncelikle Tüsterî'nin nefisle alakalı düşüncelerine referans gösterdiği âyetler temel alınmıştır. Daha sonrasında Tüsterî'nin bu âyetlere getirmiş olduğu tasavvufî yorumlar tespit edilerek konunun genel çerçevesi belirlenmiştir. Konuyu ele alırken ise nefis kavramının lügat, ıstılah manası zikredilerek Kur'ân ve sünnetteki açıklamalarına yer verilmiştir. Daha sonra bu bilgiler çerçevesinde Tüsterî'nin nefis kavramına dâir yapmış olduğu yorumlar tasavvufî açıdan ele alınmıştır. Netice olarak Tüsterî'nin yorumlarında nefis kavramının sırlarla dolu bir anlam yelpazesine sahip olduğu görülmüştür. Ayrıca Tüsterî'nin yorumlarından, nefsin insanı esfeli sâfilîn (cehennem en aşağısı) durumuna düşürdüğü gibi mücâhede ve tezkiye ile arındırıldığında âlâyı illiyyîn (cennetin en yüksek mertebeleri) konumuna yükselttiği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tüsterî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Nefis, Nefis İle Cihat, Nefis Tezkiyesi.

**Extended Summary:** The purpose of this study is to provide a better understanding of the notion of nafs, which is difficult to grasp, by considering the mystical interpretations of the concept of nafs in al-Tustarî's work entitled *Tafsîr al-Qur'ân al-'azîm*. Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî is one of the ascetic Sufis who lived in the early periods of Sufism. Described as a Sufi who associated Sharî'a and truth, al-Tustarî built his understanding of Sufism on the Qur'ân and Sunnah. His primary principle was to

embrace and adhere to the two main sources of Islam. He led a hard life of abstemiousness and asceticism for many years, and besides being known as the sheikh of the Sufis, he was described as a figure with wara' and takwā. He adhered to the principle of treating people around him with compassion and mercy and liked to contemplate, rather than to talk. Although many of his karāmāts are mentioned, he considered the disciplining of the nafs and the transformation of bad habits into good ones as the greatest of all. In line with this mindset, he built his understanding of Sufism on training the nafs and dominating it. Therefore, al-Tustarī's comments are critical in understanding and disciplining the nafs, which is characterised by complicated feelings. Sufis, who based their mystical views on the Qur'ān, began to interpret the Qur'ān according to the implied meanings and signs that are beyond the apparent meanings but do not contradict them. Such interpretations are also known as Sufi tafsīrs. Verses about morality, as well as those of ahkām, constituted the primary focus of Sufis while making their interpretations. This could be considered as one of the reasons why the Sufi tafsīr movement emerged. Sufis note that "not only every verse but also every letter does have an exoteric and esoteric side". This is another reason why the Sufi tafsīr movement began. Al-Tustarī's tafsīr, which is the focus of the present study, is a work written in line with this idea. An examination of this tafsīr reveals that a large number of verses about morality are interpreted, along with the verses of ahkām. Moreover, it can be said that the exoteric meaning of the verses is mentioned, along with the esoteric meaning. In other words, the verses are addressed based on their exoteric and esoteric meanings. One of the problems human beings experience is the challenges they face in their pursuit of recognizing and understanding themselves. The notion of nafs, which refers to the inner feelings of humans such as grudge, hatred, greed, and fancifulness, has been the primary focus of Islam in general, and Sufism in particular. In fact, this notion puts up a major barrier against humans' pursuit of spiritual perfection. Therefore, human beings must always transform themselves by acting against the wishes, urges and desires of the nafs. Otherwise, it is not possible for a person to attain the level of al-insān al-kāmil. Therefore, the mystical interpretations of al-Tustarī's conception of nafs are discussed in line with this perspective and purpose. The literature sources on this topic, particularly al-Tustarī's tafsīr, were reviewed in this study. Moreover, current articles and theses written about the nafs were searched, and the key points were noted. Then these were discussed under relevant headings. In the second step, al-Tustarī's tafsīr was descriptively examined in terms of its content. His mystical interpretations, particularly those on the subject of nafs, were identified and discussed under relevant headings. Al-Tustarī's mystical interpretations about the subject of nafs were analysed through a wider theoretical lens. At times, the subject was evaluated and some inferences were presented. The scope of the study was limited to the nature of the nafs, its types, levels, djihād (mujahadah) against it and its purification. Al-Tustarī's interpretations of the nafs were addressed in line with these issues, through a mystical point of view. While addressing the issue of nafs in general, first of all, the literal and terminological meanings of the nafs were mentioned, and its definitions in the Qur'ān and Sunnah were provided. Afterwards, its meaning in the science of mysticism was addressed, and the issue was discussed based on al-Tustarī's interpretations. The results of the study indicated that the notion of nafs is used in many different meanings in the Qur'ān. Among these are the spirit, the essence, the heart, the soul and the force that commands human beings to perpetrate evil deeds. Such meanings of this notion were based on different aspects, and the issue was examined from a broader perspective. For example, very little information is given about the soul in the Qur'ān. A connection is established between the nafs and soul as there is scarce information on both. Accordingly, the nafs was used to mean the soul. The nafs was interpreted using a more moral and spiritual lens in al-Tustarī's interpretations. Such inner human feelings as grudge, hatred, greed, whim and enthusiasm are also expressed using this concept. Although the nafs is often viewed as the source of evil or sins, it is highlighted that when the nafs is



moralised and disciplined, good deeds will develop out of it. In other words, the notion of nafs was given both positive and negative connotations and different perspectives were put forward about it. Based on al-Tustarî's interpretations, there are certain ways to discipline the nafs. First of all, the process of educating the nafs should begin with repentance. It is necessary to get out of the swamp of ignorance by further supporting repentance with knowledge. The wishes and desires of the nafs should be blocked by always being occupied with educating oneself. Then, it is necessary to stop immersing in the world and to work for the Hereafter and perform good deeds. Finally, leading a spiritual life into which Allah infuses good deeds is of critical importance in terms of disciplining the nafs. As understood from al-Tustarî's comments, the understanding of mujahadah is a form of spiritual djihād. Moreover, in his interpretations, djihād against the nafs is considered as the greatest djihād of all. This is because the war fought against the desires of the nafs is more demanding than the one fought using the sword. Djihād with the nafs occurs by opposing its wishes and making it repent of evil deeds it perpetrates. Besides this, one can hardly fight against the nafs without fighting against the riches of the world. In other words, djihād against the riches of the world is the first precondition for djihād against the nafs.

**Keywords:** Sufism, al-Tustarî, Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm, Nafs, Jihad with the Nafs, Purification of Nafs.

### Giriş

Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, hicrî 200 yılında İran'ın güney batısında bulunan Hûzistan'ın Ahvaz bölgesindeki Tüster, diğer bir adıyla Şüster şehrinde dünyaya gelmiştir. Tüsterî, hicrî 3. asırda yaşamış dünya malına, makama, mevkiye, şan ve şöhrete önem vermemesiyle meşhur mutasavvıflardandır. Diğer bir ifadeyle daha çok zühd yaşam tarzını benimsemiş sûflerendir.<sup>1</sup> Mutasavvıf olmasının yanı sıra kelam ve tefsir gibi ilim dallarında söz sahibidir. Şeriat ile hakikati cem eden sûfi olarak vasıflandırılmaktadır. Zira tasavvuf anlayışını Kur'ân ve sünnet üzerine inşa etmiştir. Tasavvufi veya diğer meselelerde öncelikli kriteri Kur'ân ve sünnete sarılmak ve onlara uymak olmuştur.<sup>2</sup> Zunnûn Mısrî (ö.245/859), özellikle tasavvuf ilmindeki en önemli hocalarından birisidir. Tüsterî'nin yetiştirmiş olduğu birçok mürid bulunmakla beraber bunların en meşhur olanı Hallâc-ı Mansûr'dur (ö.309/922). Tüsterî, uzun bir müddet Basra'da yaşamıştır fakat hicrî 283/896 yılında Basra'da vefat etmiştir.<sup>3</sup> Tüsterî'nin birçok eseri bulunmaktadır fakat *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* isimli tasavvufi tefsiri en meşhur olanıdır. Eserinde her sureden belli başlı ayetlerin tasavvufi yorumu bulunmaktadır. Genel itibariyle ahlakî veya ona yakın ayetler tasavvufi bakış açısıyla ele alınmaktadır. Biz bu çalışmada onun tefsirindeki nefisle alakalı yorumlarını inceleyeceğiz.

Kur'ân'da nefis kavramı farklı manalarda zikredilmiştir.<sup>4</sup> Fakat nefis kavramının anlaşılmasına, yorumlanmasına ve pratiğe dökülmesine ilk olarak öncülük eden Hz. Peygamber olmuştur. Zira Hz. Peygamber hadislerinde nefsin hem olumlu hem olumsuz yönüne işaret ederek nefislere takvâ şuurunun verilmesi gerektiğini bildirmektedir. Dolayısıyla kötülüklerden arınmış nefis, takvâ bilinciyle olumlu yönde bir dönüşüm gerçekleştirerek kişinin salih ameller işlemesine vesile olmaktadır.<sup>5</sup>

Nefsin mahiyeti ve özellikleri hakkında başta Kur'ân ve sünnette birçok bilgi bulunmaktadır. Bu bilgileri farklı müfessirler sahip oldukları bilgi çerçevesinde yorumlamışlardır. Fıkıhçılar fıkıh alanıyla ilgili yorumlarda bulunurken tasavvufçular ahlak temelinde yaklaşmışlardır. Tasavvufî

<sup>1</sup> Muhammed b. Hüseyin Sülemi, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nurettin Şeribe (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003) 206.

<sup>2</sup> Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 73.

<sup>3</sup> İbn Hallikân, *Vefâyâtu'l-âyan*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-mâriفة, trs.) 2/430.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/526.

<sup>5</sup> Müslim, "Zikir", 73.

tefsirin önde gelen temsilcilerinden Tüsterî de özellikle nefsin mahiyeti hakkında tasavvufi yorumlarda bulunarak bu konunun anlaşılmasına katkılar sunmuştur.

Mutasavvıflar, Kur'ân ve sünnete dayalı diğer ilim dalları gibi ortaya koymuş oldukları kavram veya ilkeleri Kur'ân'a isnat etmeye çalışmışlardır. Bu düşünce neticesinde onlara özel bir tefsir oluşmuş ve buna tasavvufî (işârî) tefsir denilmiştir. Tasavvufî tefsirin diğer tefsirlerden ayıran en önemli özelliği âyetleri zâhir ve bâtın şeklinde iki kısma ayırarak yorumlamasıdır. Mutasavvıflar bâtınî diğer bir ifadeyle tasavvufî yorumu yaparken Kur'ân ve sünnetin yanı sıra akıl, hikmet, mârifet, kalp, keşf, ilham, rüya gibi bilgi kaynaklarından istifade etmektedir.<sup>6</sup> Nitekim Tüsterî tefsiri de bu düşünce doğrultusunda yazılmıştır. Tüsterî'nin nefis hakkındaki tasavvufî yorumları bu konunun farklı açılardan değerlendirilmesi adına önemli olduğunu söyleyebiliriz. Zira Tüsterî, tasavvuf anlayışını nefsin olumlu ve olumsuz yönlerini bilip daha sonra onu hâkimiyet altına alma üzerine kurmuştur.

İnsanın problemlerinden birisi de kendisini tanıma konusunda çektiği sıkıntılardır. Kişinin nefret, hırs, hevâ, heves vb. duygular vasıtasıyla daha çok içsel yönünü oluşturan nefis, hem İslâm dininde hem tasavvuf ilminde ağırlıklı olarak negatif yönlü yorumlanmıştır. Gerçekte nefis, insanın manevî olarak kemale ermesindeki en büyük engellerden bir tanesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla insan, her daim nefsin arzu ve isteklerine aykırı hareket ederek benliğin dönüşümünü gerçekleştirmesi gerekir. Bizler de bu gaye doğrultusunda nefis kavramını Tüsterî'nin tasavvufî yorumları bağlamında değerlendireceğiz.

Bu çalışmada öncelikle nefsin mahiyeti, çeşitleri, mertebeleri, nefis ile cihat, nefis tezkiyesi gibi konuları tasavvufî bir bakış açısıyla ele alacağız. Yöntem olarak nefis kavramının lügat ve ıstılah manalarını verip, Kur'ân ve sünnetteki tanımlarını zikredeceğiz. Daha sonra tasavvuf ilmindeki manasını ifade ederek, konuyu Tüsterî'nin yorumları çerçevesinde inceleyeceğiz.

### 1. Nefsin Tanımı

Nefis lügatte “ruh, can, hayat, his, beden, zat, cevher” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Tasavvuf ilminde ise bilinçli, istekli hareket, his ve hayat kuvveti olan latîf bir cevher manasına gelmektedir. Nefis kavramı daha çok kötülüğü emreden anlamında kullanılmaktadır fakat Allah tarafından insana üflenen ilahî benlik manasını da ifade etmektedir.<sup>8</sup>

Kur'ân'da nefis; “ruh,<sup>9</sup> zâtullah,<sup>10</sup> zat, öz varlık,<sup>11</sup> kalp, sadır,<sup>12</sup> insana kötülüğü emreden kuvvet”<sup>13</sup> gibi manalarda kullanılmaktadır. Nefis, insanın Allah katında sorumlu olmasına, hesap vermesine sebep olmaktadır. Kötülüğü emretme manasının dışında yaptığı kötülükleri kınama ve ileri bir aşama olan huzura erme gibi değişik manalar yüklenmektedir.<sup>14</sup> Kur'ân'da nefsin ruh olarak nitelendirilmesi, Allah'ın emrinden olan ruh hakkında çok az bilgiye sahip olunmasına dayanmaktadır.<sup>15</sup> Nefis anlam itibarıyla içerisinde birçok mana ihtiva etmektedir. Hayır-şer, sevap-günah, iyilik-kötülük gibi zıt kutupları içinde barındırması nedeniyle bazen pozitif bazen de negatif

<sup>6</sup> Servet Demirbaş, “Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşârî Yorumun Sınırları”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Mart 2022), 35.

<sup>7</sup> Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ġaribi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1999), 2/648-649; Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Tarifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1997), 239.

<sup>8</sup> Abdürrezzâk Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk. M. Kemal İbrahim Cafer (Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1950), 95; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2004), 255.

<sup>9</sup> el-Enâm 6/93.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân 3/28; el-Mâide 4/116; et-Tâhâ 20/41.

<sup>11</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/77, 109, 235; Âl-i İmrân 3/154; en-Nisâ 4/113, el-Enâm 6/158; el-Arâf 7/205; Yûnus 10/100; Yûsuf 12/77; el-Fussilet 54/53.

<sup>13</sup> Yûsuf 12/53.

<sup>14</sup> Yûsuf 12/53; el-Kiyâmet 75/2; el-Fecr 89/27.

<sup>15</sup> el-İsrâ 17/85.

yönünü ön plana çıkaran tanımlar yapılmasına yol açmıştır. Kur'ân ve sünnette nefsin farklı özellikleri anlatılmaktadır. Kur'ân ve sünnetin haber verdiği bu bilgiler komplike duyguları barındıran nefsin ne olduğunu bazı yönleriyle açıklasa da tüm yönleriyle anlaşılması zordur.<sup>16</sup> Bu açıdan Kur'ân ve sünnet, anlaşılması güç olan nefis hakkında bazı ipuçları vermesi yönüyle önem arz etmektedir.

Kur'ân'da, insanların ve cinlerin, hatta cansız putların dahi nefisinden bahsedilmekte fakat meleklerin nefislerinden bahsedilmemektedir.<sup>17</sup> Mutasavvıflara göre insan nefis ile bedenden oluşan bir varlıktır. Nefis bedene hayat vermektedir. İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) tek bir vucutta üç, dört veya beş ayrı nefsin olduğunu ifade etmektedir. Mutasavvıflar içerisinde İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesini kabul edenler olmakla beraber çoğu nefsin bölünemez ve parçalanamaz tek bir şey olduğunu düşünmektedir.<sup>18</sup> Hadislerde de tekil ve çoğul olarak farklı manalarda birçok yerde nefis kelimesi geçmektedir.<sup>19</sup> Hz. Peygamber'in ümmeti için en korktuğu şeylerden biri de onların nefsin olumsuz sıfatlarıyla vasıflanıp Allah'tan uzaklaşmaları olmuştur. Bu nedenle onlara, nefsi terbiye etmenin gerekliliğini ve nefis konusunda bir an olsun gaflete düşmemelerini telkin etmiştir. Bunun yanı sıra en huzurlu kişinin nefsi kötülleyen ve onun kötülüğünü bilip ona hâkim olan kimse olduğunu bildirmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Tüsterî'nin Nefis Kavramına Dair Tasavvufi Yorumları

Tasavvufta insanın kendi benliğini tanıması önem arz etmektedir. Zira kişinin nefisini tanıyıp bilmesi, Allah'ı tanıma yolunda bir basamak olarak görülmektedir. Bu nedenle "*Nefsini bilen rabbini bilir.*" sözü çok sık kullanılmaktadır. Hatta bu söz hadis olarak rivayet edilmektedir.<sup>21</sup> Mutasavvıflar nefsin emmâre, levvâme, mutmainne, râdiyye, mardıyye, kâmile olmak üzere yedi mertebesi olduğunu, başka bir ifadeyle yedi sıfatla vasıflanmış olabileceğini bildirmektedir.<sup>22</sup> Nefsi emmâre, kötülüğü emreden nefis; levvâme, kötülüğü kınayan nefis; mülhime, hayrı ilhâm eden nefis; mutmainne, huzura kavuşmuş nefis; râdiyye, Allah'tan her hal ve durumda razı olmuş nefis; mardıyye, Allah'ın razı olduğu nefis; kâmile ise olgunluğa ermiş nefistir.<sup>23</sup> Bu mertebelerin her biri Kur'ân'da doğrudan ya da dolaylı olarak geçmektedir.

