



PAMUKKALE
ÜNİVERSİTESİ

İlahiyat Fakültesi Dergisi

10/2

GÜZ/AUTUMN 2023

PAMUKKALE UNIVERSITY
JOURNAL of DIVINITY FACULTY



e-ISSN: 2148-4899

**PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAÜİFD)
10 (2), 2023 Güz (Autumn)**

PAÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi

Prof. Dr. Durmuş AKALIN
PAÜ İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili

Dergi Editörü

Doç. Dr. Mehmet ÇINAR

Editör Yardımcıları

Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR

Teknik Editörler

Dr. Esra İRK
Dr. Nursema KOCAKAPLAN

Dil Editörü

Dr. Çağla TAŞÇI (İngilizce)

Alan Editörleri

(Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan KAFALI
Dr. Arş. Gör. Yasemin İPEK

(Temel İslam Bilimleri)

Arş. Gör. Halil İbrahim KARAÖZ

(İslam Tarihi ve Sanatları)

Arş. Gör. Nazım TAŞAN
Arş. Gör. Ayşenur Tuba ULUDOĞAN

Yayın Kurulu

Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Üyesi İdris TÜRK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mustafa TÜRKAN
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. İsmet EŞMELİ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Gencal ŞENYAYLA
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mahmut YAZICI
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Ali ÖNCÜ
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Doç. Dr. Mehmet ÇINAR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hacer TOPRAK
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye
Arş. Gör. Hüdanur DEMİR
Pamukkale Üniversitesi Denizli / Türkiye

Danışma Kurulu / Board of Advisory

Prof. Dr. Abdulkadir DÜNDAR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adem YERİNDE, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan KOŞUM, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. A. Bülent ÜNAL, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin ERUL, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Cemal TOSUN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin YILMAZ, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAKTIR, Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN, Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Niyazi AKYÜZ, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Soner GÜNDÜZÖZ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Talip TÜRCAN, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Yılmaz CAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yaşar TÜRK BEN, Bozok Üniversitesi
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ, Ankara HBV Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Marmara Üniversitesi

Derginin Tarandığı İndeksler



Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yaz/Haziran ve Güz/Aralık aylarında yılda iki kez yayımlanan uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik bilimsel bir dergidir.

PAU İlahiyat Fakültesi Dergisi, EBSCO ve ESCI'ye müraccat etmiş olup izlenme süreci devam etmektedir.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanan makalelerin intihal, başka eserlere karşı oluşabilecek telif hakkı ve kanunlar önünde suç teşkil edebilecek tüm hukuki sorumluluk makalenin yazarına aittir.

Hakem Kurulu

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Bu kapsamda hakem isimleri gizli tutulacak ve yayımlanmayacaktır.

İletişim

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kınıklı Yerleşkesi

Pamukkale/DENİZLİ

Tel: 0 258 296 44 42 Faks: 0 258 296 23 22

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

İÇİNDEKİLER
MAKALE YAZIM KURALLARI
EDİTÖRDEN

Araştırma Makaleleri /Research Articles

- 1. Muharrem AKA**
Deprem Afeti Sonrası Psikososyal Sorunların İyileştirilmesine Yönelik Manevi Müdahaleler
Spiritual Interventions for Healing Psychosocial Problems After Earthquake Disaster **407-434**
- 2. Mehmet ŞAŞA**
Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı
Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti **435-446**
- 3. Mustafa UZ**
Nâbul'sî Tefsîrin'de Kur'ân Kıssaları Ve Helâk Edilen Ümmetler
Quran's Quran In Nâbul'sî Tefsîrin And The Destroyed Ummats **447-480**
- 4. Halil İbrahim KARAÖZ**
Muhammed b. Osman es-Senûsî ve Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf Adlı Eseri
Mohammed b. Othman Al Sanûsî And His Books Named "Musâmarât Al-Zarîf bi-Husn AlTa'rîf" **481-504**
- 5. Yahya BİLGİNER**
Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası İle İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafakasının Mukayesesi
Comparison of Poverty Alimony and Bain Talâk Alimony in Islamic Family Law with Current Discussions **505-528**
- 6. Abdullah DAĞCI**
Bazı Değişkenler Açısından Affetme Eğiliminin İncelenmesi
Investigation on Forgiveness Tendency in Terms of Some Variables **529-550**
- 7. Nazım TAŞAN**
Klasik Şiirin Kaynağı: Mimesis Karşısında İlhamın İmkânı
Source of Classical Turkish Poetry: The Possibility of Inspiration Against Mimesis **551-568**
- 8. Mehmet YAŞAR**
Sîret-Nüzûl İlişkisi Işığında Ahzâb Sûresi'nin Ortaya Koyduğu Hükümlerin Anlaşılmasının Önemi
The Importance of Understanding the Provisions of Surah Al-Ahzab in the Light of the Sirah-Nuzul Relationship **569-596**
- 9. Sümeyye SAYĞIN**
Kur'ân Algısı Bağlamında İmam Mâlik'in Kur'ân'ın Korunmuşluğuyla Çelişen Bazı Rivayetleri Nakli
Imâm Mâlik's Transmission of Some Narrations That Contradict Preservation of The Qur'an in The Context of His Perception of The Qur'an **597-617**
- 10. Hasan Hüseyin HAVUZ**
Kıraat İlmi Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar Ve Müfredat Önerisi
Evaluation of the Postgraduate Courses in The Science of Qirâ'ât: Structural Issues and Curriculum Suggestion **618-656**