Tüsterî, her insanda var olan bu nefsin değişik tezahürlerini veya sıfatlarını ayetlerden çıkardığı yorumlarla izah etmektedir. Ona göre "*Ben nefisimi temize çıkaramam. Çünkü gerçekten nefis var gücüyle kötülüğü emredendir.*"<sup>24</sup> ayetinde geçen nefsi emmare şehveti ifade etmektedir. Bu da insanın tabî durumu olup nefsin ilk mertebesini oluşturmaktadır.<sup>25</sup> Aynı ayetin devamı olan "*Ancak Rabbimin esirgediği nefis kötülüğün emretmekten müstesnadır.*"<sup>26</sup> kısmı ise Tüsterî'ye göre insan nefsinin Allah tarafından korunmuş halidir ve nefsi mutmainne derecesine tekabül etmektedir. Böyle bir nefis marifete ulaşmıştır.<sup>27</sup> Marifeti elde eden nefis ise Allah'ın isimleri, filleri ve tecellileri hakkında bilgi sahibi olmaktadır.<sup>28</sup>

<sup>16</sup> Uludağ, "Nefis", 32/526.

<sup>17</sup> el-Enâm 6/130; el-Enbiyâ 21/43; el-Furkân 25/3.

<sup>18</sup> Uludağ, "Nefis", 32/526.

<sup>19</sup> Arent Jean Wensinck, *el-Mucemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Hadis-in-Nebev* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 5/505-507.

<sup>20</sup> Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 220-226.

<sup>21</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs* (Şam: Mektebetü'l İlmu'l-Hadis, 1999), 2/309.

<sup>22</sup> Uludağ, "Nefis", 32/526.

<sup>23</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 255-257; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 765-767; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 219-220.

<sup>24</sup> Yûsûf 12/53.

<sup>25</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 81.

<sup>26</sup> Yûsûf 12/53.

<sup>27</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 81.

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, "Marifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/54.

Tüsterî, söz konusu ayetteki yorumlarına ek olarak nefsin şu dört tabiatından bahsetmektedir:

- 1-Hayvanî tabiat: İnsanın cinsellik organı ve karın bölgesi hayvanî tabiatı temsil etmektedir.
- 2-Şeytanî tabiat: Oyun ve eğlence bu tabiatın özelliğidir.
- 3-Büyüleyici tabiat: Tuzak ve eğlence bu tabiatla iç içedir.
- 4-İblisî tabiat: Gurur ve kibir bu tabiatın en önemli özelliğidir.<sup>29</sup>

Tüsterî, bu dört tabiatı zikrettikten sonra bunların şifasını da bildirmektedir. Ona göre hayvanî tabiatın korunması imanla, şeytanî tabiatın korunması Allah'ı tesbih ve takdisle olmaktadır. Ayrıca bunu yapan melekî tabiatla erişmektedir. Büyüleyici tabiatın korunması ise doğruluk, nasihat, adalet ve nezaket ile olmaktadır. Son olarak İblisî tabiatın korunması, Allah'a yönelerek ona yalvarıp yakarmakla olmaktadır. Ayrıca Tüsterî'ye göre aklın tabiatında ilim, nefsin tabiatında cehalet bulunmaktadır.<sup>30</sup>

Mutasavvıflara göre nefsi emmâre dairesi, nefsi natukanın en alt tabakasında bulunmaktadır. Ayrıca hayvanî ruha bitişik konumdadır.<sup>31</sup> Bu sebeple düşmanlık, şehvet, gaflet, kibir, öfke, haset, cimrilik ve kötü ahlak gibi hayvanî sıfatlarla vasıflanmıştır.<sup>32</sup> Tüsterî, Bakara suresi 22. ayette geçen "Allah'a ortak koşmayın." ifadesini "Allah'a zıt, muhalif, düşman bir şey edinmeyin, en büyük düşman ise nefse kötülüğü emreden nefistir." şeklinde yorumlamaktadır. Zira Tüsterî'ye göre nefsi emmâre, Allah'ın hidayeti dışındaki nimet ve faydalara gözünü dikerek onlardan menfaat beklemektedir.<sup>33</sup> Ayrıca nefsi emmârenin ne zaman itaat edeceğini Allah'tan başka kimse bilmemektedir.<sup>34</sup>

Nefis, mevcudiyetimizin ayrılmaz bir parçasını ve dünyadaki imtihanımızın bir kısmını oluşturmaktadır. İyilik ve kötülük bütün insanlarda fitrî olarak mevcuttur. İnsan, Allah katında hesap vermenin bir gereği olarak iyilik ve kötülük arasında bir tercihte bulunmaktadır. İyiliği tercih ettiğinde hayır, kötülüğü tercih ettiğinde ise şer işlemiş olmaktadır. Buna göre akıbet ya cennet ya da cehennem olmaktadır.<sup>35</sup> "Andolsun ki, kadın (Züleyha) ona (Hz. Yusuf) meyletti. Eğer Rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadına meyledecekti." <sup>36</sup> ayetinde Hz. Yusuf'un nefsiyle olan imtihanı anlatılmaktadır. Tüsterî'ye göre bu ayette Hz. Yusuf'un tabî nefsi yani daima kötülüğü emreden nefsi emmâre, Züleyha'ya meylederek yönelmiştir. Kendisi ise tevkife, ismete, ondan kaçmaya ve ona muhalefet etmeye yönelmiştir. Bunu da Allah'ın inayetiyle yapmıştır. Şayet Allah'ın ismeti olmasaydı davet edilen şeye meylederek yönelebilirdi. Nitekim Allah'ın burhanını açık bir şekilde görerek ondan korunmuştur. Zira o anda Hz. Yakup'un sûreti hemen yanı başında görünmüştür. Bunun ardından kapıya doğru istiğfar ederek nefsin kötülüğünden korunmuştur.<sup>37</sup>

Tüsterî, "Şüphesiz dünya oyun ve eğlencedir." <sup>38</sup> ayetinin yorumunda nefsi dünya ve ahiret olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre dünya uyuyan nefis, ahiret ise uyanık nefistir.<sup>39</sup> Dünyadaki nefsin uykuda olması Allah'ı unuttuğu için ahiretteki nefsin uyanık olması ise daima Allah'ı hatırlamasından dolayıdır. Diğer bir ifadeyle dünyadaki nefis sınırsız bir istek içindedir. Helal veya haram tanımadan hepsini tatmak istemektedir. Bütün arzu ve isteklerini yerine getirerek ölçsüz bir doyumu tercih etmektedir. Ahiretteki nefis ise daha dikkatli, uyanık ve tedbirlidir. Allah'ın hoşuna gitmeyen şeyleri bilir ve onları arzu etmez. Bu sebeple biri uykulu diğeri ise uyanıktır. Peygamber

<sup>29</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 81.

<sup>30</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 81.

<sup>31</sup> Nefsi nâtika insanın kötü sıfat ve huylarının kaynağı manasına gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, "Nefis", 32/527.

<sup>32</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 341.

<sup>33</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 27.

<sup>34</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 70.

<sup>35</sup> İbrahim Sarıms, *Tasavvuf ve İslam* (Bursa: Ekin Yayınları, 2005), 62.

<sup>36</sup> Yûsûf 12/24.

<sup>37</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 81.

<sup>38</sup> el-Hadîd 57/20.

<sup>39</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 162.

Efendimizin *“Şüphesiz insanlar uykudadır, ölünce uyanırlar.”*<sup>40</sup> hadisi bir yönüyle bu hususa işaret etmektedir.

Tüsterî'nin söz konusu ayetteki diğer bir yorumuna göre nefisten kurtulmanın yolu ilimdir. Öncelikle ilim sahibi olmak gerekir. Daha sonra nefsin arzu ettiği hevâya muhalefet edip Allah'ın yasakladığı şeylerden kaçınmak gerekir. Zira Allah'ın emirlerini yerine getirmek ve kötülüklerden arınmak nefse acı verir.<sup>41</sup>

Tasavvufta nefis, tanımlanması zor olan kavramlardan birini oluşturmaktadır. Kimisi olumlu yönüne bakarak pozitif tanımlamalar yaparken kimisi de olumsuz yönüne bakarak negatif tanımlamalar yapmaktadır. Bunun sebeplerinden biri de nefsin komplike ( karmaşık) duygular karışımı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu hususlara binaen nefis sırdır denilmektedir.<sup>42</sup> Tüsterî, *“O dünyaya meyletti hevasına uydu.”*<sup>43</sup> ayetinde buna değinmektedir. Ona göre nefis sırdır ve gizemlerle doludur. Bu sırrı mahlûkat içerisinde Firavun dışında hiç kimse alenî olarak ortaya çıkarmamıştır. Firavun *“Ben sizin en büyük Rabbinizim.”*<sup>44</sup> diyerek nefsin insana yaptırabileceği en büyük günahı işlemiştir.<sup>45</sup>

Kur'ân-ı Kerîm, nefsin tanımlanması, yorumlanması veya ifade edilmesi zor olduğu için ona ruh manasını vermiştir. Zira Allah'ın erinde olan ruh hakkında bilgiler kısıtlı olmakla birlikte onunla alakalı kesin ve net şeyler söylemek zordur. Bu nedenle ruh ile nefis arasında bilinmezlik açısından benzerlik bulunmaktadır. Dolayısıyla Tüsterî, bu hakikate binaen nefsin sır ve gizemlerle dolu olduğunu bildirmiştir. Ona göre nefsin içinde barındırdığı bu sırrı en bariz bir şekilde Firavun ortaya çıkarmıştır. Çünkü Firavun *“Ben sizin en büyük Rabbinizim”*<sup>46</sup> diyerek nefsi emmârenin içinde barındırdığı ilah olma potansiyelini açık bir şekilde göstermiştir.

### 3. Tüsterî'nin Nefis ile Cihat (Mücâhede) Konusuna Dâir Tasavvufî Yorumları

Mutasavvıflar zühd yaşam tarzını benimsemişlerdir fakat bu yoldaki en büyük engelin şeytan ve nefis olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca nefsin süflî arzularını, heva ve hevesini düşman olarak isimlendirmişlerdir. Bazen nefis hakkında içimizdeki şeytan veya düşman şeklinde bahsetmişlerdir. Bu sebeple tasavvuf ilminde devamlı olarak nefse muhalefet ve hiçbir zaman onunla dost olmamak temel ilke olarak kabul edilmiştir. Felaha ve hayra ermek için de nefis ile mücadele etmenin ve onu yenmenin gereğine inanılmıştır. Mutasavvıflar, Peygamber Efendimizin *“En büyük düşman nefistir.”*<sup>47</sup> hadisine binaen nefse karşı savaş açmışlar, buna da cihâd-ı ekber demişlerdir. Tüsterî, *“İman edenler, hicret edenler ve canlarıyla (nefisleriyle) mallarıyla cihat edenler var ya, işte onlar birlerinin velileridir.”*<sup>48</sup> ayetinde bu hususa işaret etmektedir. Ona göre Allah'a yapılan bütün itaatler nefis cihattır. Kılıç ile yapılan cihat, nefis ile yapılan cihattan daha kolaydır. Diğer bir ifadeyle nefsin isteklerini reddetmekten daha zorlu bir savaş yaktır.<sup>49</sup>

<sup>40</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/374.

<sup>41</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 162.

<sup>42</sup> Ahmed el-Hasenî İbn Acîbe, *el-Bahrul-medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Rasalan (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 2/34.

<sup>43</sup> el-Âraf 176; Ayette geçen kişi Hz. Musa döneminde yaşamış ve sonradan dinden çıkmış bir ilim adamı olan Belam İbn Bâûra'dır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/491-492.

<sup>44</sup> en-Nâziât 79/24.

<sup>45</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 69.

<sup>46</sup> en-Nâziât 79/24.

<sup>47</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/168.

<sup>48</sup> el-Enfâl 8/72.

<sup>49</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 72.

Bazı mutasavvıflara göre küffâr ifadesi nefsi emmâreyi ifade etmektedir.<sup>50</sup> Tüsterî de “*Ey Peygamber! Kâfirlere ve münafıklara karşı cihat et.*”<sup>51</sup> ayetinde geçen kâfirler ifadesini nefis olarak yorumlamaktadır. Ayrıca ayetin yorumunda nefse karşı yapılan cihadın cihatların en büyüğü olduğunu ve nefsi cihadın nefsin arzularına karşı çıkmakla, onu kötülüklerden nedamete sevk etmekle olacağını ifade etmektedir.<sup>52</sup>

Tüsterî “*İman edenler Allah yolunda savaşırlar.*”<sup>53</sup> ayetinde Allah yolunda savaşmayı nefsi cihad olarak yorumlamaktadır. Buna mukabil müminlerin Allah için nefislerinin düşmanı olduğunu ve onunla mücadele ettiğini, münafıkların ise tam aksine nefisleri için Allah’a muhalefet ettiklerini bildirmektedir. Ayrıca nefsi, en büyük tağutlardan kabul ederek mücâhede hususunda “*De ki dünya zevki azdır.*”<sup>54</sup> ayetinin devamlı zikredilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>55</sup> Mutasavvıf İsmail Hakkı Bursevî, söz konusu ayetin yorumunda Tüsterî’nin başka bir yorumunu rivayet etmektedir. Bursevî’nin Tüsterî’den naklettiği yoruma göre insanın düşmanlarından biri de nefistir. Nefsin silahı uyku, cezaevi ise uykusuzluktur. Yani nefis ile savaşmanın yolu az uyumak ve onu uykusuz bırakmaktır.<sup>56</sup>

#### 4. Tüsterî’nin Nefis Tezkiyesine Dâir Tasavvufî Yorumları

Tasavvufta nefsi terbiye edip ruhu inkişaf ettirme büyük önem arz etmektedir. Ayrıca nefsin ıslah edilip disiplin altına alınması ve eğitilmiş nefisten hayırlı ameller ortaya konulması, Allah’ın rızasını kazanma yönüyle farklı bir anlam taşımaktadır. Esasında nefsin bu durumu necis olan köpeğin terbiye edildiği zaman tuttuğu avın temiz ve helal olmasına benzetilmektedir. Zira eğitilmiş ve hâkimiyet altına alınmış nefisten de hayırlı amellerin zuhur etmesi mümkündür.<sup>57</sup> Nefsi terbiye etmenin birçok yöntemi olmakla beraber Tüsterî’nin nazarında bunlardan biri ilim tahsil edip nefsi cahillikten kurtarmaktır. Tüsterî, Peygamber Efendimize hitap olunan “*Şüphesiz sen büyük bir ahlak üzereisin.*”<sup>58</sup> ayetinde bu hususa işaret etmektedir. Zira “*Nefislerinizi aç ve çıplak bırakınız.*”<sup>59</sup> hadisinin nefislerin ilme aç hale getirilmesi ve cehalet bataklığından çıkarılması anlamına geldiğini bildirmektedir.<sup>60</sup>

Arapçada “tezkiye” temizlenmek manasına gelmektedir. Tasavvufta daha çok nefis için kullanılan bu kavram nefsin iyiliklerle, salih amellerle geliştirilerek temizlenmesi anlamına gelmektedir.<sup>61</sup> Tüsterî’nin nazarında nefsi tezkiye etmenin farklı metotları bulunmaktadır. Bunların ilki ilimle meşgul olmak iken ikincisi dünyaya dalmayı bırakarak ahiret için çalışmaktır. Tüsterî, “*Nefsi kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiştir.*”<sup>62</sup> ayetinin tefsirinde bu hususa değinmektedir. Ona göre kişi dünyaya dalmayı bırakıp ahireti ve sonunda hesap vereceği günü düşünürse nefisini dünyevî kirlerden arındırmış olmaktadır.<sup>63</sup>

Tasavvufta tövbe makamların ve menzillerin ilki olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle “bâbü’l-ebvâb” yani ana kapı diye isimlendirilmektedir. Ayrıca tasavvufî hayata tövbe kapısıyla

<sup>50</sup> Rûzbihân Baklî, *Arâisü’l-beyân fî hakâiki’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1971), 2/33.

<sup>51</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>52</sup> Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 74.

<sup>53</sup> en-Nisâ 4/76.

<sup>54</sup> en-Nisâ 4/77.

<sup>55</sup> Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 54.

<sup>56</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-beyân Kur’ân Meali ve Tefsiri*, çev. Ömer Çelik vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2005), 2/255.

<sup>57</sup> Hucvîrî, *Keşfü’l-mahcûb* (Kahire Meclisü’l-Âlâ, 2007), 2/430.

<sup>58</sup> el-Kalem 68/4.

<sup>59</sup> Tüsterî tefsirinde bu söz hadis olarak geçmekte fakat muteber hadis kitaplarında böyle bir hadise rastlayamadık.

<sup>60</sup> Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 98.

<sup>61</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 347.

<sup>62</sup> eş-Şems 91/9.

<sup>63</sup> Tüsterî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 195.

girilmektedir.<sup>64</sup> Mutasavvıf Hucvîrî (ö. 465/1072) tövbeyi, nefsi tezkiye edip Hakk'a yönelmek olarak ifade etmektedir.<sup>65</sup> Tüsterî de tövbeyi nefsi tezkiye etmenin yollarından biri olarak görmektedir. *"Nefislerinizi öldürmeyin."*<sup>66</sup> ayetinin yorumunda nefislerin günahlarla ve günahlarda ısrarcı olarak helak edildiğini söyleyerek, tövbenin nefislerin tezkiyesi noktasında önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir. Ayrıca tövbenin, nefisleri istikamet yoluna rucû ettirme gibi bir görev üstlendiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup>

Allah, nefisleri öldürmek için yaratmamıştır aksine onu ıslah edip terbiye ederek hayırlı ameller kazanılmasına bir vasıta kılmıştır. Dolayısıyla Tüsterî, nefislerin helak edilmemesi noktasında özellikle tövbenin önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir.

Tüsterî, *"Kim Allah'ı, peygamberini ve iman edenleri dost edinirse bilsin ki Allah'tan yana olanlar mutlaka galip geleceklerdir."*<sup>68</sup> ayetinde Allah'ı ve resulünü dost edinmeyi nefsi tezkiyesiyle bağdaştırmaktadır. Allah'ı ve resulünü dost edinenleri, nefislerinin vermiş olduğu vesveseleri mağlup ederek kendilerini kötülüklerden tezkiye (temizlemiş) etmiş kimseler olarak tanımlamaktadır.<sup>69</sup>

Tüsterî, *"O dünyaya meyletti hevasına uydu."*<sup>70</sup> ayetinde de nefis tezkiyesinin farklı bir yönüne değinmektedir. Ona göre kişi nefisine ahlak ve edebi emrederse, onun için uğraşırsa içinde heva ve hevesi barındıran nefisten korunmuş olmaktadır. Nefisini edep ve ahlakla yenen kişi de Allah'a ihlaslı bir şekilde kulluk yapma lezzetine ulaşmaktadır. Ayrıca nefsin yerde ve gökte yedi hicabı (perde) bulunmaktadır. Kul nefisini yeryüzüne gömdükçe kalbi semâvâta; yerin altına gömdükçe de arşa yükselmektedir.<sup>71</sup>

Tüsterî'ye göre nefsi tezkiye etmenin yollarından bir diğeri ise ona muhalefet etmektir. Tüsterî, *"Allah yolunda sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe iyiliğe asla erişemezsiniz."*<sup>72</sup> ayetinin yorumunda sadece Allah rızasını umarak nefse muhalefet etmenin gerçek infak olduğunu bildirmektedir.<sup>73</sup> Mutasavvıf Rûzbihân Baklî (ö. 606/1209) de bu ayetin yorumunda Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö.297/909) rivayetle nefislerimizi, sevdiğimiz şeyleri Allah yolunda infak ederek terbiye etmediğimiz sürece Allah'ın muhabbetine nail olmayacağımızı aktarmaktadır.<sup>74</sup>

Tüsterî, *"Yeryüzünü size boyun eğdiren Allah'tır."*<sup>75</sup> ayetindeki *"boyun eğme"* ifadesini nefis için kullanarak ayetin ifade ettiği manayı "Allah nefisleri boyun eğmiş olarak yaratmıştır." şeklinde yorumlamaktadır. Zira Tüsterî'ye göre nefsin arzu ve isteklerine muhalefet ederek ona boyun eğdiren kimse, kendisini fitnelere, bela ve musibetlerden muhafaza etmiş olmaktadır. Nefsin isteklerine uyup ona boyun eğen kimse de zelil olmaktadır.<sup>76</sup>

Tüsterî'nin, *"Sen sana vahiy olunan şeye uy ve Allah hükmedinceye kadar sabret."*<sup>77</sup> ayetteki yorumuna göre Allah'a ve resûlüne tabi olmak da nefse muhalefet etmenin yollarından birisidir. Zira Allah'a ve resûlüne tabi olmak, Allah'ın hükümlerini yeri getirerek nefsin hilelerine karşı koymak

<sup>64</sup> Süleyman Uludağ, "Tövbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/284.

<sup>65</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 2/540.

<sup>66</sup> en-Nisâ 4/29.

<sup>67</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 53.

<sup>68</sup> el-Mâide 5/56.

<sup>69</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 58.

<sup>70</sup> el-Âraf 176.

<sup>71</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 69.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/92.

<sup>73</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 49.

<sup>74</sup> Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 1/173.

<sup>75</sup> el-Mülk 68/15.

<sup>76</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 173.

<sup>77</sup> el-Yûnus 11/109.

demektir. Nitekim kişi nefse muhalefet ederek nefsin aptallığından ve hayâ duygusuna aykırı olan davranışlarından kurtulmaktadır.<sup>78</sup>

Rûzbihân Baklî, Tüsterî'nin bu ayetle alakalı başka bir yorumunu aktarmaktadır. Tüsterî'den naklettiğine göre Allah, kullarına hükümlerini yerine getirmeleri için emretmiştir. Bu hususta onları kudret ve faziletiyle desteklemiştir. *"Sen sana vahiy oluna şeye uy ve Allah hükmedinceye kadar sabret."*<sup>79</sup> ayetini de kullar için rehber kılmıştır. Sabırdan maksat Allah'ın emirleri konusunda sebat göstermek ve nefse muhalefet ederek onun hilelerinden uzak durmaktır. Nefse muhalefet etmek ise nefsin çirkin işlerinden kurtulmaya vesile olmaktadır.<sup>80</sup>

### Sonuç

Tüsterî, nefsi terbiye etmeye büyük ölçüde muvaffak olan ve manevî anlamda derinleşen önemli bir sûfidir. O, Allah karşısında fakrını ve aciziyetini idrak ettikçe Allah'a olan ibadet ve taatini artırarak nefsinin kontrolünü ele geçirmiştir. Buna bağlı olarak ruhunu ve bedenini Allah'ın iradesinde özgür kılıp nefsinin esaretinden kurtulmuştur. Tüsterî'nin pratik anlamdaki bu manevî tecrübesi özellikle nefsi anlama ve terbiye etme noktasında insanlar için yol gösterici ve ufuk açıcı olmuştur. Nitekim Tüsterî'nin nefis hakkında yapmış olduğu yorumlar, manevî tecrübelerle kazanılmış bilgilerinin ürünüdür.

Tüsterî, tasavvufun önem verdiği konulardan birisi olan nefis kavramını ahlakî ve psikolojik bir yaklaşım tarzıyla yorumlamış ve iç duyguların sınırlarını bu kavram ile belirtmiştir. Nefis, Tüsterî'nin yorumlarında çoğunlukla kötülüklerin kaynağı olarak yorumlanmıştır. Fakat nefsi terbiye edip ruhu inkişaf ettirme, nefsi ıslah edip onu disiplin altına alma ve eğitilmiş nefisten hayırlı ameller ortaya koyma gibi nefse olumlu manalar yüklenerek Allah'ın rızasını kazanma açısından nefis hakkında farklı bakış açısı ortaya konulmuştur

Tüsterî'nin yorumları çerçevesinde nefsi terbiye etmenin yollarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Allah'a tövbe etmek.
2. Cehalet bataklığından sıyrılıp her daim ilim ile meşgul olmak.
3. Dünyaya dalmayı bırakıp ahiret için çalışmak.
4. Salih amellerde bulunmak.
5. Allah'ın iyilikleri ilham edeceği manevî bir yaşam tarzını benimsemek.

Tüsterî'nin yorumlarında nefis ile mücadele manevî cihat olarak ifade edilmektedir. Nefse karşı yapılan cihat, cihatların en büyüğüdür. Nefsin isteklerini reddetme noktasında yapılan savaş, kılıç ile yapılan savaştan daha zordur. Nefis ile cihat onun isteklerine karşı çıkmakla ve onu kötülüklerden nedamete sevk etmekle olmaktadır. Ayrıca malla mücadele verilmeden nefisle mücadele verilmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle malla olan cihat, nefisle olan cihadın ilk şartıdır

Karakter eğitiminin temel unsuru olarak da görülen nefis, çok değişkenli bir yapıya sahiptir. Kimi zaman takvâ, tevekkül, şükür, sabır ve dua gibi manevî unsurlara sarılır, kimi zaman hevâ ve hevesine uyarak günahlara dalar. Bu nedenle nefis daima eğitime muhtaçtır. Nitekim inanan bir kimse Allah'a itaat ederek nefsinin hayatı boyunca eğitilmesi gerekir. Ayrıca nefsin hevâ ve heveslerini, imanının hâkimiyeti altına alması gerekir. Aksi takdirde nefis, kendini tıpkı Firavun gibi ilah statüsünde görerek kişiyi ebedi cehenneme doğru sürükleyebilir. Bu açıdan Tüsterî'nin yorumları bizlere, nefsi birçok yönüyle tanıma ve daha sonrasında onu terbiye açısından yol göstermektedir.

<sup>78</sup> Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 77.

<sup>79</sup> Yûnus 10/109.

<sup>80</sup> Baklî, *Arâisü'l-beyân*, 104.



## Kaynakça | References

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafa ve müzîlü'l-İlbas*. Şam: Mektebetü'l İlmu'l-Hadîs, 1999.
- Avcı, Seyyit. *Sûfilerin Hadis Anlayışı-Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2014.
- Baklı, Ebu Muhammed Sadrüddîn Rûzbîhân. *Arâisü'l-beyan fî hakâiki'l- Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-Beyân Kur'ân Meali ve Tefsiri*. çev. Ömer Çelik vd. 10 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2005.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2004.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Tarifât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1997.
- Demirbaş, Servet “Nûr Sûresi 35. Ayet Bağlamında İşâri Yorumun Sınırları”. *Danışname-Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2/4 (Mart/2022), 25-49.
- Enginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Hoca, Nazif. “Baklı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/545. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hucvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*. 2 Cilt. Kahire: Meclisü'l-Âlâ, 2007.
- İbn Acîbe. İbnü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el Hasenî eş-Şâzelî. *el-Bahru'l Medîd fî Tefsiri'l Kur'ani'l Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslan. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Kahire, 1999.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefâyâtu'l-âyan*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-mârife, trs.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebet-ü Nizar Mustafa, 1999.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Istılâhâtü's-sûfiyye*. thk. M. Kemal İbrahim Cafer. Kum: İntişârât-ı Bidâr, 1950.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklama Meâli*. Ankara: TDV, 2007.
- Namlı, Ali. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı, Eserleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Özköse, Kadir. *Tasavvuf El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. “Marifet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/54. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sarmış, İbrahim. *Tasavvuf ve İslam*. Bursa: Ekin Yayınları, 2005.
- Sülemi, Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-sûfiyye*. thk. Nurettin Şeribe. Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- Şirâzî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *Şeddü'l-izar*. thk. Mirza Muhammed Han, Abbas İkbâl. Tahran: yy., 1910.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. thk. Muhammed Bâsil Uyun el-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'lİlmiyye, 2007.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Aziz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1982.



# FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 27/2 (Aralık / December 2022), 405-424

**Manveî Seçkinciliğe Karşı: Ibn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini**  
Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (Walâya)

**Diego R. SARRİO**

Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies (PISAI), Rome, Italy

**Translator / Çeviren: Mohammad Ajmal HANİF**

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Asst. Prof. Dr., İnönü University, Faculty of Theology, Malatya/Türkiye  
mohammad.hanif@inonu.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-6795-515X

## **Makale Bilgisi / Article Information**

Makale Türü / Article Types: Çeviri / Translated Article

## **Makale İşlem Süreci / Article Processing**

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos/August 2022 Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Ekim/October 2022

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık/December 2022 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık/December

## **Atf / Cite as**

Hanif, Mohammad Ajmal. "Manveî Seçkinciliğe Karşı: Ibn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/2 (Aralık 2022), 405-424.

**DOI:** 10.58568/firatilahiyat.1162131

## **İntihal / Plagiarism**

Bu makale, iTenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned by iTenticate. No plagiarism detected.

## **Etik Beyan/Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mohammad Ajmal Hanif).

## **Yayıncı / Published by**

Firat Üniversitesi/ Firat University

## **Lisans Bilgisi / License Information**

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

### **Spiritual Anti-elitism: Ibn Taymiyya's Doctrine of Sainthood (Walāya)**

**Abstract:** The article focuses on Ibn Taymiyya's concept of walāya, the Sufi technical term for sainthood or friendship with God, as exposed in his treatise *Al-furqān bayna awliyā' al-Raḥmān wa-awliyā' al-Shayṭān*, 'The criterion [for distinguishing] between the friends of the All Merciful and the friends of Satan'. A close reading of this text helps us to see that, notwithstanding his criticisms, Ibn Taymiyya did not reject the Sufi tradition wholesale, but tried to bring it within the strict limits of Islamic orthodoxy as he understood it. More specifically, Ibn Taymiyya sought to defend an ideal of walāya within the reach of ordinary Muslims, against what he perceived as the elitism of certain Sufi views of sanctity and the extravagant behavior of marginal holy men. Some of the questions addressed in this work include the major theological issues that Muslim authors had raised with regard to Sufi claims, such as the relationship between prophethood and sainthood, the special qualities of God's friends, and the evidentiary value of saintly miracles.

**Keywords:** Ibn Taymiyya, Sufism, walāya, al-Hakīm al-Tirmidhī

### **Manvef Seçkinciliğe Karşı: İbn Teymiyye'nin Velâyet Doktrini**

**Öz:** Bu makale İbn Teymiyye'nin, *el-Furqān beyne evliyâ'îr-Raḥmān ve evliyâ'îş-Şeyṭān* adlı eserinde dile getirildiği gibi, sūfî teknik bir terim olan velâyet hakkındaki görüşü üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu metnin ciddi bir okumadan geçirilmesi, eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye'nin tasavvuf geleneğini toptan reddetmediğini, aksine onu kendi idrakine uygun İslâm ortodoksinin katı sınırları içine almaya çalıştığını görmemize yardımcı olmaktadır. Daha açık bir ifade ile İbn Teymiyye, kutsallığa dair bazı sūfî görüşlerin seçkinciliğine ve kutsal [olarak kabul edilen bir takım] marjinal adamların abartılı davranışlarına karşı, sıradan Müslümanların ulaşabileceği bir velâyet idealini savunmaya çalışmıştır. Bu çalışmada mevzu bahis yapılan sorulardan bazıları, nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki, Allah dostlarına mahsus meziyetler ve velî kerametlerinin delil değeri gibi sūfî iddiaları ile ilgili Müslüman yazarların gündeme getirdikleri başlıca teolojik konuları içermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbn Teymiyye, Tasavvuf, Velâyet, Hakīm et-Tirmizî

**Extended Summary:** Hanbalite jurist and theologian, Ahmad ibn Taymiyya (661/1263-728/1328), lived at a time, the second half of the thirteenth and early fourteenth centuries, of great agitation in the central areas of the Islamic world. Victor Makari has aptly summarized the turmoil in three points: the internal fragmentation of the Islamic world itself; the invasion of the Mongols from the East, which precipitated the fall of the Abbasid Caliphate in 656/1258; and the aggression of the crusaders from the West (Makari, 1983). It is against this background of political disorder that Ibn Taymiyya set out to explain the causes of the moral and political decline of the Muslim nations and embarked on a project of reform by means of a return to the pure religion of the Qur'an and the Sunna, as exemplified in the lives of the Salaf (the first generations of Muslims). In 693/1294, his first public intervention - in the affair of a Christian from Suwaydā' who converted to Islam to avoid punishment for having insulted the Prophet - cost him a beating and his first brief stay in prison. From that moment on, and until he was deprived of paper and ink a few months before he died a prisoner in the citadel of Damascus, Ibn Taymiyya became known as a combative polemicist against everything that, in his eyes, affected the purity of Islam: extremist Shi'i sects, Islamic rationalist theologians and peripatetic philosophers, Sufis of monistic tendency, the morally corrupting influence of the People of the Book, and exaggerated expressions of popular religiosity. Perhaps no one has better summarized the personality of Ibn Taymiyya than Henri Laoust

when he described him as ‘the most logically implacable foe, inside Islam, of all worship directed at anyone other than God’ (Laoust, 1942-1943/162).

In effect, as Thomas Michel has noted, there exists hardly any extended work among Ibn Taymiyya’s writings in which the polemical element is absent: ‘He seemed best able to say what Islam is (or should be) by pointing up its contradistinction to what Islam is not’ (Michel, 1984/vii). With regard to his criticism of Sufi doctrines, Alexander Knysh has graphically described Ibn Taymiyya’s accomplishment as that of having ‘dealt monistic Sufism a devastating blow, which made him undoubtedly the most implacable and consequential opponent of Ibn ‘Arabi and his followers’ (Knysh, 1999/87). Knysh and others have treated Ibn Taymiyya’s refutation of monistic metaphysics, which he saw as dangerously blurring the fundamental distinction between Creator and creature. Other studies have focused on Ibn Taymiyya’s stern rebuke of the cult of saints, the visitation of tombs, and other practices associated with Sufism that he considered dangerous innovations, if not sheer superstition. In what follows, I intend to focus instead on Ibn Taymiyya’s concept of walāya, the Sufi technical term for sainthood or friendship with God, as exposed in his treatise *Al-furqān bayna awliyā’ al-Raḥmān wa-awliyā’ al-Shayṭān*, ‘The criterion [for distinguishing] between the friends of the All Merciful and the friends of Satan’. A close reading of this text will help us see that, notwithstanding his criticisms, Ibn Taymiyya did not reject the Sufi tradition wholesale, but tried to bring it within the strict limits of Islamic orthodoxy as he understood it. More specifically, I argue that Ibn Taymiyya sought to defend an ideal of walāya within the reach of ordinary Muslims, against what he perceived as the elitism of certain Sufi views of sanctity and the extravagant behavior of marginal holy men. Some of the questions addressed in this work include the major theological issues that Muslim authors had raised with regard to Sufi claims, such as the relationship between prophethood and sainthood, the special qualities of God’s friends, and the evidentiary value of saintly miracles (Renard, 2008). I will offer a chapter-by-chapter exposition of the main contents of *Al-furqān* with a view to showing how Ibn Taymiyya constructs his argument and the connections that he makes between various theological questions.

Hanbeli bir fakih ve teolog olan Ahmed b. Teymiyye (öl. 661/1263-728/1328), 13. yüzyılın ikinci yarısıyla 14. yüzyılın başlarına tekabül eden, İslâm dünyasının orta bölgelerinde büyük çalkantıların baş gösterdiği, bir dönemde yaşamıştır. Victor Makari yaşanan bu kargaşayı ustaca üç noktada özetlemiştir: İslâm dünyasının iç parçalanmışlığı, Abbasi Hilafetinin düşüşünü (656/1285) hızlandıran doğudan gelen Moğol istilası ve batıdan gelen Haçlı saldırganlığı (Makari, 1983). İbn Teymiyye’nin Müslüman milletlerin ahlaki ve siyasi gerilemesinin nedenlerini açıklamaya kalkışması ve (ilk Müslüman nesiller olan) Selef’in hayatında tecelli ettiği gibi Kur’ân ve Sünnet’in tertemiz dinine dönüş yoluyla bir reform projesine girişmesi böylesine bir siyasal düzensizlik bağlamında gerçekleşmiştir.<sup>1</sup> 693/1294’te, Hz. Peygamber’e yaptığı hakaret cezasından kurtulmak için Müslüman olan Süveydalı bir Hristiyanın olayına yaptığı ilk kamu müdahalesi onun dayak yemesine ve ilk kez kısa süreli bir hapse atılmasına neden oldu. O andan itibaren, Şam kalesinde esir olarak ölmeden bir kaç ay önce kağıt ve mürekkepten mahrum kalıncaya kadar, İbn Teymiyye, aşırı şii mezhepler, Müslüman rasyonalist teologlar ve gezgin filozoflar, monist [vahdetçi] sûfiler, Ehl-i Kitab’ın ahlaki yozlaştırıcı etkileri ve popüler dindarlığın abartılı ifadeleri gibi,

<sup>1</sup> Bir muslih olarak İbn Teymiyye’nin oynadığı rol için bk. H. Laoust, “Le réformisme d’Ibn Taymiyya”, *Islamic Studies* 1/3 (1962), 27-47; Haque 1982; T.F. Michel, “Ibn Taymiyya: Islamic Reformer”, *Studia Missionalia* 34 (1985), 213-232 ve Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. E. Moosa. (Oxford: Oneworld, 2000), 132-165.

onun gözünde, İslâm'ın saflığını etkileyen her şeye karşı mücadele eden bir polemikçi olarak tanındı.<sup>2</sup> Belki de hiç kimse İbn Teymiyye'nin kişiliğini Henri Laoust'un "İslâm içinde Allah'tan başkasına yöneltilen ibadetin mantıksal olarak en amansız düşmanı" (Laoust, 1942-1943/162)<sup>3</sup> niteliğinden daha iyi özetleyememiştir.