- 11. Ahmet Emin SEYHAN**
Ignaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları 1-2 Adlı Çalışması Özelinde)
An Assessment on Ignaz Goldziher's Impartiality (Specific to His Study Islamic Cultural Studies)
657-683
- 12. Selahattin YILMAZ**
İslam Hukukunda Zamana Bağlanan Talâk (Muzâf Talâk)
Contingent Divorce (Mudâf Talâq) In Islamic Law
684-721
- 13. Ali GÜL**
Türkiye'de Hazırlanan Kur'an-ı Kerim ve İlgili Konuları Esas Alan Din Eğitimi Tezlerinin Değerlendirilmesi
Evaluation of Religious Education Theses Based on the Holy Quran and Related Subjects Prepared in Turkey
722-737
- 14. Muatafa KARA, Hasan DAM, İdris ERTÜRK**
Hitabet Ve Mesleki Uygulama Derslerinin Öğrenci Gelişimine Katkı Düzeylerinin İncelenmesi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)
Investigation of Contribution Levels of Rhetoric and Professional Practice Courses to Student Development (Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Example)
738-767
- 15. Fatih YENER**
Türkçeye Anlam Kayması İle Geçmiş Arapça Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri Üzerine Bir Uygulama Araştırması
An Application Research On The Place Of Previous Arabic Words In Arabic Teaching With The Shift Of Meaning To Turkish
768-789
- 16. Ebubekir Sıddık YÜCEL**
Sivas Şehrinin Aile Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme (1777-1841 Tarihli Sivas Şer'iyye Sicillerine Göre)
An Evaluation on The Family Structure of Sivas City (According to Sivas Shar'iyye Registers Dated 1777-1841)
790-822
- 17. Mercan ÖZEN, Saffet KARTOPU**
Hayvanlara Yönelik Tutumların Dindarlık ve Maneviyatla İlişkisi
The Relationship of Attitudes Towards Animals with Religiosity and Spirituality
823-848
- 18. Osman ORUÇHAN**
Hadis Münekkitlerinin Değerlendirmesinde Bir Hanefi Âlim: Yusuf B. Halid Es-Semtî
A Hanafi Scholar In The Evaluation Of Hadith Critics: Yosef b. Khaled asSamtî
849-876
- Kitap Tanıtımı / Book Reviwe**
- 19. İsa GÜCEYÜZ**
Belâgat Terimleri Sözlüğü
Dictionary of Rhetoric Terms
877-882
- 20. Mehmet DERİ**
Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir Ve Tercümesi
Turkish Tafsir and Translation of the Qur'an from the Beginning to Today
882-888



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 10 (2), 2023.

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (PAUİFD) MAKALE KABUL VE YAYIN ESASLARI

JOURNAL OF PAMUKKALE UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY (JPUFT) ARTICLE ACCEPTANCE AND PUBLICATION PRINCIPLE

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan hakemli akademik ve bilimsel bir dergidir.

Dergide, din ve ahlak ile ilgili ilahiyat ve sosyal bilimler alanlarında yapılmış telif ve tercüme makale, metin neşri ve tercüme, kitap ve bilimsel etkinlik tanıtım ve değerlendirmeleri vb. yazılar yayımlanır.

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar amaç, kapsam, içerik, yöntem, yazım kurallarına uygunluk açısından sorumlu editör(ler)ce incelenmektedir. Uygun yazılar, bilimsel yetkinlikleri açısından değerlendirilmek üzere alanında uzman iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarının olumlu olması durumunda çalışma yayımlanır; hakemlerden birinin olumsuz rapor vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemin görüşü ile yazının yayımlanma verilir. Yayımlanma kararı alınan çalışma yayım sırasına alınır.

Makale değerlendirmesinde Kör Hakemlik Uygulanır. Hakem raporları gizlidir. Yazar(lar)a makaleleriyle ilgili üç ay içerisinde cevap verilir.

Yazar(lar), yayın kurulu ve hakemlerin raporlarını dikkate almak zorundadırlar.

Yayımlanan yazıların bilimsel ve yasal açıdan sorumluluğu yazar(ların)a aittir.

Yayın kurulu gönderilen yazıyı yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir. Ayrıca dergiye gönderilen yazılar, yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

Yayımlanmış yazıların her türlü telif hakkı Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisine aittir. Yayımlanmış yazılar için telif ücreti ödenmez. Dergide yayımlanmış yazılardan kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.

Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Ancak makalede Türkçe özet bulunması zorunludur.

Dergiye gönderilecek makalelerin daha önce herhangi bir yerde yayımlanmak amacı ile gönderilmemiş olması gerekir. Yazarın makaleyi geri çekme isteği, makale dergiye yüklendikten sonra ve/ veya hakemlere gönderilmesinden itibaren kabul edilmez. Dergiye yayımlanmak için gönderilen makale, toplam On bin kelimeyi (dipnotlar ve kaynakça hariç) geçmemelidir. Makale formatı taşımayan kitap, tez, konferans, panel ve sempozyum değerlendirmeleri ise iki bin kelimeyi geçmemelidir.

Makalenin dipnot, kaynakça düzeni, İSNAD 2'ye göre düzenlenmiş olmalıdır. Etik Kuru İzin Belgesi, Benzerlik Raporu ve Telif Hakkı Devir Belgesi vb. belgeler imzalanmalı ve makale ile birlikte pdf olarak yüklenmelidir.

Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT) is the peer-reviewed academic and scientific journal published twice a year, in June and December.

Manuscripts sent for publication are reviewed by the responsible editor(s) in terms of purpose, scope, content, method, and writing rules. Appropriate manuscripts are sent to two referees who are experts in their fields to be evaluated in terms of their scientific competence. If the referee reports are positive, the study is published; If one of the referees gives a negative report, the article is sent to a third referee. The publication of the article is given with the opinion of the third referee. The article decided to be published is queued in order of publication.

Blind Review is applied in article evaluation. Referee reports are confidential. Author(s) is/are responded within three months regarding to their article.

Authors have to take notice of the reports of the editorial board and referees.

Scientific and legal responsibility of the published articles belongs to their author(s).

Editorial board is free to publish the submitted article. Also, manuscript(s) submitted to the journal, whether published or not, is/are not returned.

All copyrights of published articles belong to Journal of Pamukkale University Faculty of Theology (JPUFT). No copyright fee is paid to published articles. Citations cannot be made from the articles published in the journal without giving reference.

The languages of the journal are Turkish and English. However, the article must include a Turkish abstract.

The articles to be sent to the journal should not have been sent for the purpose of publication anywhere before. The author's request to withdraw the article will not be accepted after article is submitted to journal and/or sent to the referees.