Aslında, Thomas Michel'in de ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye'nin kaleme aldığı eserler arasında polemik unsurunun bulunmadığı hacimli bir çalışma neredeyse yoktur: "İslâm'ın ne olduğunu (veya olması gerektiğini) en iyi, İslâm'ın ne olmadığıyla olan çelişkisini göstererek söyleyebiliyor gibiydi" (Michel, 1984/vii). Tasavvuf öğretilerine yönelik eleştirileri noktasında, Alexander Knysh, İbn Teymiyye'nin başarısını açık seçik bir biçimde "monist [vahdetçi] tasavvufa indirdiği, kendisini İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin şüphesiz en amansız ve en kayda değer muhalifi durumuna getiren, yıkıcı bir darbe" (Knysh, 1999/87) olarak tanımlamıştır. Knysh ve diğerleri İbn Teymiyye'nin, Yaratan ile yaratılan arasındaki temel ayrımı tehlikeli bir şekilde bulanıklaştırdığına inandığı, monist metafiziğe karşı reddiyesiyle ilgilenmişlerdir.<sup>4</sup> Diğer çalışmalar, İbn Teymiyye'nin, tamamen batıl inanç olmasa da, tehlikeli bid'atlar olarak gördüğü evliyâ kültü, türbe ziyareti ve tasavvuf ile bağlantılı diğer uygulamalara sert çıkışı üzerine odaklanmıştır.<sup>5</sup> Bunların yerine ben bu makalede, *el-Furkân beyne evliyâ'ir-Rahmân ve evliyâ'is-Şeytân* adlı eserinde dile getirdiği gibi, İbn Teymiyye'nin sûfi teknik bir terim olan velâyet ile ilgili görüşü üzerinde odaklanmak istiyorum. Bu metnin ciddi bir okumadan geçirilmesi, eleştirilerine rağmen İbn Teymiyye'nin tasavvuf geleneğini toptan reddetmediğini, aksine onu kendi idrakine uygun İslâm ortodoksinin katı sınırları içine almaya çalıştığını görmemize yardımcı olmaktadır.<sup>6</sup> Daha açık bir ifade ile İbn Teymiyye, kutsallığa dair bazı sûfi görüşlerin seçkinciliğine ve kutsal [olarak kabul edilen bir takım] marjinal adamların abartılı davranışlarına karşı, sıradan Müslümanların ulaşabileceği bir velâyet idealini savunmaya çalışmıştır. Bu çalışmada mevzu bahis yapılan sorulardan bazıları, nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişki, Allah dostlarına mahsus meziyetler ve velî kerametlerinin delil değeri gibi sûfi iddialarına yönelik Müslüman yazarların gündeme getirdikleri başlıca teolojik konuları içermektedir (Renard, 2008). İbn Teymiyye'nin argümanlarını nasıl inşa ettiğini ve çeşitli teolojik meseleler arasında kurduğu bağlantıları göstermek amacıyla *el-Furkân*'ın ana içeriğinin açıklamasını eserdeki şekliyle bölümler halinde sunacağım.

<sup>2</sup> İbn Teymiyye'nin çeşitli polemikçi faaliyetlerinin panoramik bir sunumu için bk. T.F. Michel, *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-jawab al-sahih*, (Delmar: Caravan Books, 1984), 1-86.

<sup>3</sup> "Celui qui fut, dans l'Islam, l'adversaire le plus logiquement implacable de toute adoration vouée à d'autre que Dieu."

<sup>4</sup> Knysh'in "İbn Taymiyya's Formidable Challenge, [İbn Teymiyye'nin Heybetli Meydan Okuması]" başlıklı kitabının dördüncü bölümü, İbn Teymiyye'nin zamanında tartışmalı Endülüslü sûfi Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ile özdeşleşen felsefi tasavvufu kınamasını ele alır. Hayranları tarafından *Şeyhü'l-ekber*, en büyük üstat olarak saygı duyulan İbnü'l-Arabî'yi, İbn Teymiyye "öğretileri birçok Müslümanı sapırtan utanç verici bir heretic" olarak nitelendirmiştir. A.D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, (Albany: State University of New York Press, 1999), 99. Knysh'e ek olarak bk. S. Haque, "İbn Taimiyyah", *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966); T.F. Michel, "Ibn Taymiyya's critique of Falsafa", *Hamdard Islamicus* 6/1 (1983); J. Hoover, "İbn Taymiyya as an Avicennan Theologian", *Theological Review* 27 (2006) ve Y. Michot, "İbn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallâj". *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

<sup>5</sup> Bk. M.U. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitâb qtidâ' as-sirât al-mustaqim mukhâlafat ashâb al-jahîm*, (The Hague: Mouton, 1976); Morabia, A. "Prodiges Prophétiques Et Surnaturel Démoniaque Selon Ibn Taymiyya". *La Signification Du Bas Moyen Age Dans l'histoire Et La Culture Du Monde Musulman. Actes Du 8me Congrès de l'Union Européenne Des Arabisants Et Islamisants, Aix-en-Provence, Sept. 1976, 161-172*. (Aix-en-Provence: Edisud, 1978); N.H. Olesen, *Culte Des Saints Et Pèlerinages Chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)*, (Paris: P. Geuthner, 1991); C.S. Taylor, *In the Vicinity of the Righteous Ziyâra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, (Leiden: Brill, 1999); Michot, Y. "Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Viewpoint on Superstition", *Muslim World* 99 (2009).

<sup>6</sup> İbn Teymiyye'nin tasavvufa dair görüşlerinin özlü ve dengeli bir sunumu için bk. A.H. Ansari, "İbn Taymiyyah's Criticism of Sufism", *Islam and the Modern Age* 15/3 (1984).

### İbn Teymiyye Bir Sûfi Miydi?

Daha fazla ilerlemeden önce, son yıllarda bilim adamlarının dikkatini çeken bir soru olan İbn Teymiyye'nin kurumsallaşmış tasavvuf ile kişisel bağlantısı hakkında bir şeyler söylemekte yarar vardır. 1970'lerde yayınlanan bir dizi makalede (Makdisi, 1970; 1973; 1974), George Makdisi, İbn Teymiyye'nin modern Batı literatüründe "tasavvufun yeminli düşmanı" (Makdisi, 1973/118) şeklindeki kalıcı imajını kınadı. Çoğu kez tüm Hanbelî ekolü için dile getirilen bu yargı, Makdisi'ye göre, İbn Teymiyye'nin orta çağ muhaliflerinin söylediklerini eleştiriye tabi tutmadan kabul etmemesinden kaynaklanıyor. Makdisi, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarındaki Oryantalizm'in İbn Teymiyye'nin "çok sevecen olmayan imajının" belki de "geniş polemik yazıları kapsamında İslâmi heretiklerin yanında Hıristiyanlar ve Yahudilere yönelik eleştirel eserler yazmak için zaman bulan bir adama" karşı önyargılı bir tepki olduğunu öne sürdü. Her ne olursa olsun, Makdisi, İbn Teymiyye'yi tasavvufa tamamen karşı olarak sunmakta ısrar edenlere etkili bir şekilde meydan okudu. Onların iddialarına karşı, İbn Teymiyye'nin Kâdiriyye'ye girişi sembolü olan hırkayı giydiği şeklindeki itirafı, Tarikatın kurucusu ünlü Abdülkâdir-i Geylânî'ye (öl. 561/1166) duyduğu derin hayranlığı ve Geylânî'nin eserlerinden birine yazdığı şerhte ondan "şeyhimiz" (Michel, 1981/3-4) olarak bahsettiği hususlarını öne sürdü. İbn Teymiyye'nin tasavvufa intisabına dair Makdisi tarafından ileri sürülen başka bir delil ise, bazı sûfi akrabalarının kendisinden önce defnedildiği Şam'daki sûfi mezarlığına defnedilmiş olmasıdır.

O halde, İbn Teymiyye'nin bir sûfi olduğu sonucuna varılabilir mi? Michel, Makdisi tarafından geliştirilen çoğunlukla harici delillere karşı çıkılabileceğini (Michel, 1981), ve "ilmi çevrelerde İbn Teymiyye'nin sûfi bir tarikata mensubiyeti noktasında kesin bir hükme hala varılmadığını" (Michel, 1984/25) düşünüyor. O, yine de Makdisi tarafından İbn Teymiyye'nin tasavvuf ile ilişkisinin varsayıldığından çok daha karmaşık olduğu şeklindeki görüşünü paylaşıyor ve Fazlur Rahman'ın İbn Teymiyye hakkındaki yaptığı "neo-Sufi" (Michel, 1984/33)<sup>7</sup> tanımlamasını onaylıyor. Makdisi'nin diğer önemli Hanbeliler ile birlikte İbn Teymiyye'nin adının geçtiği Kâdiri silsileleri (manevi soy zincirleri) kabulü noktasında daha eleştirel bir tutum sergileyen Fritz Meier'e göre "bir tarikata mensubiyeti sonucuna varmak bu tür yapay yapıların dilini yanlış anlamaktır" (Meier, 1999/318). Aynı şekilde, İbn Teymiyye'nin en önde gelen öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1351) eserindeki tasavvuf terminolojisine dair çalışmasında, Gino Schallenberg İbn Teymiyye'nin Kâdiriliğe intisap cübbesini kabul ettiği iddiasını meşru olmayan bir bid'at olarak bu ritüeli sert bir şekilde kınaması ile uzlaştırmanın zorluğuna işaret ediyor ve "aslında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in eserler külliyyatında herhangi bir tarikata açık bir mensubiyeti, hatta ideolojik bir kabulünü ele veren hiçbir iz yoktur" (Schallenberg, 2005/460) sonucuna varıyor. Genel olarak ve bundan sonra yapılacak araştırmaların İbn Teymiyye'nin kurumsallaşmış tasavvuf ile ilişkisi hakkında kesin veriler sağlayana kadar, güvenle söyleyebileceğimiz en fazla şey, onun "ahlaki mükemmelliği ve nefsin arınmasını sağlamayı amaçlayan zühtü bir uygulama ve dünya [ve dünyalıktan] feragat eden bir dindarlık" (Knysh, 1999/87) olarak anlaşılan bir tasavvufu kabul ettiğidir.

### El-Furkân: Yapısı ve Giriş Bölümleri

İbn Teymiyye'nin *el-Furkân beyne evliyâ'ir-Rahmân ve evliyâ'is-Şeytân*'ı (esere bundan sonra *el-Furkân* olarak referansta bulunulacaktır) nispeten uzun bir eserdir (1970 Beyrut baskısında 158 sayfa).

<sup>7</sup> Bu münakaşalara rağmen, İbn Teymiyye'nin tasavvufun baş düşmanı olarak tasvir edilmesi ilmi olmayan birçok çevrede hala varlığını sürdürmektedir. Örneğin bk. S. Schwartz, *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*, (New York: Doubleday, 2008), 126-127.

Eserin telif koşulları büyük ölçüde bilinmemektedir. Diğer eserlerinden farklı olarak, *el-Furkân*, hayatında kesin bir yazılış tarihi belirlememize izin verecek herhangi bir özel olaya referansta bulunmaz. Bununla birlikte, aralarında ünlü *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye* adlı risalesi de dahil olmak üzere, daha önceki eserlerine çeşitli referanslar buluyoruz. Bu kitap, 1310'dan kısa bir süre sonra zamanın en değerli şâih teologlarından biri olan Hasan b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) tarafından yazılan *Minhâcü'l-kerâmê*'ye cevap olarak kaleme alınmıştır. Laoust, *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye* için en olası telif tarihi olarak 1317'yi önermiştir (Laoust, 1971). Eğer durum bundan ibaretse *el-Furkân*'ın, İbn Teymiyye'nin Şam'da hayatının son on yılında, 1317 ile 1328'de ölümü arasındaki bir zaman diliminde yazdığı son dönem teliflerinden biri olduğu sonucuna varabiliriz.<sup>8</sup>

Kitap bir önsöz ve on dört bölümden oluşmaktadır. Yazar, Allah'a hamd, Hz. Peygamber'e ve ailesine salat ve selam olan geleneksel İslâmî başlangıç ve bitiş modelini takip eder. İbn Teymiyye'nin pek çok eserinde olduğu gibi *el-Furkân*'da da bol miktarda Kur'ân ve hadislerden alıntılar bulunmaktadır. Daha önsözde, çalışmasının ana gayesini, yani Hz. Muhammed'in, Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostlarını birbirinden ayırt etmek için nihai kıstas olduğunu ileri sürer.<sup>9</sup>

"Onun (Hz. Muhammed) aracılığıyla Allah; hakkı batıldan, hidayeti sapıklıktan, apaçık talimatı başıboş gezintiden, müminleri kafirlerden, bahtiyar cennet ehlini cehennemden zavallı sakinlerinden ve Allah'ın dostlarını düşmanlarından ayırmıştır" (İbn Teymiyye, 1970/1).

Önsözün geri kalanı, Allah'ın kendi dostları ile Şeytan'ın dostları arasında ayırım yaptığını kanıtlamayı amaçlayan bir dizi Kur'ân ayetlerinden oluşmaktadır. Mesela: "Allah'ı bırakıp da Şeytan'ı dost (*velî*) edinen kimse elbette apaçık bir ziyana düşmüş olur" (Kur'ân, 2004, Nisâ 4/119),<sup>10</sup> veya "O, bir grubu doğru yola iletti, bir grup da sapkınlığa müstahak oldu. Çünkü onlar Allah'ı bırakıp şeytanları kendilerine dost (*evliyâ*) edindiler. Böyle iken kendilerinin doğru yolda olduklarını sanıyorlar" (A'râf 7/30). Tüm alıntılar, daha sonraları [İslâmî] gelenekte "Allah dostu" için standart bir sûfi terimi haline gelecek olan Arapça "*velî*" (çoğulu *evliyâ*) kelimesini içerir. John Renard'ın açıkladığı gibi, velî terimi ve onunla aynı kökü paylaşan velâyet, yakınlığı veya yakın ilişkiyi ifade eden bir fiil kökünden türemiş olup eşitler arasındaki veya üst ile ast arasındaki bir ilişkiye atıfta bulunmak için kullanılabilir. İkinci durumda, genellikle patron ve koruyucu olarak tercüme edilir (Renard, 2008; ayrıca bk. Chodkiewicz, 1993; Elmore, 1999).

Kur'ân'dan yapılan bu alıntılardan sonra, İbn Teymiyye, velâyetin nihai olarak Kur'ân ve Sünnete dayanan "ortodoks" bir tanımını sunma çabasıyla hadislere yönelir. Bu amaçla, Buhârî'nin sahihinde nakledilen ve Allah'ın dostlarına düşmanlık edenlerle savaşıma niyetini bizzat bildirdiği meşhur bir hadisi aktarır: "Kim benim velî kuluma düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim" (İbn Teymiyye, 1970/5). Başka bir [kudsi] hadiste, Allah "doğrusu, korkusuz bir aslan gibi dostlarımın (*evliyâ*) intikamını alacağım" buyurmaktadır. Bir başka hadis de en sağlam iman bağını Allah için sevmek ve Allah için buğz etmek olarak tarif eder. Önsöz bölümünde alıntılanan ve Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasındaki karşıtlığa atıfta bulunan Kur'ân ayetleri (Nisâ 4/76; Kehf 18/50; En'âm 6/121; Mümtehine 60/1-5) ile birlikte bu hadisler İbn Teymiyye'yi, "velâyet, düşmanlığın (*adâve*) zıddıdır" ve "velâyetin esas anlamı

<sup>8</sup> *Minhâcü's-Sünne en-Nebeviyye*'nin telif tarihi için bk. J. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, (Leiden: Brill, 2007), 10-11 ve T. Jamil, "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hilli: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam", *Ibn Taymiyya and his Times: Proceedings of a Conference Held at Princeton University, 8-10 April 2005*, ed. Y. Rapoport - Sh. Ahmed (Karachi: Oxford University Press, 2010), 235.

<sup>9</sup> Bu makalede, İbn Teymiyye'nin *el-Furkân*'ını tercüme noktasında Ebu Rumaysah'ın İngilizce çevirisini temel olarak alıyorum. Bu atıflar *el-Furkân*'ın 1970 Beyrut baskısının sayfalarına yapılmıştır.

<sup>10</sup> Bu makalede tüm Kur'ân ayetleri Abdel Haleem'in (2004) [İngilizce] çeviriden alıntılanmıştır.

sevgi ve yakınlık iken, adâvetin esas anlamı ise kin ve mesafedir” (İbn Teymiyye, 1970/ 6) sonucuna götürür.

Yine birinci bölümde İbn Teymiyye, Allah dostlarının en hayırlısı ve en dikkate değer olanlarının Allah’ın peygamberleri olduğunu belirtir. Peygamberlerin en hayırlısı, (bir kitapla gelmiş olan) resulldir ve bunların da en hayırlısı, Kur’ân’da “*ülü’l-azm*” (Ahkâf 46/35) olarak tanıtılmış olan Nuh, İbrahim, Musa, İsa ve Hz. Muhammed’dir [hepsine salat ve selam olsun]. *Ülü’l-azm* olan elçilerin en hayırlısı, “Allah’ın, kitaplarının en güzeliyle gönderdiği, dininin en güzel kanunlarını ona şeriat olarak verdiği ve ümmetini insanlar için en hayırlı ümmet seçtiği” (İbn Teymiyye, 1970/8) peygamberlerin mührü olan Hz. Muhammed’dir. Bu üstünlük, Hz. Muhammed’i Allah’ın dostları ve düşmanları arasında “ayırarak faktör” (*fârik*) durumuna yükseltir, öyle ki “kimse ona ve getirmiş olduğu her şeye iman etmedikçe hem batın hem zahirde ona tabi olmadıkça Allah’ın velisi olamaz” (İbn Teymiyye, 1970/8). Hıristiyanlar ve Yahudiler kendilerini Allah’ın dostları sanmakta ve kendilerine katılmayan kimsenin cennete giremeyeceğini düşünmek suretiyle kendilerini kandırmaktadırlar. Ka’be’nin yakınında yaşadıkları için Allah’ın halkı olduklarını iddia eden müşrik Araplar da aynı derecede yanılmaktaydılar. İbn Teymiyye’ye göre, Allah’ın gerçek dostları, Hz. Muhammed’in ilk takipçilerinde en üstün örnekleri görülen, dindar ve Allah’tan korkan inananlardır.

Bu bölümün başka bir pasajında, İbn Teymiyye *ebdâl* (yedekler), *nukebâ* (denetçiler), *nujebâ* (soylular), *evtâd* (destekçiler) ve *ektâb* (baltalar veya direkler) hakkında Hz. Peygamber’den nakledilen tüm hadis rivayetlerini uydurma olarak reddeder. Bunlar, tasavvuf literatüründe o dönemde çok popüler olan ve velîlerin görünmeyen hiyerarşilerindeki farklı derecelerini ifade eder (Massignon, 1997; Fenton, 1991). İbn Teymiyye, bu isimlerin, bir hadiste kusurlu bir isnad ile bahsedilen *ebdâl* istisnası dışında, hiçbir zaman ilk Müslüman nesillerinin kelime hazinesinin bir parçası olmadığı konusunda ısrar ediyor. Hz. Muhammed’in, bazı ayetlerin tilavetini işitince, kendinden geçtiğini ve cübbesini düşürdüğünü anlatan hadisler de aynı şekilde uydurmadır.

Sonuç olarak, İbn Teymiyye’ye göre, ancak Allah’tan korkanlar ve iman sahibi olanlar *evliyâ* olabilir, [bu] iman ise

Hz. Muhammed’in peygamberlerin mührü olduğuna, ondan sonra peygamber gelmediğine ve Allah’ın onu insan ve cin olmak üzere her iki topluluğun tamamına gönderdiği inancını mutlaka içermelidir.

Hz. Muhammed’in getirdiklerine inanmayan biri, Allah’ın salih dostlarından biri olması şöyle dursun, mümin değildir! (İbn Teymiyye, 1970/16)

İbn Teymiyye’ye göre Hz. Muhammed’e inanmak, onu “Allah ile yaratılanlar arasında aracı (*vâsita*), kendisi ile Allah’ın emir ve yasaklarını iletmediği kişi” (İbn Teymiyye, 1970/17) olarak kabul etmeyi de içine alır. Netice olarak, “velîlerden birinin Hz. Muhammed’e tabi olmaktan başka Allah’a giden bir yolu (*tarîk*) olduğuna inanan bir kimse kâfirdir ve Şeytan’ın dostudur” (İbn Teymiyye, 1970/17). Ayrıca, bireyler, dinlerini pratiğe dökerken bilgi (*ilm*), zahitlik (*zuhd*) ve ibadet (*ibâde*) noktasında yakaladığı derece ne olursa olsun, doğrusu Hz. Muhammed’in getirdiği her şeye inanmadıkça kafirler ve Allah’ın düşmanlarıdır.<sup>11</sup>

Bir sonraki bölümde İbn Teymiyye, dostluk ve düşmanlığın birbirini dışlayan şeyler olmadığını açıklar. Aynı kişide bir arada bulunabilirler, tıpkı iman ile nifakın veya hatta iman ile imansızlığın bir arada var olabileceği gibi. O, bu noktayı, imanın artabileceğini veya eksilebileceğini gösteren bazı Kur’ân

<sup>11</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye de hocası gibi manevi çoğulculuk kavramını kesin olarak reddeder: Allah’a giden tek bir yol vardır, o da Kur’ân ve Sünnet’in öngördüğü yoldur. G. Schallenberg, “İbn Kayyim al-Jawziyya on Sufi terminology: The Concept of the Spiritual Path (Tarîq)”, *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, ed. K. D’Hulster - J. Van Steenberg (Leuven: Peeters, 2008).



ayetleri ve hadislerle dayanarak savunur. Bir kimsenin Allah ile dostluğunun derecesi, sahip olduğu iman ve dindarlık miktarına bağlıdır.<sup>12</sup>

### Allah Dostlarının İki Kategorisi

Tasavvuf üzerine Farsça ilk büyük araştırma olan *Keşfü'l-mahcûb*'un yazarı Hucvirî'ye göre (öl. 465-469/1073-1077), velâyet teriminin tasavvufun teknik kelime dağarcığına girişi, erken dönem üretken bir mistik yazar ve *evliyâ* kavramının en sistematik değerlendirmesi durumundaki *Kitâbu sîretü'l-evliyâ*'nın müellifi, el-Hakîm et-Tirmizî'nin (öl. 295-300/905-910) işiydi.<sup>13</sup> İbn Teymiyye'nin daha sonra *el-Furkân*'da zikredeceği bu risalesinde et-Tirmizî, iki tür velî arasında ayrım yapar: *evliyâu hakkillah* veya Allah'ın haklarının dostları, *evliyâullah* veya bizzat Allah'ın kendisinin dostları [Tirmizî, 1996]. Kısaca ifade etmek gerekirse, birinci gruptakiler dini yaşantılarını Allah'a karşı olan tüm yükümlülüklerin samimi ve ciddi bir biçimde yerine getirilmesi üzerine inşa ederler. Sürekli olarak cismani ruh/nefisleri ile mücadele ederek, seyrüsulûk yolunun çeşitli aşamalarını katederler. Bununla birlikte, ilâhî sıfatların alanına giremezler. Zira tek insani çaba tek başına tensel ruh/nefsin doğasını değiştirmeye yetmez. İkinci gruptakiler ise, Allah'ın lütfu (*minne*) ile cismani ruh/nefislerinin esaretinden kurtulmuş ve böylece ilâhî kurbet makamına girmelerine izin verilmiş olanlardır.

Aynı şekilde İbn Teymiyye, *el-Furkân*'ın üçüncü bölümüne iki *evliyâ* kategorisini tanımlayarak başlar: 1-“en önde ve Allah'a en yakın kılınanlar” (*sâbikûn mukarrabûn*), ve 2-“sağdakiler ve ılımlı davrananlar” (*ashâbü'l-yemîn muktasidûn*). Bu iki kategori, Mekke'de nazil olan ve insanların; Allah'a yaklaştırılanlar, sağdakiler ve soldakiler olmak üzere üç gruba ayrıldığı hesap gününün gerçekleşmesini kaçınılmaz bir olay olarak ilan eden Kur'ân'ın 56. suresinde belirtilmiştir. Bunları bir önceki surede açıklanan ve sırasıyla müminlerin en hayırlı olanları (Rahmân 55/46-61), müminlerin sıradan olanları (Rahmân 55/62-77) ve kafirler (Rahmân 55/41-45) şeklindeki üç grubu karşılarlar. *Evliyâ*'nın iki kategorisi arasındaki farkı, ilâhî lütfu karşı samimi bir çaba meselesi olarak telakki eden Tirmizî'nin aksine, İbn Teymiyye, farz olan dini görevlere (*ferâiz*) ek olarak, müminin nafile ibadetler (*nevâfil*) yoluyla Allah'a yaklaşma arzusunda yattığını görür. Aslında İbn Teymiyye, Kur'ân'dan türettiği iki *evliyâ* kategorisini, yukarıda bahsi geçen hadiste atıfta bulunulan iki grup insanla özdeşleştirir:

Allah Teâlâ diyor ki, “kim benim bir dostuma (*velî*) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Hiçbir şey kulumu, kendisine dini görev olarak farz kıldığım şeylerin yerine getirilmesi kadar, bana yaklaştıramaz. Sonra kulum nafile ibadetlerle, ben kendisini sevinceye kadar, bana yaklaşmaya devam eder. Öyle ki, onu sevdiğim zaman, işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum.”<sup>14</sup>

<sup>12</sup> İmanın artar mı azalır mı sorusu klasik İslâm kelimasında sıklıkla tartışılmıştır. Cevabı ise, büyük ölçüde, amelin imanın önemli bir parçası olarak kabul edilip edilmediğine bağlıdır. İbn Teymiyye'nin bu konudaki görüşlerinin tam bir resmi için bk. İbn Taymiyya, *Kitab al-iman: Book of faith*, ed. çev. S.H. Al-Ani - S.A. Tel (Bloomington: Iman Publishing House, 2010), 170-171, 230-243.

<sup>13</sup> *Kitâbu Hatmü'l-evliyâ* veya *Hatmü'l-velâye* (Velîlerin/Velâyetin mührü) olarak da bilinen eser Radtke ve O'Kane tarafından, Tirmidhî 1996, 38–221 sayfalar arasında, İngilizce'ye çevrilmiştir. Ayrıca bk. M.I. El-Geyoushi, “Al-Tirmidhî's Theory of Saints and Sainthood”, *Islamic Quarterly* 15 (1971) ve A.T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 44-47. İbnü'l- Arabî'nin velâyet doktrini üzerine yaptığı kusursuz değerlendirmesinde Chodkiewicz, Tirmizli bilgiyi Endülülû şeyhten ayıran üç yüzyıl boyunca velâyet meselesi konusunda yazılan metinlerin yararlı bir incelemesini sunar. M. Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, çev. L. Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), 26-46. Ayrıca bk. G.T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the fabulous gryphon*, (Leiden: Brill, 1999), 109-130 ve R.J.A. McGregor, *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Waḳā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabi*, (Albany: State University of New York Press, 2004), 9-26.

<sup>14</sup> Buhârî, Sahîh, Kitâbü'r-rikâk. İngilizce çeviri Homerin'den alınmıştır. T.E. Homerin, “Ibn Taimiyya's Al-sūfiyah wa-al-fuqarâ”, *Arabica* 32/2 (1985), 236.

Bu nedenle, “sağda olanlar” farz kılınan dini görevler aracılığıyla Allah’a yaklaşılmaya çalışırlardır. Onlar Allah’ın emrettiğini yerine getirir ve nehyettiğinden de sakınırlar. “En önde gelenler” ise, farz ibadetlerin yan ısıra nâfile ibadetlerle de Allah’a yaklaşılmış olanlardır. İbn Teymiyye’nin ilâhî dostluğun en yüksek derecelerini yakalamak için nâfile ibadetleri övmesi, Tirmizî’nin emredilen dini yükümlülüklerin ötesinde [emredilmemiş] dindarlık işlerini üstlenmekle bağlantılı tehlikeye dair uyarısıyla çelişir. Tirmizî, ruh/nefsin genellikle dini uygulamalardan aldığı zevkle aldandığını dile getirir (Timizî, 1996). Ancak İbn Teymiyye’ye göre, “en önde gelenler” derecelerini, (sadece farz olanı değil) Allah tarafından tavsiye edileni yapmak ve (yasak olmamakla birlikte) onun hoşlanmadığı şeylerden sakınmak suretiyle elde ederler. Bunlar, Allah’ın “tam sevgi” ile sevdiği kimselerdir (İbn Teymiyye, 1970), çünkü “fiillerinin tümü Allah için yapılmış ibadet eylemleridir” (İbn Teymiyye, 1970/28), ve onlar cennette kendilerine yakışır bir mükafat ile mükafatlandırılacaktır. İlginç bir şekilde İbn Teymiyye, bu iki tür Allah dostunu Hizmetkar Resul (*abd rasûl*) ve Peygamber Kral (*nebf melik*) olmak üzere iki çeşit peygamberle karşılaştırır. Davud, Süleyman ve Yusuf gibi Kral Peygamber, Allah’ın emir ve yasaklarına riayet etmelidir. Ancak bunun ötesinde, “günah işlemeyen, kendisine verilen dünyevi otorite ve zenginlik konusunda dilediği ve arzuladığı gibi hareket eder” (İbn Teymiyye, 1970/28). Kul Peygamber’e gelince de bütün fiilleri ilâhî amaçlara uygundur. Kendisine seçim hakkı verilen Hz. Muhammed, İbrahim, Musa ve İsa gibi Kul Resul olmayı seçmiştir.

İlerleyen bölümlerde İbn Teymiyye, klasik İslâm teolojisinde tartışma konusu yapılmış hususların bir kısmına, eldeki meseleyle ilgili oldukları ölçüde, değinir. Bu nedenle dördüncü bölümde, şirk (ortakçılık) suçlusu olanlar da dahil olmak üzere, içtenlikle af dileyen her Müslümanın Allah tarafından bağışlanacağı görüşünü savunur. Tevbe etmeden ölenlere gelince, onların kaderi mutlak ilâhî egemenlik tarafından belirlenecektir. Ancak, Allah Kur’ân’da şirk işlemiş ve tevbe etmeden ölmüş olanları bağışlamayacağını bildirmiştir.<sup>15</sup> Kimlerin cennete girip giremeyeceğine ilişkin tartışmanın yer aldığı beşinci bölümde, İbn Teymiyye, iman/küfür risâlet mesajının kabulü/reddedilmesi esasına dayalı olduğundan hareketle, Allah’ın kendisine peygamber göndermediği hiç kimseyi cezalandırmayacağını ifade eder. İbn Teymiyye, aynı şekilde bir sonraki bölümde, genel anlamda ilâhî elçilere inananlar ile risâlet mesajı hakkında özel bir bilgiye sahip olanlar arasında da bir ayırım yapar. İnsanlar, kendilerine ulaşanlara göre yargılanacaklardır. Bununla beraber ilâhî mükâfat, müminlerin elde ettikleri velâyet derecesine, yani iman ve dindarlık oranına göre değişiklik arz edecektir. Kur’ân, cennette Allah dostlarının kendi durumlarına uygun olarak elde edeceği farklı dereceler olduğunu (İsrâ 17/21) teyit eder.

### **Allah Dostlarını Tanımak**

Fıkhi bakış açısının kendisini gösterdiği yedinci bölümde, İbn Teymiyye, Allah ile dostluk için gerekli olan fıkhi bir inanç ve ibadetten yoksun olduklarından ne delinin ne de ahlaki zorunluluk yaşının altındaki çocukların velî olamayacağına ısrar eder. Özellikle de “gizli şeyleri ortaya çıkarmak” veya “sonradan ölecek veya bayılacak birine işaret etmek” (İbn Teymiyye, 1970/39) gibi mecnunların ara sıra gerçekleştirebilecekleri olağanüstü eylemler nedeniyle, saf insanların Allah dostları olarak saygı duymaya hazır oldukları deliller konusunda ısrar ediyor. Kuşkusuz bu tür doğaüstü hünerler, Müslüman olmayan kahinler ve sihirbazlar tarafından da gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bunlar velâyet için yeterli delil olarak kabul edilemez.

<sup>15</sup> Bu teolojik münazara için bk. R. Caspar, *Islamic theology. Vol. 2: Doctrines*, (Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d’Islamistica, 2007), 188-192.

[Allah dostları olan] evliyâ, ne özel bir elbise ne de belli bir saç şekli ile tanınmaz. İbn Teymiyye, sekizinci bölümde, caiz olan şeyler noktasında evliyâyı diğer insanlardan zahir itibarıyla ayıracak hiçbir şeyin var olmadığını ifade ediyor. Allah'ın dostları, aslında, "Kur'ân uzmanları, âlimler, cihat ve kılıç ehli, tüccarlar, zanaatkarlar ve çiftçiler" gibi Müslümanların herhangi bir [sosyal ve meslek] grubunda bulunabilir (İbn Teymiyye, 1970/41).

İbn Teymiyye'ye göre, ilk Müslüman nesiller din ve bilim ehlinde "okuyucu" (*kurra*) olarak söz ederlerdi. Bu [terim] hem alimleri hem de zahitleri içine alırdı. *Sûfî* ve *fakîr* (fakir, dilenci) terimleri ise daha sonra icat edildiler.<sup>16</sup> Yoksulluk meselesinde insanlar Allah'a şükreden zenginin sabreden fakirden daha faziletli olup olmadığı hususunu tartışmışlardır. İbn Teymiyye, doğru cevabın Allah Teâlâ'nın "Allah katında en değerliniz, O'na itaatsizlikten en çok sakınmanızdır" (Hucurât 49/13) buyurduğu Kur'ân'da bulunduğu kanaatinde.

Bu bölümde, İbn Teymiyye [ayrıca] aktivist olmayan, içe dönük bir İslâmî dindarlık anlayışını tercih edenleri de eleştiriyor. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in daha küçük cihat (Allah yolunda fiziksel mücadele) ile daha büyük cihat (kişinin tutkularına karşı iç mücadelesi) arasında bir ayrım yaptığına dair sık sık alıntılanan hadisi bir uydurma olarak reddediyor. Kafirlerle karşı cihat, İbn Teymiyye'ye göre "bir insanın yapabileceği en iyi nafîle eylemdir" (İbn Teymiyye, 1970/45). Buna paralel olarak, "daimi sessizlik" uygulamasını da kınanması gereken bir bid'at olarak reddediyor. Bu, Hz. Peygamber'in modeline uygunluk arz etmeyen herhangi bir çileci uygulamayı da kapsayacak bir hükümdür.