The article submitted for publication to the journal should not exceed ten thousand words (excluding footnotes and bibliography/table of authorities) in total. The book without article format, thesis, conference, panel and symposium reviews should not exceed two thousand words.

Footnote and bibliography/reference order of the article should be arranged according to the ISNAD citation style 2nd edition.

Ethics Committee Permission Certificate, Similarity Report and Copyright Transfer Document etc. must also be signed and uploaded as pdf with the article

MAKALENİN TÜRKÇE ADI BÜYÜK HARFLE CAMBRIA

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Öz.

(Cambria 10 punto tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Anahtar Kelimeler: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Makalenin İngilizce Adı Küçük Harfle

Cambria Yazı Tipi, 11 Punto, 1 Satır Aralıklı Ortada

Abstract

(Cambria 10 punto, tek satır aralığı, iki yana yaslı) (100-150 kelime)

Keywords: Cambria 10 punto iki yana yaslı, (5 kelime)

Structured Abstract (Cambria 11 punto)

(750 Kelimelik İngilizce geniş özet)

GİRİŞ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

1.1. Başlık (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

SONUÇ (Cambria 11 punto)

Sayfa düzeni: Üst, alt, sağ ve soldan 3.5 cm boşluk, Cambria 11 punto, paragraftan sonra 6 nk boşluk, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, ilk satır 1 cm girintili.

KAYNAKÇA (Cambria 11 punto)

(Cambria 11, paragraftan sonra boşluk bırakmadan, 1,15 satır aralıklı, iki yana yaslı, asılı 1 cm girintili.)

Makale A-4 ebadında sağ, sol, üst ve alt taraftan 3.5 cm boşluklu olarak yazılmalıdır.

İlk gönderimde makalede yazar adı olmamalı ve sayfa numarası verilmemelidir.

Paragraf başlangıcı 1 cm girintili olmalı, paragraf aralığı üstten 06 nk ve alttan 06 nk, satır arası değeri 1.15 olmalıdır.

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne (pauifd), gönderilen tüm makalelerde bulunan Kaynakça ve dipnotlar **İSNAD-2** sistemine göre hazırlanmalıdır.

EDİTÖRDEN

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD) 10 (2), Aralık 2023'ü sizlerle buluşturmaktan mutluluk duyarız. Bu sayımızda dergimize gelen yaklaşık 25 makaleden 18 araştırma makalesini ve 2 kitap tanıtımını hakem sürecinden geçirerek yayınlamış bulunmaktayız. Dergimize gönderilen ve gerek yayımlanan gerekse süreçten geçemeyen çalışmalara baktığımızda ilahiyatla ilgili neredeyse tüm alanlarda geniş bir yelpazeye sahip olduğumuz görülmektedir. Bu sebeple dergimizin ilahiyat temel alanlarını kapsayan bir yayın politikası olduğunu ifade etmek mümkündür.

Dergimizde çift taraflı kör hakemlik süreci titizlikle uygulamakta, hakemler belirlenirken mümkün olduğunca kendilerine gönderilen makalelerle ilgili çalışmalarda bulunmuş olmaları dikkate alınmaktadır. Alan editörlerimiz ve editör yardımcılarımız bu süreci etik ilkelere riayet ederek takip etmektedir. Bu sayede hem dergimize gönderen yazarların çalışmalarına katkı sağlamayı hedeflemekte, hem de nitelikli çalışmaları bilim dünyasına kazandırmayı hedeflemekteyiz.

Bu sayıda görev alan editör yardımcılarımıza, mizanpaj editörlerimize, yazım editörüne ve dil editörümüze teşekkür ederim. Ayrıca dergimize yazar olarak katkı sağlayan ve hakemlik yapan bilim insanlarına teşekkür ederim.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Doç. Dr. Mehmet ÇINAR

Editör



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/ Autumn, 2023, 10 (2), 407-434

DEPREM AFETİ SONRASI PSİKOSOSYAL SORUNLARIN İYİLEŞTİRİLMESİNE YÖNELİK
MANEVİ MÜDAHALELER
Spiritual Interventions for Healing Psychosocial Problems After Earthquake
Disaster

Muharrem AKA

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Psikoloji
Bölümü muharrem.aka@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0002-3195-8946.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	15.07.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	05.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	407-434

Atıf / Cite as: Aka, Muharrem. "Deprem Afeti Sonrası Psikososyal Sorunların İyileştirilmesine Yönelik Manevi Müdahaleler" (Spiritual Interventions for Healing Psychosocial Problems After Earthquake Disaster). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 407-434. DOI: 10.17859/pauifd.1327899

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

*Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023:
407-434*

DEPREM AFETİ SONRASI PSİKOSOSYAL SORUNLARIN İYİLEŞTİRİLMESİNE YÖNELİK MANEVİ MÜDAHALELER*

Muharrem AKA**

Öz

Depremlerin kurtulanlar üzerinde Travma Sonrası Stres Bozukluğu, depresyon, anksiyete, madde kullanımı gibi derin psikolojik etkileri olmaktadır. Afet sonrası manevi müdahale teknikleri ile ilgili ulusal literatürdeki çalışmalar azdır. Bu bağlamda çalışmanın temel amacı, depremin neden olduğu psikolojik sorunların iyileştirilmesi odağında depremedelerin sağlıklı başa çıkma becerilerini geliştirmek için manevi yaklaşımları güncel literatür ışığında açıklamaktır. Dinî ve manevi kaynaklardan yararlanarak işlevsiz, uyumsuz ve yanlış algıları değiştirmek deprem sonrası yaşanan olumsuz duyguların iyileşmesinde etkili olacaktır. Derleme niteliğindeki çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde depremin bireyler üzerindeki psikolojik ve sosyal etkileri incelenecek, ikinci bölümde maneviyatın psikolojik iyi oluş üzerindeki etkileri ele alınacak son bölümde ise manevi müdahale tekniklerine yer verilecektir. Böylelikle çalışmanın, manevi destek alanında verilecek hizmetlere kaynaklık etmesine katkı sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Maneviyat, Din, Travma, Manevi müdahale

Spiritual Interventions for Healing Psychosocial Problems After Earthquake Disaster

Abstract

Earthquakes have deep psychological effects on survivors such as PTSD, depression, anxiety and substance abuse. There are few studies in the national literature on post-disaster spiritual intervention techniques. In this context, the main purpose of this study is to explain spiritual approaches in the light of current literature in order to develop healthy coping skills of earthquake survivors in the focus of improving psychological problems caused by the earthquake. Changing dysfunctional, maladaptive and false perceptions by utilizing religious and

* Bu makale 1- 2 Haziran 2023 tarihlerinde Gümüşhane’de gerçekleştirilen “Sosyal Bilimler Işığında Deprem” ana temalı IV. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sunulan sözlü bildirin genişletilmiş halidir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Psikoloji Bölümü muharrem.aka@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0002-3195-8946.

spiritual resources will be effective in healing the negative emotions experienced after the earthquake. This review study consists of three chapters. The first part examines the psychological and social effects of the earthquake on individuals. In the second part, the effects of spirituality on psychological well-being will be discussed, and in the last part, spiritual intervention techniques will be included. Thus, the study will contribute to the services to be provided in the field of spiritual support.

Keywords: Psychology, Spirituality, Religion, Trauma, Spiritual intervention

Structured Abstract

Earthquakes are one of the most destructive natural disasters that negatively affect people psychologically, emotionally, socially, biologically and economically. It is known that the recent earthquakes in Kahramanmaraş and previous earthquakes have left deep psychological effects on survivors. Post-traumatic stress disorder, depression, acute stress disorder, anxiety disorders, grief and loss, substance abuse and physical symptoms are among the leading psychological problems experienced by earthquake survivors. Lack of earthquake preparedness, lack of resources, loss of close family members, and failure to intervene in time are factors that increase the risk of psychological problems. It is thought that the use of spirituality as an intervention method, which has been on the agenda theoretically in recent years but has not been studied empirically much, can provide significant benefits, especially in dealing with psychological problems. On the other hand, there is a limited number of studies in the national literature on post-disaster spiritual intervention methods and techniques. In this context, the main purpose of this study is to explain spiritual approaches in the light of current literature in order to increase the resilience of earthquake survivors, to develop healthy coping skills, to return life to its routine flow after the earthquake, to adapt to new conditions, to increase psychological resilience and to make sense of the psychological problems caused by the earthquake. Understanding the factors underlying psychological reactions and recovery after the earthquake is of great importance for intervention and prevention efforts. Previous studies have given little attention to successful coping processes in recovering from the psychological effects of the earthquake. In this study, spiritual coping techniques are discussed on how survivors can successfully adapt to the psychological problems they face after the earthquake. In this framework, techniques such as changing dysfunctional, maladaptive and false perceptions by utilizing religious and spiritual sources, being patient, being hopeful, having self-confidence, and interpreting what happened for good can be counted among the leading ones. Again, techniques such as evaluating the disaster as learning-centered, strengthening the sense of hope, reinforcing self-confidence behaviors and religious socialization, perceiving the event as a test and emphasizing patience will be effective in healing the feelings of fear, anger, guilt, shame, helplessness and hopelessness experienced after the earthquake. Spiritual techniques can be used to cope with problems such as feeling empty, emotionless, unresponsive, sudden outbursts of anger,

extreme restlessness, feeling as if one is in a dream, out of one's body or not real, feeling worthless, hopelessness and decreased will to live. In this direction, this review study consists of three parts. In the first part, the psychological and social effects of the earthquake on individuals will be discussed. In the second part, the effects of spirituality on psychological well-being will be discussed and in the last part, spiritual intervention techniques will be discussed. In this way, the study will contribute to the services to be provided in the field of spiritual support.

GİRİŞ

Depremler bireylerde travmatik sonuçlar doğuran büyük afetlerdir. Bireylerin travmatize olmasının nedenlerinden ilki kitlesel olarak can ve mal kaybına neden olmasıdır. İkinci neden ise kaynakların tahrip edilmesi ve insanların travmatik durumla başa çıkmasının çok zor olmasıdır. Bireylerin veya toplulukların daha önce benzer travma yaşamış olması, psikiyatrik bozukluk geçmişinin olması veya sosyal ve ekonomik kaynaklarının tükenmiş olması travmatik durumu daha da şiddetlendirir.¹ Deprem bölgesinde güvenliğin kaybolması da travmatize olmanın üçüncü nedenidir. Depremlerden sonra devam eden artçı şoklar, yardım sağlamadaki başarısızlıklar, ilk aşamadan sonraki ikincil kayıplar travmatik durumları daha da şiddetlendirir. Travmatik durumların yaşanmasında etkili olan bir başka faktör ise yaşananların insanların anlam ve adalet duyguları üzerinde oluşturduğu olumsuz etkilerdir. Deprem deneyimi, depremden sonra karşılaşılan sorunlar adaletle ilgili varsayımların yıkılmasına neden olmaktadır.²

İnsanların felaketler karşısında nasıl bir tutum sahibi olması gerektiği ve inançlarından destek alarak nasıl mücadele etmesi gerektiği ile ilgili en eski ve en bilinen kaynak Eyyüb peygamberdir. Tevrat'ta Eyyüb Peygamberin başından geçenler ayrıntılı bir şekilde anlatılırken Kur'an'da hastalığıyla ilgili iki yerde ayrıntıya girilmeksizin olayın taşıdığı dini ve ahlaki mesaj çerçevesinde bilgilendirme yapılmaktadır.³

¹ S. E. Hobfoll, *Stress, Culture, and Community: The Psychology and Philosophy of Stress* (New York: Springer, 1998), 25.

² Stevan E. Hobfoll vd., "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention: Empirical Evidence", *Psychiatry* 4/70 (2007), 283-315.

³ Ömer Faruk Harman, "Eyyüb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1998).