Dokuzuncu bölümde, Allah dostlarının günah ve hatadan korunup korunmadığı gibi üzerine uzlaşmayan ve velâyet meselesini ilgilendiren birkaç teolojik konu tartışmaya açılır. İbn Teymiyye'ye göre hatasızlık ve kusursuzluk, velâyetin ön şartlarından değildir. Bir Allah dostu, vahiy mahsulü ilâhî şeriatın bazı hususlarında hata yapabilir veya dinin belirli meseleleri noktasında kafa karışıklığı yaşayabilir. Ayrıca Şeytan tarafından gerçekten aldatılabilir ve aslında şeytânî entrikaları kerametler olarak da kabul edebilir. Ancak bunların hiçbiri [velîlik] statüsünü kaybetmesine neden olmaz. Bunun bir sonucu olarak, insanların (peygamber olmadıkça) bir Allah dostunun söylediği her şeye inanmak zorunda olmadığı gibi,<sup>17</sup> *velî*'nin kendisi *şeriat*'a uygun olmayan hiçbir ilhamı kabul etmemesi gerekir.

İslâm'ın ikinci halifesi Ömer b. Hattâb, doğrudan doğruya ilâhî ilhama mazhar olanların, yani *muhaddesûn* veya *muhâtabûn* olarak adlandırılan, kelimenin tam anlamıyla kendileriyle konuşulanların en soylu örneğiydi. Yine de İbn Teymiyye, Ömer'in ilhamla aldığı her şeyi nebevi mesajının hükmüne

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, tasavvuf ile *fukarâ* (*fakîr* kelimesinin çoğulu) arasındaki farka ilişkin bir soruya cevaben yazdığı kısa bir fikhi risalede tasavvufun kökenlerini daha detaylı olarak ele alır. Bu risale, T.E. Homerin tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir. İbn Teymiyye, burada "yün giyenlerin" kökenlerini Irak'ın güneydoğusundaki Basra'ya kadar sürer. Basra'da "zühd, ibâdet, korku ve benzeri şeylerde diğer şehirlerin sakinlerinde olmayan aşırılık vardı". Homerin, "İbn Taimiyya's Al-süfiyah wa-al-fuqarâ", 223. *Fakr* (yoksulluk) teriminin birçok kişi tarafından nasıl zühd yolunun metaforik bir ifadesi olarak kullanılmaya başlandığını da şöyle açıklıyor: Böylece, "bu kişide fakirlik var" veya "bu kişide fakirlik yok" denildiğinde, bu zenginlik yokluğu anlamına gelmez. Bilakis *sûfî* tabirinden kastedilen şeyler, yani irfan türleri, haller, ahlaki nitelikler, davranış kuralları ve benzeri şeyler anlamına gelir. Homerin, "İbn Taimiyya's Al-süfiyah wa-al-fuqarâ", 235.

<sup>17</sup> Ahmed'e göre, peygamberlerin ilâhî koruma altında olması (*ismat al-enbiyâ*) konusundaki Hanbelî şeyhi İbn Teymiyye'nin farklı görüşü, peygamberlerin günah ve hata işlemekten değil, aksine işledikten sonra onlarda ısrar etmekte alıkonulduğu anlamına gelir. Bu korumayı İbn Teymiyye, peygamberleri kaçınılmaz olarak kendi günahlarının farkına vardırıp pişmanlık duyma ve tevbe etmeye yönlendiren "ilâhî tashihin, peygamberliğin ayırt edici niteliği olan doğruluk (*sıdk*) ile birleştirilmiş, bir etkisi olarak" algılamıştır. Sh. Ahmed, "İbn Taymiyyah and the Satanic Verses", *Studia Islamica* 87 (1998), 123. İbn Teymiyye, Ahmed'e göre, bu koruma kavramını ilâhî vahyin aktarımı da dahil olmak üzere peygamberlik faaliyetinin tüm alanlarına uygulamıştır. Böylece, "Peygamber [Hz. Muhammed] şeytânî ayetleri telaffuz etmek suretiyle vahyin aktarımında hataya düştüğünde, Allah onu düzeltti ve şeytan ayetleri kaldırdı. [Hz.] Peygamber hatasını kabul etti ve tıpkı bir günahatan pişmanlık duyacağı ve tevbe edeceği gibi, ondan vazgeçti. Bu süreç, peygamberliğinin temel niteliği durumunda olan doğruluğunu teyit etmiş ve böylece Allah'ın elçisi olarak sadakat ve güvenilirliğinin altını çizmiştir". Ahmed, "İbn Taymiyyah and the Satanic Verses", 123.

teslim ettiğini ve uygunluk arz etmediğinde isteyerek görüşlerinden vazgeçtiğine işaret ediyor. *Es-Sıddîk* -doğru sözlü- olarak bilinen İlk halife Ebû Bekir'in Ömer'e karşı kabul edilmiş üstünlüğü İbn Teymiyye için, Allah dostları arasında *muhaddes'e* karşı *sıddîk*'in üstün mertebesini ifade eder. Bu görüşünü desteklemek için İbn Teymiyye birkaç nebevî hadise atıfta bulunur. Ona göre, sıddîk söylediği ve yaptığı her şeyi yanılmaz olan Hz. Muhammed'e dayandırırken, *muhaddes* bazı şeylerde günahtan korunmayan kalbinin ilhamlarını takip eder.<sup>18</sup> Bu farktan İbn Teymiyye pratik bir kural istinbat eder:

Bir kimse kendisinin -veya müntesipleri onun adına- ilham alan (*muhâtab*) veli olduğunu ve bu yüzden söylediği her şeyin müntesipleri tarafından itiraz etmeden kabul edilmesi gerektiğini, Kur'ân ve Sünnet'e baş vurmadan onun durumuna güvenmeleri gerektiğini iddia ederse, böyle kimseler - hem kendisi hem de müntesipleri- yanılığ içindedirler. Doğrusu onlar, en çok sapıtan kimselerdir (İbn Teymiyye, 1970/55).

Bu tartışma, bence, Tirmizî'nin, peygamberlere "ilâhî konuşma" (*kelâm*) ve velîlere de "doğüstü konuşma" (*hadîs*, dolayısıyla *muhaddasûn*) biçiminde gerçekleşen, (Timizî, 1996) hem velîlere hem de peygamberlere ilâhî ilimden bir pay verildiği konusundaki ısrarına bir yanıt olarak görülmelidir. İbn Teymiyye, Allah'ın bazı dostlarına bu ilâhî ilhamların verildiğini inkâr etmeden, (1) bu ilhamların indirilen şeriata göre değerlendirilmesi gerektiğinde ve (2) daha yüksek bir velâyet mertebesinin, yani yaptıkları ve söyledikleri her şeyde Hz. Muhammed'e güvenenlerin, var olduğu konusunda ısrar eder.<sup>19</sup> İbn Teymiyye'nin özellikle çağdaşları arasında yaygın bir hata olarak gördüğü, sözde Allah dostlarının Kur'ân ve Sünnet ile çeliştiğinde bile söylediği veya yaptığı her şeyin körü körüne kabul edilmesi hususu ile ilgilendiği açıktır. Bu noktada, "hahamlarını, rahiplerini ve Meryem oğlu Mesih'i ilâh edinen Hıristiyanlara benziyorlardı. Halbuki kendilerine tek olan Allah'a kulluk etmeleri emredilmişti" (Tevbe 9/31). Ayrıca İbn Teymiyye'ye göre, aralarında Cüneyd-i Bağdâdî'yi (öl. 298/910) de zikrettiği, en gözde tasavvuf alimlerinin öğretileri Allah dostlarının Kur'ân ve Sünnet'e uymakla yükümlü olduklarını ileri sürer. Hiç kimse, kendileri hakkında hiçbir şey kanıtlamayan olağanüstü birtakım özelliklere aldanmamalıdır. Velîler, sadece Kur'ân ve Sünnet'in onlara atfettiği nitelik, fiil ve şartlara göre tanınmalıdır. Böylece, İbn Teymiyye, çağdaş uygulamaları yansıtıyor gibi görünen bir pasajda şu sonuca varıyor:<sup>20</sup>

Eğer bir kimse Şeytan'ın sevdiği necaset ve pisliklerle sürekli temas halinde ise; ya da şeytanların bulunduğu helâ ve tuvaletlerde uyuyorsa; veya hepsi necis ve zararlı hayvanlar olan yılanları, akrepleri, eşek arılarını veya köpek kulaklarını yiyorsa; veya Şeytan'ın sevdiği idrar ve benzeri şeyleri içiyorsa; ya da Allah'tan başkasına yalvarıyor, rahatlama ve imdat için yaratılanlara yöneliyorsa; veya şeyhinin önünde secdeye varıyor ve dinini alemlerin Rabbine tahsis etmiyorsa; veya köpekler arasında yaşıyorsa veya gübre yığınlarında veya necis yerlerde veya mezarlıklarda, özellikle de kafirlerin -Yahudi, Hıristiyan veya müşriklerin mezarlıklarında uyuyorsa; veya Kur'ân dinlemekten

<sup>18</sup> Erken dönemlerde ikinci halifenin "toplumun muhaddesi" olarak tanımlanması hakkında bk. Robinson 1999, 256-262. Başka bir yerde İbn Teymiyye, "senden önce hiçbir resul, nebî ve *muhaddes* göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu Şeytan on arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allah Şeytan'ın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah kendi ayetlerini (onun kalbinde) sağlam olarak yerleştirir" Kur'ân 22/52'nin bu şekildeki farklı bir okumasını reddeder. Ahmed'in izah ettiği gibi, İbn Teymiyye, peygamberin aksine, muhaddes'in günah ve hatada ısrar etmekten korunmadığı ve bir muhaddes'in sözlerine şeytânî müdahalelerin Allah tarafından zorunlu olarak ortadan kaldırılmadığı göz önüne alındığında bu okumayı kabul edilemez buluyor. Ahmed "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses", 110.

<sup>19</sup> Vahiy dışında ilâhî yönlendirme ve hidayet yollarının olasılığı hakkında ayrıca bk. Ansari "Ibn Taymiyyah's Criticism of Sufism", 151-152.

<sup>20</sup> Meri'ye göre "ritüel bir kirlilik durumunda yaşamak, pis giysiler giymek ve namaz kılmamak suretiyle Müslüman dindarlığının ideallerine görünüşte meydan okuyan", onları genellikle velî olarak kabul eden avam ile dini kurumlar arasında önemli bir gerilim yaratan, *müvellâ* diye adlandırılan marjinal kutsal adamlar özgün bir Şam fenomeni gibi görünüyor. J.W. Meri, *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*, (Oxford: Oxford University Press, 2002), 91-100.

hoşlanmaz ve ondan tiksindir ve onun yerine türküler ve şiirler dinlemeyi tercih ediyor, dolayısıyla Şeytan'ın borularını Rahman'ın sözlerine tercih ediyorsa; o halde bunların hepsi, Allah dostlarının alametleri değil, Şeytan dostlarının alametleridir (İbn Teymiyye, 1970/64-65).

Neyse ki, gerçek müminler sadece kendi nefislerinin rahmetine bırakılmamışlardır. Allah, Doğru Yol'da yürümelerine yardım etmek için kalplerine bir nur yerleştirmiştir (bk. Hadîd 57/28). Bu nurun yanı sıra Allah'ın Kur'ân'a koyduğu hidayet, tıpkı bir sarrafın gerçek bir dirhem ile sahte bir dirhemi birbirinden ayırt edebilmesi gibi veya usta bir at yetiştiricisinin iyi bir at ile kötü bir at arasında ayırım yapabilmesi veya şövalyelikten anlayan bir kimsenin cesareti korkaklıktan ayırt edebilmesi gibi, onların Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasında ayırım yapmalarını mümkün kılar (İbn Teymiyye, 1970).

Onuncu bölümde İbn Teymiyye, nihai hakikate atıfta bulunmak için standart bir sūfî terimi haline gelen, kelimenin tam anlamıyla "gerçeklik" anlamına gelen *hakikat* kavramını kısaca tartışır.<sup>21</sup> Ona göre *hakikat*, farklı hükümlerle gelseler de bütün peygamberlerin tasdik ettiği, alemlerin Rabbinin tek ve değişmez dinin realitesi olan *hakikatü'd-din*'in kısaltmasıdır. Bu gerçeklik, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan yalnızca O'na kulluk etmekten ibarettir.

### **Peygamberler ve Velîler**

İbn Teymiyye bir sonraki bölümü hiyerarşileri ve tercihleri açıklamaya ayırıyor. Peygamberlerin peygamber olmayan velîlere olan üstünlüğüne işaret ederek başlıyor, tıpkı Allah'ın Kur'ân'da "kim Allah'a ve Resul'e itaat ederse, O'nun nimetlendirdiği peygamberler (*nebiyyîn*), doğru sözlüler (*siddîkîn*), şahitler (*shuhadâ*) ve salihler (*sâlihîn*) arasında yer alır. Bunlar ne güzel arkadaşlar!" (Nisâ 4/69) bildirdiği gibi. Kur'ân, aynı şekilde, Müslümanların diğer milletler üzerindeki üstünlüğünü de onaylamaktadır. Sünnet, en iyi Müslümanların ilk nesillerinki olduğunu; Hulefâ-yi Râşidîn'in sahabelerin en hayırlısı olduğunu; onların arasında Ebû Bekir'in hepsinden daha faziletli olduğunu teyit eder. Bu da onu *evliyâ*ların en hayırlısı kılar. Radtke ve O'Kane'nin belirttiği gibi (Tirmizî, 1996), İbn Teymiyye burada İslâm'ın temel bir ilkesini, yani Hz. Peygamber'den başka insanların en hayırlısının, onunla ve ondan hemen sonra yaşayanlar olduğunu yeniden öne sürer. Bu ilkeye, "Allah ile dostluğun ve sıkı doğruluğun hiçbir şekilde zamana bağlı olmadığını" dillendiren, Tirmizî tarafından açıkça itiraz edilmişti (bk. Tirmizî, 1996). "*Hatmü'l-evliyâ*" fikrini, İbn Teymiyye, Müslümanların ilk nesillerince hiç bilinmediği için reddeder ve ortaya çıkışından Tirmizî'yi açık bir şekilde sorumlu tutar:

O [Tirmizî] bir dizi hata işlediği bir eser kaleme aldı. Arkasından gelen bir grup insanlardan her biri kendisinin *hatmü'l-evliyâ* olduğunu iddia etti. Hatta bazıları, *hatmü'l-evliyâ*'nın ilâhî bilgi noktasında ve peygamberlerin Allah hakkındaki bilgilerini O'ndan türettikleri için, *hatmü'l-enbiyâ*'dan daha üstün olduğunu iddia ettiler! *El-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûs'ül-hiken*'in müellifi olan İbnü'l-Arabî'nin, vahyedilen ilâhî şeriatın ve aklın ilkelerine, bütün peygamberlere ve velîlere muhalif olan küstahlığı buydu (İbn Teymiyye, 1971/71-72).

İbn Teymiyye'ye göre, bütün velîlerin Allah hakkındaki bilgilerini peygamberlerden ve peygamberlerin haleflerinden aldıklarında şüphe yoktur. Onlardan biri, Allah hakkındaki bilgilerini peygamberlerden türettikleri velîlerin *hatm*'i olduğunu nasıl iddia edebilir? Söylemek gerekir ki, İbn Teymiyye "*hatm*" kavramını Hz. Muhammed'in örneğinde, peygamberlerin sonuncusu, öncekilerin tüm erdemlerini, bilgilerini ve salih amellerini birleştiren anlamında anlar. Bu şart, velîlerin örneğinde geçerli değildir. "*hatmü'l-evliyâ*, peygamberler arasında son Peygamber'in durumu gibi, velîlerin en hayırlısı

<sup>21</sup> Bu terimin retorik, İslâm felsefesi ve tasavvuftaki farklı kullanımları, *hak* terimiyle ilişkisi ve sık sık *hakikat* ve *şeriat* zıtlığı için bk. L. Gardet, "Hakika". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*, (Leiden: Brill, 1971), 75-76.

olduğu anlamına gelmez” (İbn Teymiyye, 1970/72). Ancak bu, Tirmizî’nin katıldığı bir görüş değildi. Ona göre “*hatm*” fikri, Allah’ın nübüvveti (ve velâyeti) mükemmelleştirmesi, nefislerine ve Şeytan’ın saldırılarına karşı peygamberin (ve velînin) korunmuşluğuna dair bir işaret olarak üstüne mührünü koymasıyla ilgiliydi (Tirmizî, 1996). İbnü’l-Arabî’ye gelince, onun nübüvvet ve velâyet arasındaki ilişkiye dair görüşleri, kuşkusuz karmaşıktır ve bazen uzlaştırılmaz bir hal alır (Chodkiewicz, 1993). Endülüslü şeyhin, Hz. Muhammed ile kesin olarak mühürlenerek sonra ermiş olan yasama nübüvveti (*nübüvvetü’l-teşrî*) ile genel nübüvvet (*nübüvve âmme*) arasında ayırım yapması ve ikincisini, Kur’ân’da “yakınlık makamı (*makâmü’l-kurbe*)” olarak nitelenen, velâyetin en yüksek derecesiyle tanımlamakta tereddüt etmemesi meseleyi daha da karmaşıktır. Chodkiewicz’e göre, İbnü’l-Arabî’nin yazılarında “velîler ile peygamberler arasındaki sınır çizgisi tam anlamıyla açık (velîler peygamberlerin ancak mirasçılardır), olmak ile birlikte belirsiz bir hale gelir. Bu yüzden, İbn Teymiyye ve ondan sonra gelen birçok kişi tarafından bir endişe kaynağı olarak telakki edildiğini anlamak güç değildir (Chodkiewicz, 1993 ayrıca bk. Elmore, 1999). Peygamberler ve velîler arasındaki ilişki nasıl düşünülürse düşünülün, İbn Teymiyye, Hz. Muhammed’in mesajının iletildiği hiç kimsenin ona tabi olmadıkça *velî* olamayacağı konusunda kararlıdır. Bu nedenle, şöyle bir sonuca varıyor:

Kim Hz. Muhammed’in nebevî mesajına tabi olanlar arasında, ona ihtiyaç duymadan, Allah’a giden bir yol bulan *evliyâ*’nın olduğunu iddia ederse o kişi kafir ve mülhittir. Böyle bir kimse, “zahiri ilim noktasında Hz. Muhammed’e ihtiyaç duyarım, fakat batını ilim noktasında değil” veya “*seriat* ilmi için [ona ihtiyaç duyarım], fakat *hakikat* ilmi için değil” derse..., bu kimse kafirdir (İbn Teymiyye, 1970/73).