“Gerçekten biz onu sıkıntılara karşı sabırlı bulduk”⁴ ayetiyle Eyyüb peygamberin yaşadığı sıkıntılara karşı sabrettiği ifade edilmektedir. Tevrat’ta Eyyüb Kitabı’ndaki hikâyede dürüst ve örnek bir baba olan Eyyüb tüm malının ve çocuklarının elinden alınması, hastalıklara ve yaralara müptela olması gibi bir dizi felakete uğrar. Bu durum karşısında Eyyüb Tanrıya yalvarır ve çektiği acıları anlamlandırmak için mücadele eder.⁵

Kutsal metinlerdeki Eyyüb hikayesi tarihi süreçte ve günümüzde yaşanan sıkıntılar ve felaketler karşısında insanlara model olma işlevi görmüştür. Nitekim 11 Eylül 2001’deki ikiz kulelerin yıkılmasının ardından yapılan ulusal stres tepkileri araştırmasında ülke genelinde katılımcılar stres belirtileri bildirmiş ve stresle insanların %98’i başkalarıyla konuşarak, %90’ı ise dine ve maneviyata yönelerek baş etmeye çalıştığını belirtmiştir.⁶ Bireylerin felaketler ve zorlu yaşam olayları karşısında manevi baş etme yöntemleri farklıdır. Maneviyat psikolojisi alanında yapılan çalışmalara göre insanların bazıları; inançlarını başa çıkmada yardımcı olarak kullanmakta, yaşanan durumu Tanrının onları önemseydiği şeklinde yorumlamakta ve Tanrı’nın iyileşmeleri için kendilerine gerekli yardımı sağlayacağına inanmaktalar.⁷ Bazıları ise inançlarını yaşanan sıkıntı ve stresten kurtulmada bir engel olarak gördüğünü, olayı Tanrı’nın gazabının bir ifadesi veya iyiliksever, her şeye gücü yeten Tanrı’nın olmadığını kanıt olduğunu ve inançlarının uyum sağlamada bir fark yaratmadığını söylemektedir.⁸

⁴ *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed vd. (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), Sad/44

⁵ J. Irene Harris vd., “The Psychospiritual Impact of Disaster an Overview”, *Creating Spiritual and Psychological Resilience: Integrating Care in Disaster Relief Work*, ed. Grant H. Brenner vd. (New York: Routledge, 2010), 83-96.

⁶ Mark A. Schuster vd., “A National Survey of Stress Reactions after the September 11, 2001, Terrorist Attacks”, *New England Journal of Medicine* 345/20 (15 Kasım 2001), 1507-1512.

⁷ Kenneth Pargament vd., “Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study”, *Journal of health psychology* 9/6 (2004), 713-730.

⁸ William J. Strawbridge vd., “Religiosity Buffers Effects of Some Stressors on Depression but Exacerbates Others”, *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 53/3 (1998), 118-S126; Sherry A. Falsetti vd., “Changes in Religious Beliefs Following Trauma”, *Journal of Traumatic Stress* 16/4 (2003), 392.

Deprem hem kaynakları yok ederek insanın fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarını karşılama sorunu yaratır hem kayıplar oluşturarak ilişkileri altüst eder hem de güvenlik algısını tehdit ederek olayları anlamlandırmada insanların kapasitesini zedeler.⁹ Afet sonrası yapılan araştırmalar daha çok afetin oluşturduğu travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), depresyon ve alkol bağımlılığı gibi olumsuz sonuçlar üzerinde odaklanmıştır.¹⁰ Fakat afetin kayıp ve yıkımların yanında insanın gelişmesine ilham verecek ve “travma sonrası büyüme”yi de teşvik edebilecek sonuçları da vardır. Nietzsche’nin “Beni öldürmeyen şey güçlendirir”¹¹ veya Mevlana’nın “Bahçıvan ağaçları budamasa dallar gelişir mi? Terzi kumaşı parça parça etmese elbise çıkar mı?”¹² sözleriyle ifade edilebilecek olan “travma sonrası büyüme” “büyük yaşam krizleri ile mücadeleden kaynaklanan önemli olumlu değişim deneyimi”¹³ olarak tanımlanmaktadır. Yaşanan zorluk ve sıkıntıların pozitif değişime, aydınlanmaya, bilgeliğe ve doğruluğa ulaştıracağı inancı çok eski geleneklere dayanmaktadır. Antik İbranilerde, Yunanlılarda, Hristiyanlıkta, Hinduizm, Budizm ve İslam’da acı çekmenin dönüştürücü etkilerine işaret edilmektedir.¹⁴ Dolayısıyla afet sadece can ve mal kaybı değil aynı zamanda insanın gelişimine ilham verebilecek ve büyümesini teşvik edecek zorluklar olarak değerlendirilmektedir. Bu şekilde bir büyümeyle kişi kendisini daha dirençli algılar, diğer insanlarla daha anlamlı ilişkiler kurar ve manevi deneyim yaşamış olarak karakterize edilir.¹⁵

Travmatik durumlarda manevi baş etme yöntemlerinin kullanılmasının ruhsal ve zihinsel sağlığa olumlu etkilerinin olduğuyla ilgili araştırma bulguları sürekli artmaktadır. Örneğin 1995 yılındaki Oklahoma City’deki bombalı saldırıdan sağ kurtulanlarla yapılan çalışmada araştırmacılar, belirli bazı manevi baş etme yöntemlerine erişenlerin daha iyi zihinsel ve ruhsal sağlığa sahip olduklarını tespit etmiştir.¹⁶ Burada kullanılan ve etkili olan dini başa çıkma pratikleri; Tanrıyı iyiliksever olarak görme, manevi destek arama, başkalarına manevi destek sağlama, kendi inancına sarılma, yeni manevi yön arayışı içinde olma, affetme ve Tanrı ile daha

⁹ Hobfoll vd., “Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention”, 285.

¹⁰ Emily J. Ozer vd., “Predictors of Posttraumatic Stress Disorder and Symptoms in Adults: A Meta-Analysis.”, *Psychological Bulletin* 129/1 (2003), 52-73.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 4.