Bu bölümün devamında İbn Teymiyye, aralarında İbnü’l-Arabî’yi de saydığı, *evliyânın* peygamberler üzerindeki üstünlüğünü savunan sûflilere karşı çıkmaktadır. Ona göre, sûflilerin bu sapkın inançlarının temel nedeni, “sözde-filozofların” (*mutefelsife*) hatalı öğretilerini kabul etmeleri ve daha sonra bunları açığa çıkarma (*mukâşefe*) kılığında sunmalarındır. Bu noktada filozofların bazı öğretilerinden kısaca bahsedip bu konuları ayrıntılı olarak ele aldığı önceki eserlerinden birine atıfta bulunur.<sup>22</sup> İbn Teymiyye, İbn Sînâ (Avicenna, öl. 428/1037) gibi sonraki filozofların Yunan felsefesini risâlet mesajıyla uzlaştırmaya çalıştıklarını söyler. Müslüman rasyonalist kelâmcıların bazı ilkelerini benimsemek suretiyle diğer dinlere mensup filozoflar tarafından kabul edilebilir bir doktrin oluşturduklarını söyler. Ne var ki, bu doktrin yüksek oranda bir yozlaşma ve çelişki içermektedir. Filozofların nübüvvet anlayışı, on akıldan oluşan tecellî hiyerarşisini benimsemeleri ve meleklere dair görüşleri bu yozlaşmanın örnekleridir.

İşin aslı şu ki, bu “sapkın sözde-filozoflar” imanının temellerini reddetmişlerdir. Varlığın birliğini tasdik ederek Yaratan’ı reddederler ve bu nedenle de Yaratan’ın varlığı ile yaratılanın varlığını birbirinden ayırt edemezler. İbn Teymiyye ironik bir şekilde, sahte filozofların yozlaşmış öğretilerini takip eden sûflilerin kendilerini velîler arasında “seçkinlerin seçkinleri” olarak ve peygamberlerden daha iyi zannettiklerini söyler. Ancak onlar sadece hayal kurarlar ve tahayyülün ise Şeytan’ın en sevdiği oyun alanı olduğu herkesin malumudur. İbn Teymiyye, özellikle İbnü’l-Arabî’nin *el-Futûhâtü’l-Mekkiye* adlı çalışmasına şeytânî bir ruhtan esinlenmiş bir eser olarak atıfta bulunur (İbn Teymiyye, 1970).

İlerleyen paragraflarda İbn Teymiyye, İbnü’l-Arabî’nin Cüneyd-i Bağdâdî’ye yönelttiği eleştirisini reddeder. Ayrıca Affüddin et-Tilmisânî (öl. 690/1291) ile İbnü’l-Arabî’nin nüfuzlu öğrencisi Sadreddin

<sup>22</sup> Onun, 1313-1317 yılları arasında kaleme alınan, *Der’u te’âruzü’l-‘aql ve’n-nakl* (Akıl ile Vahiy arasındaki çelişkinin reddi) adlı eseri akıl ile vahiy çeliştiğinde vahyin yerine akla öncelik verilmesi gerektiği şeklindeki rasyonalist iddianın uzun bir reddiyesidir. Bk. Y. Michot, “A Mamlük Theologian’s Commentary on Avicenna’s Risâla adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar’ al-ta’ârud of Ibn Taymiyya”. *Journal of Islamic Studies* 14/2 (2003).

Konevî'nin (öl. 673/1274) monist görüşlerini eleştirir. Bununla birlikte, bunların kasıtlı olarak yalan söylemedikleri ihtimalini, daha çok hayal gücünü realite ile karıştırdıklarını, kabul eder. İbn Seb'in (öl. 669/1270) ve diğerlerinin nübüvvetin sona ermediğine ilişkin görüşlerini de beğenmeyerek dile getirir. İbn Teymiyye'ye göre doğru yoldan sapan bu insanlar, vahdet-i vücûdun farkına varmanın velâyetin en yüksek tahkik makamı olduğunu düşünürler. Aslında, tıpkı sûfî şair İbnü'l-Fâriz'in (öl. 632/1235) örneğinde olduğu gibi, kendilerinin İbrahim'in dininden çıkmalarına neden olurlar: "İbnü'l-Fâriz kendisini ilâh zannetmişti, fakat Allah'ın melekleri ruhunu almak üzere gelince, zannettiğinin yanlışlığını anladı" (İbn Teymiyye, 1970/95).

İbn Teymiyye, bu bölümü Kur'ân ve Sünnet'ten getirdiği ve Allah'ın yarattıklarından farklı ve ayrı olduğunu kesin olarak ortaya koymak suretiyle varlığın birliğini çürüttüğünü iddia ettiği bir dizi delille bitirir.<sup>23</sup>

### **İlâhî Yaratma ve İlahi Hükmetme**

Sonraki iki, on ikinci ve on üçüncü, bölüm İbn Teymiyye'nin düşüncesindeki ana temalardan birine ayrılmıştır. Bu tema, eserlerinin çoğunda tekrarlanır ve ona göre, monist tasavvuf da dahil olmak üzere birçok hatalı öğretileri açıklar. İbn Teymiyye'ye göre, pek çok insan aslında birbirinden farklı olan iki alanı, bir yanda din ve inanç konularında ilâhî emirleri ve diğer yanda Allah'ın evrensel hükmü olan yaratmasını, birbirleriyle karıştırır. Oysa Kur'ân, "yaratma (*halk*) ve yönetme (*emr*) O'na aittir" derken bu iki ayrı alana işarette bulunur (A'râf 7/54).<sup>24</sup>

Meier'in açıkladığı gibi İbn Teymiyye, apaçık bir antinomiyenizm olmasa da özellikle birçok sûfînin şeriatın emir ve yasaklarına karşı kayıtsız kalma eğilimi olarak algıladığı husus ile ilgilenir:

Yaptıklarını başlarına gelenlerle aynı düzlemde değerlendirirler. Sadece Allah'ın önceden belirlediği şeylerin gerçekleşeceği öğretilerine atıfta bulunmak ve insanın Allah'ın takdir ettiği her şeyden memnun olması gerektiği erdemine başvurmak suretiyle bunu örtbas ederler (Meir, 1999/318).

Başka bir deyişle, çoğunlukla monist eğilime sahip olan bazı sûfîler, Allah'ın teşriî iradesine zarar verme pahasına O'nun ontolojik veya varoluşsal [tekvînî] iradesine aşırı vurgu yapma eğilimi gösterirler. On üçüncü bölümde Hanbelî şeyh, doğru tutumun, meydana gelenler ile bir insanın yapması ve yapmaması gerekenler arasındaki farkı asla gözden kaçırmamamız gerektiği konusunda ısrar ediyor. Allah bazı şeyleri emretmiş, bazılarını da yasaklamıştır. Müminlere ise, yasaklarını çiğnedikleri veya emirlerine uygun hareket edemedikleri zaman sürekli kendisine tevbe etmelerini emreder. Hz. Muhammed sürekli Allah'ın affına sığınmış ve ashabına da aynısını yapmayı öğretmiştir. Zira hiç kimse ameli sayesinde cennete giremeyecek, giren de ancak ilâhî lütuf sayesinde girecektir. Günah işlemek için bir gerekçe olarak Allah'ın tekvînî iradesine atıfta bulunmak, yukarıda bahsedilen iki alan arasında ayırım yapma noktasındaki başarısızlığı gösterir. Eğer günahlarımız sorumluluğu gerektirmeyecek şekilde ontolojik olarak önceden belirlenmiş olsaydı, İbn Teymiyye'ye göre, Allah peygamberlerini reddedenleri cezalandırmazdı. Allah, müminlerden musibetlere karşı sabretmelerini ve günahlarından dolayı da tevbe edip mağfîret dilemelerini ister. Gerçek müminler, karşılaştıkları hayırlar için Allah'a hamd ve şükrederler; yaptıkları kötülüklerden ve sonuçlarından dolayı ancak kendilerini kınarlar. Bu bağlamda

<sup>23</sup> İbn Teymiyye'nin et-Tilimsânî, Konevî ve İbn Sab'ın hakkındaki görüşlerinin ayrıntılı bir açıklaması için bk. P. Nwyia, "Une Cible d'Ibn Taimiyya: Le Moniste al-Tilimsânî (m. 690/1291)", *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978); Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion*, 29-46; ve Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, 93-96.

<sup>24</sup> Bu konuya ilgili olarak John Hoover'ın mükemmel anlatımı için bk. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 103-35. Fritz Meier'in İbn Teymiyye'nin tasavvuf eleştirisi ile ilâhî kader hakkında öğretisi arasındaki ilişkiyi açıklayan "The cleanest about predestination: A Bit of Ibn Taymiyya adlı makalesi için bk. F. Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. çev. J. O'Kane (Leiden: Brill, 1999), 309-334. Ayrıca bk. Memon, *Ibn Taimiyya's Struggle Against Popular Religion*, 69-72.

İbn Teymiyye, *evliyâ* ile indirilen ilâhî yasalar arasındaki ilişkiyi yeniden ele alır. Velîlerin *şeriat'a* sırt çevirmelerinin caiz olmadığını ve hem zahirde hem de batında Hz. Muhammed'e ittibâ dışında başka bir yolun var olduğunu sanan kimsenin dinden çıktığını yeniden dile getirir. Kur'ân'da geçen Musa ve Hızır kıssasına atıfta bulunarak aksini iddia edenleri de sert bir dille kınar.<sup>25</sup>

On üçüncü bölümde İbn Teymiyye, Kur'ân'da zikredilen ve ilgili ayetin ilâhî hükümlerin ontolojik (*kevnî*) düzeyine mi, yoksa dini (*dinî [teşrîfî]*) düzeyine mi atıfta bulunduğuna bağlı olarak, iki farklı anlama gelebilecek bir dizi terimi listeler. Bu irdelemenin amacı, Allah'ın dostları ile düşmanları arasındaki farkın sadece ikinci düzey ile ilgili olduğunun altını çizmektir. Bu terimler şunlardır: *irâde*, *emir*, *kazâ*, *izin*, *tahrîm*, *ba's*,<sup>26</sup> *irsâl*, *kelâm* ve *jal*. İbn Teymiyye, argümanını desteklemek için bu kavramlardan her birinin Kur'ân'da çifte kullanımına ilişkin birkaç örnek verir. Mesela, şu ayet-i kerimede Allah'ın ontolojik hükmüne (*kazâ*) atıfta bulunmaktadır:

"O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde (izâ kazâ emren) ona "ol!" der, hemen oluverir" (Bakara 2/117). Bu Allah'ın şu dinî/teşrîfî hükmünden ayırt edilmelidir: "Rabbin sadece O'na ibadet etmeni emretti (*kazâ rabbuka*)" (İsrâ 17/23). Bu farkı anlayamayan biri, İbn Teymiyye'ye göre, ikinci ayeti yorumlarken ayette ilâhî hükmün ontolojik düzeyine atıfta bulunulduğunu zanneder. Böylece herkesin, en çirkin putperestlerin bile, Allah'tan başka kimseye tapmadığı gibi bir yanlışlığa düşer.

Özetle söylemek gerekirse, "Allah'ın salih dostları, farzları yerine getiren, haramlardan sakınan ve [Allah'ın ontolojik] hükmüne sabredenlerdir. Böylece Allah onları sever, onlar da O'nu severler. "O, onlardan razı oldu, onlar da O'ndan razı oldular" (İbn Teymiyye 1970, 120). Allah'ın dostları ile Şeytan'ın dostları arasındaki farklar, bir kimsenin Hz. Muhammed'in risâlet mesajına ne kadar uyduğuna indirgenebilir; "çünkü onun sayesinde Allah mutlu dostlarını sefil düşmanlarından ayırt eder" (İbn Teymiyye, 1970/120). Velîler "Allah'ın kalplerine iman yazdığı ve ruhuyla onlara yardımda bulunduğu kimselerdir" (İbn Teymiyye, 1970/120).

### **Hz. Muhammed'e Verilen İlâhî Lütfun Bir Devamı Olarak Kerametler**

On üçüncü bölümün geri kalanı, velîlerin eliyle zuhur eden kerametler meselesine tahsis edilmiştir. İbn Teymiyye, kerametlerin gerçekliğini hiçbir şekilde inkâr etmez, aksine onları Allah'ın düşmanları tarafından gösterilen eşit derecede gerçek şeytânî entrikalardan [*istidrâç*] ayırt etmek için bir takım açık seçik kriterler ortaya koymaya çalışır. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu kriterleri Hz. Peygamber'in örneğinden elde ediyor. Kendileri vasıtasıyla Allah'ın en iyi dostlarını onurlandırdığı (*yukarrim*) kerametler (*kerâmât*) ya onların dini görevlerinin bir teyidi (*hücce*) olarak ya da Müslümanların maddi bir ihtiyacını karşılamak için gerçekleşir. Hz. Muhammed tarafından gösterilen mucizelerin esprisi de buydu. Nitekim, İbn Teymiyye diyor ki: "Allah dostlarının kerametleri ancak Hz. Muhammed'e ittibâdan gelen *bereket* ile gerçekleşir; bu nedenle, aslında, Resulullah'ın mucizeleri olarak addedilmelidir" (İbn Teymiyye, 1970/124). Hz. Muhammed'e atfedilen birkaç mucizeden bahsettikten sonra İbn Teymiyye şunları ekler: "Daha pek çok örnek var; doğrusu yaklaşık bin kadar örnekten bahsedilir" (İbn Teymiyye, 1970/125). Bunu, sahabeler ve onların arkasından gelenler, yani Müslümanların ilk iki nesli tarafından gerçekleştirilen mucizelerin sıralandığı birkaç sayfa takip eder. İbn Teymiyye, Hasan-ı Basrî'nin

<sup>25</sup> Bk. Kur'ân 18/61-82. Nitekim Musa'nın rastladığı şahsın ismi Kuran'da verilmemiş, sadece "Kullarımızdan biri, ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona nezdimizden bir ilim öğretmiş" olarak takdim edilmiştir. İslâmî tefsir [geleneğinde], bu kişi efsanevi Hızır, "Yeşil Olan" olarak tanımlanmıştır. Bu hikâye, bir "Allah kulunun" bir peygambere bilmediği bir şeyi nasıl öğretebileceği sorusunu gündeme getirmiştir.

<sup>26</sup> Fransızca *susciter* fiilinin anlamı ile: "Ümmilere bir elçi gönderen (*ba'sa*) O'dur". Kur'ân 62/2.



müritlerinden Abdülvâhid b. Zeyd'in (öl. 150/767'den sonra) yarı felçli duruma nasıl düştüğünü bir örnek olarak anlatır. "O rabbinden abdest alma sırasında uzuvlarını serbest bırakmasını istedi. Böylece her abdest anında uzuvları canlanır, sonra tekrar eski haline dönerdi" (İbn Teymiyye, 1970/132). Bunun ardından kendi yaşadığı dönemde de birçok keramete tanıklık ettiğini ekliyor.

İbn Teymiyye, mucizelerin her zaman kişinin ihtiyaçlarına cevap olarak, ya imanı zayıf olanı güçlendirmek için ya da maddi bir ihtiyacı gidermek için, meydana geldiğinde ısrar eder. Bu yüzden velâyetin daha yüksek mertebelerinde olan kimselerin, ihtiyaç duymadıkları için, kerametlerden mahrum kalmaları mümkündür. Bunun dışında diğer birtakım durumlarda, Allah dostlarına, kendi ihtiyaçları için değil, başkalarını yönlendirme ve ihtiyaçlarını giderme aracı olarak kerametler verilir.

İbn Teymiyye, peygamber olduklarını iddia eden ancak gerçekte şeytanlar tarafından yardım edilen kişilerden birkaç örnek vererek, şeytânî kerametlerin görüldüğü hallerin [rahmânî kerametlerin gerçekleştiği haller ile] taban tabana zıt olduğunu söylüyor. Buna benzer durumlarda korunabilmek için meşhur âyetü'l-kürsî'nin -taht ayeti (Bakara 2/255)- okunmasını tavsiye eder. Bu şeytânî haller, Kur'ân ve Sünnet'e sırt çevirip yerine Allah ve Resulü'nün haram kıldıklarını işlemek suretiyle şeytanlara ve kötü cinlere kapı açanların başına gelir. Bu şeytânî etkilerden, Hz. Muhammed'in nefret ettiği bir uygulama olan ölümlere şefaathetle mezarlıkları ziyaret eden veya ölümlerden şefaathet dileyenlerin aksine, düzenli olarak camilere gidenler korunurlar.

İnsanlar olağanüstü olaylara bakış açılarına göre üç gruba ayrılırlar. Bazıları peygamberlerden başkasının olağanüstü olaylar gerçekleştirebileceğini inkâr ederler. Diğerleri, olağanüstü bir olay gerçekleştiren herhangi bir kişinin Allah dostu olduğuna inanırlar. İbn Teymiyye'ye göre, her iki grubun yaptığı yanlıştır. Doğru olan, Allah'ın gerçek dostlarının eliyle zuhur eden kerametleri inkarcıların cinlerin yardımıyla gösterdikleri şeytânî işleri birbirinden ayırt edenlerin tutumdur.

Şarkı ve müzik dinlemek insanın kolaylıkla şeytânî hallere kapılmasına neden olabilir. Hz. Peygamber'in ashabından, haleflerinden veya İslâm'ın büyük imamlarından (mezhep ekollerinin kurucuları) hiçbirinin onaylamadığı kınanmaya değer bir bid'attır. Ruh üzerindeki sarhoş edici etkisi alkoldenkinden daha fazladır: "Bu nedenle, dinleyenlerin sarhoşluğu (*sekr*) şiddetlenince, üzerlerine şeytanlar iner, bazılarının diliyle konuşur ve bazılarını da havada taşırlar" (İbn Teymiyye, 1970/147). Başka bir yerde İbn Teymiyye, sarhoşluk (*sekr*), nefsin yok olması (*fenâ*) ve buna benzer şuur kaybına neden olan durumların, etkilenmiş bireyin iradesi dışında vuku bulacağını kabul eder. Öyleyse, böyle bir durumdayken yapılan ve söylenen hiçbir şey için tenkit edilmemelidir. Bununla birlikte, sarhoşluğun nedeni eğer şarap, esrar veya büyüleyici sesler dinlemek gibi yasak bir şey ise farklı bir sonuç ortaya çıkar (Homerin, 1985).<sup>27</sup>

Kerametler, Rabbi ile olan dostluğunu artırmak adına yararlanması için, Allah'ın kuluna bir ihsanı ve lütfudur. Yanlış kullanıldığı takdirde kişinin derecesi düşer. Bu nedenle birçok salih kimse, İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın kendilerine bu tür kerametler vermemesini niyaz ederler.