¹² Mevlana Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (Konya: Konya Kültür A.Ş., 2008), 135.

¹³ Lawrence G. Calhoun vd., “A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing”, *Journal of Traumatic Stress* 13/3 (2000), 521.

¹⁴ Mehmet Çınar, *Travmatik Kayıp Sonrası Manevi Gelişim* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 3.

¹⁵ Richard G. Tedeschi- Lawrence G. Calhoun, “The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma”, *Journal of traumatic stress* 9 (1996), 455-471.

¹⁶ Kenneth I. Pargament vd., “Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724.

güçlü bir ilişki geliştirme pratikleridir. Kullanılan bazı dini başa çıkma stratejilerinin ise yaşanan travmayla baş etmede etkili olmadığı tespit edilmiştir. Örneğin Tanrıyı cezalandırıcı olarak görme, stres faktörünü şeytanın işi olarak nitelendirme, inanç topluluklarını yetersiz olarak değerlendirme etkili olmayan baş etme stratejilerinden bazılarıdır.¹⁷ İlahi olanla ilişkilerinde çatışma yaşayanların travmatik durumlarla baş etmede daha kötü sonuçlar elde ettikleri bir başka araştırma bulgusudur.¹⁸

Harris ve arkadaşları travmatik durumlarla dini başa çıkmada iki farklı strateji belirlemişlerdir. “Manevi Destek” arayışı olarak adlandırdıkları stratejide sakin kalmak, durumu kabullenmek ve dua etmek vardır. Manevi destek arayışı daha yüksek düzeyde travma sonrası büyüme ile ilişkilendirilmiştir. İkinci baş etme stratejisi olan “Dini Gerginlik” ise etkisiz olan dini baş etme stratejisidir ve yüksek düzeyde dini korku, suçluluk ve Tanrı’ya yabancılaşma duyguları vardır. Dini gerginlik travma sonrası stres bozukluğu ile de ilişkilendirilmiştir. Ruh sağlığı ve maneviyat alanındaki bu sonuçlar bireylerin afeti anlamlandırmada ve afetle başa çıkmada farklı yöntemler tercih ettiklerini göstermektedir.¹⁹

Deprem gibi doğal afetlerden sonra ortaya çıkan akut sıkıntılar normal sorunlardır. Yaşanan psikolojik sorunlardan dolayı bireylerin yaşadığı duygusal ve davranışsal tepkiler “delilik” ya da psikopatolojik göstergeler olmayıp bu durumlarda ortaya çıkan olağan değişimlerdir. Yaşanan bu psikolojik sorunların bireyler tarafından normal bir durum olduğunun fark edilmesi de önemlidir. Eğer bu duygusal ve davranışsal tepkiler yemek yeme, uyuma gibi yaşamın rutin işlevlerini bozuyorsa ruh sağlığı müdahalesi gerekebilir fakat başlangıçta TSSB belirtileri gösterenlerin çoğu sonraki haftalarda veya aylarda normale dönecektir.²⁰

Akut duygusal ve psikolojik ihtiyaçları olan bireylere yönelik manevi müdahale bireyin güçlü yönlerini, kişisel gelişimini ve olumlu anlam yaratma çabalarını güçlendirecektir. Çoğu zaman manevi destek almak ruh sağlığı desteği almaktan daha az damgalayıcı olmakta ve bu nedenle de hizmetlere erişim için engelleri aşmada araç işlevi görmektedir.²¹ Örneğin bir manevi müdahale olan dua insanlara travmatik

¹⁷ Kenneth I. Pargament vd., “Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study”, *Journal of health psychology* 9/6 (2004), 713-730.

¹⁸ Kenneth I. Pargament vd., “Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients: A 2-Year Longitudinal Study”, *Archives of internal Medicine* 161/15 (2001), 1881-1885.

¹⁹ J. Irene Harris vd., “Christian religious functioning and trauma outcomes”, *Journal of clinical psychology* 64/1 (2008), 17-29.

²⁰ Hobfoll vd., “Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention”, 287.

²¹ David M. Benedek vd., “First Responders: Mental Health Consequences of Natural and Human-Made Disasters for Public Health and Public Safety Workers”, *Annual Review of Public Health* 28/1 (2007), 55-68.

durumlarla baş çıkmada önemli bir kaynak olduğu gibi damgalayıcı hiçbir niteliği de yoktur.²²

1. Depremın Bireyler Üzerindeki Psikolojik ve Sosyal Etkileri

Deprem, toplum üzerinde yıkıcı psikolojik, sosyolojik, ekonomik etkileri olan bir afettir. Depremın kapsamı, sonrasındaki kayıplar, yıkım ve yerinden edilme gibi nedenlerden dolayı diğer afetlerden farklıdır. Ani ve meydana getirdiği büyük çaptaki yıkımlardan dolayı küresel bir halk sağlığı sorunu teşkil edebilmektedir.²³ Bu afetten sağ kurtulanlarda ağır psikolojik rahatsızlıklar baş göstermektedir. Özellikle en başta TSSB olmak üzere, depresyon, akut stres bozukluğu, anksiyete bozuklukları, keder ve kayıp, madde kötüye kullanımı, fiziksel belirtiler gibi bir dizi psikolojik, fizyolojik, duygusal ve davranışsal bozukluklar depremzedelerin yaşadıkları sorunların önde gelenlerindedir.²⁴ Yine belirsizlik, güvensizlik, öfke insani sorumlulukların arandığı bu tür felaketlerden yaygın olan diğer sorunlardır.²⁵ Depremlerin insan üzerindeki etkilerini araştıran ve giderek sayısı artan bir çok çalışma depremzedelerde yüksek oranda TSSB ve depresif belirtiler olduğunu belgelemektedir.²⁶ Depremlerin insan ve toplum üzerinde bu derece büyük ruhsal ve fiziksel etkilerinin olmasında özellikle depreme yönelik yeterli hazırlıkların olmaması ve kaynak eksikliğinin olması etkilidir.²⁷ Yapılan çalışmalar deprem sonrası psikolojik sorunlar için risk faktörleri arasında kadın cinsiyeti,²⁸ ileri yaş, düşük eğitim düzeyi ve düşük sosyoekonomik statü,²⁹ depreme yüksek bir şekilde maruz kalma, daha önce geçirilmiş psikiyatrik hastalık, deprem sonrasında yakın aile üyelerinin ölümü, ev ve mülkün kaybı gibi faktörler tespit edilmiştir. Deprem sonrası yaşanan, yerinden edilme ve sosyal

²² Harris vd., "The Psychospiritual Impact of Disaster an Overview", 87.