İbn Teymiyye, kitabını Hz. Muhammed'e verilen misyonun evrenselliği üzerinde ısrar ettiği son bir bölümle bitirir. Hz. Muhammed, ona göre hem insanlara hem cinlere gönderilmişti. Cinlerin bazıları Kur'ân'ı dinleyip ona inandılar. Diğer bazıları da inanmadılar. Bazı insanlar, yazarın açıkladığı üzere, yasaklanmış olanı yapmak için kasten cinlerin yardımına baş vururlar. Bazıları ise iman ve Kur'ân bilgilerinin eksikliğinden dolayı kötü niyetli cinlerin etkisi altında hareket ettiklerinin farkına varmazlar.

<sup>27</sup> İbn Teymiyye'nin *semâ* (işitme) hakkındaki görüşünün daha kapsamlı bir izahı için, bk. J. R. Michot, *Musique Et Danse Selon Ibn Taymiyya: Le Livre Du Samâ' Et De La Danse (Kitâb al-samâ' wa l-raqs) Compilé Par Le Shaykh Muhammad al-Manbijî*, (Paris: J. Vrin, 1991).

En emin yol Allah ve Resulü'nün koyduğu kurallara sınımsız sarılmaktır. Bu, kişinin Allah'ın dostlarına verdiği kerametleri Allah'tan olmayanlardan ayırt etmesini sağlar.

### **Sonuç: İbn Teymiyye'nin Manevi Seçkinliğe Muhalefeti**

İbn Teymiyye'nin sūfîler ile *fukarâ* (fakirler, dilenciler) arasındaki farkla ilgili bir soruya yanıt olarak ele aldığı hukuki bir cevaptan daha önce bahsetmiştim. İbn Teymiyye cevabında bu iki terimin tercih edilebilirliği konusundaki tartışmalara değinir. Ancak onun için, aşağıdaki pasajın açıkça gösterdiği gibi, meselenin püf noktası bir terminoloji<sup>28</sup> sorunu değildir:

Gerçek şu ki ikisinden tercihe daha çok şayanı Allah'tan daha çok korkandır. Bu nedenle, eğer sūfî Allah'tan daha çok korkarsa, Allah'ın sevdiği şeyleri yapmakta daha aktif ve sevmediği şeyleri yapmama noktasında daha çekingen davranırsa, daha hayırlıdır. Böylece *fakîr*'den daha hayırlı olur. Fakat eğer *fakîr*, Allah'ın sevdiğini yapmakta daha faal ve sevmediğini yapmakta daha sakıngan ise, o zaman o daha hayırlıdır. Ancak bu ikisi isteneni yapma ve istenmeyenden kaçınma noktasında birbirleriyle eşitse, dereceleri de eşittir. Allah'ın dostları (*evliyâ*), *fakîr*, sūfî, fakih, âlim, tüccar, asker, zanaatkâr, *emîr*, vali veya hangi adla anılırsa anılsın, salih müminlerdir (Homerin, 1985, 235-236, hafif değişiklikle).

Aynı endişe *el-Furkân*'da da kendini gösteriyor. Cüneyd-i Bağdâdî'ye olan tüm hayranlığına rağmen, İbn Teymiyye, Cüneyd'in diğer önde gelen sūfîlerle paylaştığı, kendilerini seçilmiş bireylerin oluşturduğu bir grup, Karamustafa'nın deyimiyle, üyeliği Allah tarafından ezeli bir anlaşmada (*misâk*) kararlaştırıldığı ve en yüksek mistik hal olan yok olma (*fenâ*) ile onaylandığı bir "*manevi kulübün*" ayrıcalıklı üyeleri olarak görme eğiliminden rahatsız olmuştur. (Karamustafa, 2005).

Gördüğümüz gibi İbn Teymiyye, tasavvuf literatüründe çok popüler olan görünmez evliyâ hiyerarşilerini haklı göstermek için sıklıkla başvurulan hadisleri sahte olarak yaftalayıp bir kenara atar. Velîleri Müslüman ve mümin topluluğunun geri kalanından ayrı bir grup olarak algılayan herhangi bir eğilimin aksine, İbn Teymiyye, kişinin özel mesleği veya sosyal konumu ne olursa olsun, herkesin ulaşabileceği bir *velâyet* idealini savunur: Allah'a olan sevgi ve yakınlık makamlarının, velîlerin peygamberlerle paylaştığı varsayılan herhangi bir özel ilim veya olağanüstü başarılar veya münzevi maceralarla değil, sadece inanç ve dindarlık dereceleriyle belirlenen Allah dostları dindar ve takva sahibi inananlardır. Tirmizî'nin, velîlerin sekiz dış alametini sıraladığını hatırlayabiliriz. Bunlar, diğerlerinin yanı sıra, ilâhî ilhama mazhar olmak, dualarının kabul edilmesi, suda yürümek ve yeryüzünde doğaüstü bir hızla uzun mesafeler kat etmek gibi kerametlere açıkça muktedir olmaktan ibaretti. Ayrıca Allah'ın büyük velîleri, Tirmizî'ye göre, peygamberlerle "ezeli başlangıç bilgisini, ilâhî hükümlerin bilgisini, kâlû belâ gününün bilgisini ve harflerin bilgisini" (Tirmizî, 1996/124-126) paylaşırlar.

İbn Teymiyye'nin, velâyeti sıradan bir müminin ulaşabileceği bir ideal haline getirmesinin başka bir argümanı da hatasızlığın ve kusursuzluğun velâyetin önkoşulları olmadığına ısrar etmesidir. Cehalet ve günah, kişinin ruhsal olgunluğa doğru ilerlemesine engel olabilir, ancak bunlar aşılmaz engeller değildir. Müminler, şeriatın bazı gereklerini ihmal edebilir veya dinin belirli yönleri konusunda kafaları karışabilir, hatta Şeytan'ın müttefikleri tarafından gerçekten aldatılabilirler. Ancak bunların hiçbirinden dolayı hakları yenmeyecektir. Günaha gelince, Allah merhamet sahibidir ve kendisinden bağışlanma dilememizi ister. Dahası Allah, sırât-ı müstakîm üzere yürümeleri için müminlerin kalplerine bir nur yerleştirmiş ve onlara Kur'ân hidayetini bağışlamıştır.

<sup>28</sup> Bu konuda İbn Teymiyye'ye göre selefin, vahiy ile uyumlu anlamlar taşıdığı sürece Kur'an dışı terminolojiye itiraz etmediği yönündeki Hoover'ın yorumuna bk. Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 21.

Son tahlilde, -Hz. Peygamber'in modelinde mükemmel bir şekilde somutlaştırılmış- İslâm'ın vahyedilmiş yasası, hangi yaşam tarzına sahip olursa olsun her Müslümanın erişebildiği ve Allah ile dostluk anlamına gelen velâyet için en kesin rehberdir. Yazar, şeriat dışında Allah'a giden başka bir yol olmadığını üstüne basa basa yineliyor. Homerin ve diğerlerinin tespit ettiği gibi, -herhangi başka bir İslâmî uygulamada olduğu gibi-

İbn Teymiyye'nin tasavvuf değerlendirmesindeki kriterlerinde ilâhî yükümlülükler olan şeriatın önceliği hakimdir. Bu birçok sûfî için tasavvuf yolun başlangıcı iken, İbn Teymiyye için yasal hükümlerin yerine getirildiğinde ahlâkî bir huzur duygusunun eşlik ettiği nihaî bir hedeftir (Homerin, 1985/244 ayrıca bk. Michel 1981/5).

*El-Furkân*'da ortaya konulan *velâyet* doktrini ile tutarlı olarak, İbn Teymiyye başka bir yerde (İbn Teymiyye, 1990) *fenâ*'nın, yaratılana ait kusurlu niteliklerinin yerini kusursuz olan ilâhî sıfatların almasıyla, benliğin ilâhta tamamen kaybolması olarak görülen monist görüşü reddeder. Bunun yerine, iradelerin bir birleşimi (*fenâ irâdî*) şeklinde bir *fenâ* kavramını önerir. Michel'in haklı olarak ifade ettiği gibi, İbn Teymiyye için gerçek *fenâ*, "müminin Allah'ın emrettiklerinden başkasını yapma arzusundan kurtulması ve tüm dini güdüler kompleksini -umut, korku, sevgi, itaat- sadece Allah'a yöneltmesinden ibarettir" (Michel, 1984/33).

Sonuç olarak, İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin zamanında, İslâm tasavvuf geleneği, tasavvufi haller ve manevi gerçekleri ifade etmek için zaten oldukça zengin bir teknik terimler (*mustalahât*) hazinesi edinmişti (Schallenbergh, 2008). Hoca ve öğrencisi ikisi de "manevi yol" (*tarik*), "sarhoşluk" (*sekr*), "coşku" (*vecd*), "kendini yok etme" (*fenâ*) veya "Allah ile dostluk" (*velâyet*) gibi popüler sûfî terminolojisini de içeren zamanın dinî jargonunu kullanarak İslâm vizyonlarını ifade etme çabasıyla meşgul oldukları düşünülebilir. İbn Teymiyye'nin *el-Furkân*'da *velâyet*'in tasavvufi anlamını yeniden formüle etmesi, Schallenbergh'in "İbn Kayyim ve İbn Teymiyye'nin öne sürdüğü tasavvuf, ifadesinde ilham verici ve hareket ettirici ancak her şeyden önce şeriatın içselleştirilmesini amaçlayan bir tasavvuf modeliydi" (Schallenbergh, 2005/474) iddiasını desteklemektedir.

Teşekkür

Bu makalenin geliştirilmesinde yardımcı olan yapıcı yorumları için iki isimsiz okuyucuya teşekkür etmek istiyorum.

### Kaynakça | References

- Ahmed, Sh. "Ibn Taymiyyah and the Satanic Verses". *Studia Islamica* 87 (1998), 67-124.
- Ansari, A.H. "Ibn Taymiyyah's Criticism of Sufism". *Islam and the Modern Age* 15/3 (1984), 147-156.
- Caspar, R. *Islamic theology. Vol. 2: Doctrines*. Rome: Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 2007.
- Chodkiewicz, M. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. çev. L. Sherrard. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- Elmore, G.T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the fabulous gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Fenton, P. "The Hierarchy of Saints in Jewish and Islamic Mysticism". *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 10 (1991), 12-34.
- Gardet, L. "Hakika". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*. 3/77-78. Leiden: Brill, 1971.
- Geyoushi, M.I. "Al-Tirmidhî's Theory of Saints and Sainthood". *Islamic Quarterly* 15 (1971), 17-61.
- Haq, S. "Ibn Taimiyyah". *A History of Muslim Philosophy. With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*, ed. M.M. Sharif. 2/796-819. Wiesbaden: Harrassowitz, 1966.

- Haque, S. *Imām Ibn Taimīya and his Projects of Reform*. Dhaka: Islamic Foundation Bangladesh, 1982.
- Homerin, T.E. "Ibn Taimīya's Al-sūfiyah wa-al-fuqarā". *Arabica* 32/2 (1985), 219-244.
- Hoover, J. "Ibn Taymiyya as an Avicennan Theologian". *Theological Review* 27 (2006), 34-46.
- Hoover, J. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.
- Ibn, Taymiyya. 1990. "L'extinction (fanā)". çev. Y. Michot. *Le Musulman* 11 (1990), Erişim 9 Şubat 2011. <http://www.muslimphilosophy.com/it/works/ITA%20Texspi%2001.pdf>
- Ibn, Taymiyya. *Al-furqān bayna awliyā' al-Rah.mān wa-awliyā' al-Shayt.ān*. Beirut: Al-Maktab al-Islāmī, 2. Basım, 1970.
- Ibn, Taymiyya. *Kitab al-iman: Book of faith*, ed. çev. S.H. Al-Ani - S.A. Tel. Bloomington: Iman Publishing House, 2010.
- Ibn, Taymiyya. *The Decisive Criterion Between the Friends of Allāh and the Friends of Shaytān*, çev. Abū Rumaysah. Birmingham: Daar us-Sunnah Publishers, 2005.
- Jamil, T. "Ibn Taymiyya and Ibn al-Mutahhar al-Hillī: Shi'i Polemics and the Struggle for Religious Authority in Medieval Islam". *Ibn Taymiyya and his Times: Proceedings of a Conference Held at Princeton University, 8-10 April 2005*, ed. Y. Rapoport - Sh. Ahmed. 229-246. Karachi: Oxford University Press, 2010.
- Karamustafa, A.T. "Walāya According to al-Junayd (d. 298/910)". *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought*. ed. T. Lawson. 62-68. London: I.B. Tauris, 2005.
- Karamustafa, A.T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Knysh, A.D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.
- Laoust, H. "Ibn Taymiyya Takī al-Dīn Ahmad Ibn Taymiyya". *Encyclopédie de l'Islam (nouvelle édition)*. 3. Leiden. Brill, 1971.
- Laoust, H. "La biographie d'Ibn Taimīya d'après Ibn Katīr". *Bulletin d'Études Orientales* 9 (1942-1943), 115-162.
- Laoust, H. "Le réformisme d'Ibn Taymiyya". *Islamic Studies* 1/3 (1962), 27-47.
- Makari, V.E. *Ibn Taymiyyah's Ethics: The Social Factor*. Chico, CA: Scholars Press, 1983.
- Makdisi, G. "Ibn Taymiyya: A Sūfi of the Qādiriya Order". *American Journal of Arabic Studies* 1 (1973), 118-129.
- Makdisi, G. "L'isnad Initiatique Soufi de Muwaffaq ad-Din Ibn Qudama". *Cahiers de L'Herne: Louis Massignon*, ed. J.F. Six. 88-96. Paris: Editions de l'Herne, 1970.
- Makdisi, G. "The Hanbali School and Sufism". *Humaniora Islamica* 2 (1974), 61-72.
- Massignon, L. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. B. Clark. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- McGregor, R.J.A. *Sanctity and Mysticism in Medieval Egypt: The Wafā' Sufi Order and the Legacy of Ibn 'Arabī*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Meier, F. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*. çev. J. O'Kane. Leiden: Brill, 1999.
- Memon, M.U. *Ibn Taimīya's Struggle Against Popular Religion: With an Annotated Translation of his Kitāb qtidā' as-sirāt al-mustaqīm mukhālafat ashāb al-jahīm*. The Hague: Mouton, 1976.
- Meri, J.W. *The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya: Islamic Reformer". *Studia Missionalia* 34 (1985), 213-232.

- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya's critique of Falsafa". *Hamdard Islamicus* 6/1 (1983), 3-14.
- Michel, T.F. "Ibn Taymiyya's Sharh on the Futūh al-ghayb of 'Abd al-Qādir al-Jīlānī". *Hamdard Islamicus* 4/2 (1981), 3-12.
- Michel, T.F. *A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-jawab al-sahih*. Delmar: Caravan Books, 1984.
- Michot J. R. *Musique Et Danse Selon Ibn Taymiyya: Le Livre Du Samā' Et De La Danse (Kitāb al-samā' wa l-raqs) Compilé Par Le Shaykh Muhammad al-Manbijī*. Paris: J. Vrin, 1991.
- Michot Y. "A Mamlūk Theologian's Commentary on Avicenna's Risāla adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-ta'ārud of Ibn Taymiyya". *Journal of Islamic Studies* 14/2 (2003), 149-203.
- Michot, Y. "Between Entertainment and Religion: Ibn Taymiyya's Viewpoint on Superstition". *Muslim World* 99 (2009), 1-20.
- Michot, Y. "Ibn Taymiyya's Commentary on the Creed of al-Hallāj". *Sufism and Theology*, ed. A. Shihadeh. 123-136. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Morabia, A. "Prodiges Prophétiques Et Surnaturel Démoniaque Selon Ibn Taymiyya". *La Signification Du Bas Moyen Age Dans l'histoire Et La Culture Du Monde Musulman. Actes Du 8me Congrès de l'Union Européenne Des Arabisants Et Islamisants, Aix-en-Provence, Sept. 1976, 161-172*. Aix-en-Provence: Edisud, 1978.
- Nwya, P. "Une Cible d'Ibn Taimīya: Le Moniste al-Tilimsānī (m. 690/1291)". *Bulletin d'Études Orientales* 30 (1978), 127-145.
- Olesen, N.H. *Culte Des Saints Et Pèlerinages Chez Ibn Taymiyya (661/1263-728/1328)*. Paris: P. Geuthner, 1991.
- Rahman, F. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, ed. E. Moosa. Oxford: Oneworld, 2000.
- Renard, J. *Friends of God: Islamic Images of Piety, Commitment, and Servanthood*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Robinson, C. "Prophecy and Holy Men in Early Islam". *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. J. Howard - P.A. Hayward. 241-62. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Schallenbergh, G. "Ibn Qayyim al-Jawziyya on Sufi terminology: The Concept of the Spiritual Path (Tariq)". *Continuity and Change in the Realms of Islam: Studies in Honour of Professor Urbain Vermeulen*, ed. K. D'Hulster - J. Van Steenberg. 555-565. Leuven: Peeters, 2008.
- Schallenbergh, G. "Intoxication and Ecstasy: Sufi Terminology in the Work of Ibn Qayyim al-Jawziyya". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras IV: Proceedings of the 9th and 10th International Colloquium Organized at the Katholieke Universiteit Leuven in May 2000 and May 2001*, ed. U. Vermeulen - J. Van Steenberg. 459-574. Leuven: Peeters, 2005.
- Schwartz, S. *The Other Islam: Sufism and the Road to Global Harmony*. New York: Doubleday, 2008.
- Taylor, C.S. *In the Vicinity of the Righteous Ziyāra and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill, 1999.
- The Qur'an*. Abdel Haleem, M.A.S. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tirmidhī, Muhammad ibn 'Alī. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by al-Hakim al Tirmidhi*. Trans. B. Radtke - J. O'Kane. London: Routledge Curzon, 1996.