²³ Crystal L. Park, "Meaning Making in the Context of Disasters: Meaning Making in the Context of Disasters", *Journal of Clinical Psychology* 72/12 (2016), 1234-1246.

²⁴ Samoon Ahmad vd., "Earthquake Impact in a Remote South Asian Population: Psychosocial Factors and Posttraumatic Symptoms", *Journal of Traumatic Stress* 23/3 (2010), 408-412; Edna B Foa vd., "Treatment of Posttraumatic Stress Disorder", *Journal of Clinical Psychology* 60/16 (1999), 10-15.

²⁵ Fran H. Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. an Empirical Review of the Empirical Literature, 1981-2001", *Psychiatry* 65/3 (2002), 207-239.

²⁶ Adriana Feder vd., "Coping and Ptsd Symptoms in Pakistani Earthquake Survivors: Purpose in Life, Religious Coping and Social Support", *Journal of Affective Disorders* 147/1-3 (2013), 156-163.

²⁷ M. Başoğlu vd., "A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey", *Journal of Traumatic Stress* 14/3 (Temmuz 2001), 491-509.

²⁸ Yen Kuang Yang vd., "Psychiatric Morbidity and Posttraumatic Symptoms Among Earthquake Victims in Primary Care Clinics", *General Hospital Psychiatry* 25/4 (Temmuz 2003), 253-261.

²⁹ Chris R. Brewin vd., "Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68 (2000), 748-766.

ilişkilerin bozulması, mülk kaybı gibi etmenlerde deprem sonrası psikolojik sorunların yaşanmasında etkilidir.³⁰

Deprem sonrasında ortaya çıkan TSSB vakalarının büyük çoğunluğu bir yıl içinde düzeler. Ancak bazı çalışmalar bu tür vakaların yaklaşık üçte birinin kronik ve aralıksız bir şekilde devam ettiğini göstermiştir.³¹ Bu durum ortaya çıkmasında etkili olan faktörler ise depremden sonra toplumun önemli bir kesiminin sosyal ilişkiler, iş ve diğer aktivitelerinin, günlük rutin işlerinin ve ilişkilerinin kaybolması etkilidir.³²

Depremden sonrası oluşan travmadan mağdur olanlarda travma yaygınlığı ise %10 ile %87 arasında değişmektedir.³³ Travmanın yaygınlığı ile ilgili farklılık yıkımın boyutu, afetin büyüklüğü, kayıpların sayısı, afetin başlangıcı ile verilerin toplanması arasında geçen süre, vaka tespit yöntemlerinden kaynaklanmaktadır.³⁴ Depremin etkisini en derin bir şekilde hissedip, psikolojik örselenmeler yaşayanların ruh sağlığını korumada ve bu psikolojik sorunların yaşanmasını önlemede en etkili faktör ise toplumdaki birlik ruhu, insanların birlikte hareket etmelerini sağlayan ve sosyal sermaye olarak adlandırılan sosyal normlar, sosyal ağlar, sosyal birliktelik ve değerlerdir. Sosyal sermaye afetlerin yas tutanlar üzerindeki etkisini en aza indiren ön önemli değişkenlerden biridir.³⁵

Bir sosyal sermaye olarak din ve maneviyatın travmatik olaylarla başa çıkmada, günlük rutine dönmede ve uyuma sağlamada önemli işlevlerinin olduğuyla ilgili birçok kanıt vardır.³⁶ Maneviyatın depresyon, anksiyete ve TSSB olasılığının azalmasında etkili olduğuyla ilgili kaydedilmiş birçok çalışma vardır.³⁷ Yine çok dindar bireylerin TSSB geliştirme riskinin daha az olduğuyla ilgili bulgular da kaydedilmiştir. Bu sebeple dindarlık ve maneviyatın travma sonrası psikolojik iyileşmede baş etme kaynağı olarak hizmet görebileceği kabul edilmiştir.³⁸

³⁰ M. Başoğlu vd., "A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey", 504.

³¹ R. C. Kessler vd., "Posttraumatic Stress Disorder in the National Comorbidity Survey", *Archives of General Psychiatry* 52/12 (1995), 1048-1060.

³² X. Wang vd., "Longitudinal Study of Earthquake-Related Ptsd in a Randomly Selected Community Sample in North China", *The American Journal of Psychiatry* 157/8 (Ağustos 2000), 1260-1266.

³³ Kessler vd., "Posttraumatic Stress Disorder in the National Comorbidity Survey". 1018

³⁴ Wang vd., "Longitudinal Study of Earthquake-Related Ptsd in a Randomly Selected Community Sample in North China". 1264

³⁵ H. K. Armenian vd., "Loss as a Determinant of Ptsd in a Cohort of Adult Survivors of the 1988 Earthquake in Armenia: Implications for Policy", *Acta Psychiatrica Scandinavica* 102/1 (2000), 58-64; Brewin vd., "Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults", 756.

³⁶ Gene G. Ano - Erin B. Vasconcelles, "Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis", *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (2005), 461-480.

³⁷ Harold G. Koenig, "Religion and Medicine Iv: Religion, Physical Health, and Clinical Implications", *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 31/3 (2001), 321-336.

³⁸ Justin J.F. O'Rourke vd., "Measuring Post-Traumatic Changes in Spirituality/Religiosity", *Mental Health, Religion & Culture* 11/7 (2008), 719-728.

2 . Maneviyatın Psikolojik İyi Oluş Üzerindeki Etkileri

Pek çok çalışma insanların yaşadığı travmatik olaylarla baş etmede manevi inançlarının etkili olduğunu ortaya koymuştur. Maneviyat sadece psikolojik durumlarla değil çok ağır hastalık durumlarında da bir başa çıkma kaynağıdır. Travmatik durumlardan sonra ortaya çıkan psikolojik problemlerin yoğunluğunu ve bunların devam etme süresini belirleyen, bireylerin dayanıklılık ve kırılabilirlik seviyesindeki farklılıklardır. Bazı bireylerin kişilik özellikleri aşırı strese maruz kalma durumunda koruyucu işlevlere sahip olabilmektedir.³⁹

Örneğin Antonovsk'in geliştirdiği salutojenik teoriye göre travmatik durumlarda patolojik duruma odaklanmaktansa insanların sağlık yaratma kaynaklarına ve kapasitelerine odaklanmak daha önemlidir. Bu teorideki kilit unsurlar öncelikli olarak problemi çözmeye yönelmek ikinci olarak da mevcut kaynakları kullanma kapasitesidir. Antonovsky, durumun bütünü kavrama yeteneği ve mevcut kaynakları kullanma kapasitesini "Tutarlılık Duygusu" olarak tanımlamıştır. Bu kapasite, insanların mevcut durumu değerlendirme, sağlığı geliştirmek için anlam bulma ve bunu yapma becerisine sahip olma ile ilgilidir. Antonovsky bunu anlaşılabilirlik, anlamlılık ve yönetilebilirlik kombinasyonu şeklinde adlandırmıştır.⁴⁰

Antonovsky, Nazi toplama kaplarından sağ kurtulan ve sağlıklarını koruyup iyi bir yaşam sürdürenler üzerine yaptığı gözlemlerinde, bu kişilerin tüm yaşanan acılara rağmen "tutarlılık duygusu" geliştirdiklerini tespit etmiştir. Tutarlılık duygusu kişinin yaşama bakışını ve sıkıntılı zorlu süreçlere tepki verme kapasitesini yansıtır. Yaşamı; yapılandırılmış, yönetilebilir, anlamlı ve tutarlı olarak görmeyi ifade eden evrensel bir yönelimdir. İnsanların kendi mevcut kaynaklarını tanımalarına, kullanmalarına ve faydalanmalarına neden olan kişisel düşünme ve hareket etme tarzıdır.⁴¹

"Tutarlılık duygusu" üç bileşenden oluşmaktadır. Birinci bileşen anlaşılabilirliktir. Buna göre anlaşılabilirlik iç ve dış çevreden gelen uyarıcıları ne ölçüde düzenli, tutarlı, yapılandırılmış ve açık bilgiler olarak bilişsel anlamda algıladığımızı ifade etmektedir. Bu alanda yüksek becerilere sahip olan bireyler gelecekte karşısına çıkabilecekleri öngörebilir ve olabileceklere açık olur. Bu tutarlılık duygusunun bilişsel bileşenidir. İkinci bileşen ise yönetilebilirlik bileşenidir. Buna göre yönetilebilirlik kişinin kendisine doğru yoğun bir şekilde gelen uyaranların yarattığı talepleri karşılamak için yeterli kaynakların elinde olduğunu, onları ne ölçüde algıladığıyla ilgili bir bileşendir ve araçsal/davranışsal bir bileşendir. Üçüncü

³⁹ George A. Bonanno, "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?", *The American Psychologist* 59/1 (Ocak 2004), 20-28.

⁴⁰ Bengt Lindstrom - Monica Eriksson, "Salutogenesis", *Journal of Epidemiology & Community Health* 59/6 (2005), 440-442.

⁴¹ Aaron Antonovsky, *Health, Stress and Coping* (San Francisco: Jossey-Bass Inc Pub, 1976), 10.

bileşen ise anlamlılık bileşenidir. Anlamlılık kişinin yaşamın duygusal olarak anlamlı olduğunu, bağlılık ve katılıma değer olduğunu ve karşılaşılan sorunların yük değil mücadele olarak ne ölçüde hissedildiğini ifade eden motivasyonel bir bileşendir.⁴²

Tutarlılık duygusu bileşenleri insanların sıkıntılı ve stresli durumlar yaşamalarına karşın nasıl iyi kalabildikleri ile ilgili bazı ipuçları sağlamaya çalışmaktadır. 30 yıl gibi çok fazla bir geçmişi olmamasına rağmen 500'den fazla çalışmada incelenmiştir. Yapılan çalışmalar "tutarlılık duygusu" nun ruh sağlığıyla güçlü bir şekilde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Geliştirilen tutarlılık duygusu ölçeğinde yüksek puan alanların zor ve sıkıntılı durumlarda daha dayanıklı oldukları tespit edilmiştir. Bireylerin dayanıklılık göstermelerinde belirleyici unsur ise bireyin yaşadıklarını algılama ve bilişsel olarak işleme şeklidir. Yaşananları anlamlandırmaya yönelik yorumlayıcı başa çıkma kalıpları geliştiren ve mevcut durumunu olumlu yönde değiştirmeye çalışanlar, travmaları çok daha kolay atatabileceklerdir. Fakat yaşanan travmatik durumu kendine acıma, kendini mağdur etme ve değersizleştirme gibi düşünce kalıpları ile yorumlama olumsuz duyguları yoğunlaştırabilir ve psikolojik acıyı daha da şiddetlendirebilecektir.⁴³

Tüm bunlardan hareketle travmatik durumlarda iyileşmede önemli nokta, bireylerin ellerindeki kaynakları tanımalarını ve bunlardan faydalanmalarını sağlayacak özelliklerin güçlendirilmesidir. Maneviyat ve dindarlık da bireyin algısını yeniden şekillendirmede ve davranış oluşturmada önemli kaynaklardan biridir. Yaşananları olumlu açıdan yorumlama, umutlu olma, sabırlı olma ve sakin olma gibi dirençli tutumlarla uyumlu iyi örnekler bireylerin travmatik durumlarla baş etmesinde önemli manevi kaynaklardır.⁴⁴

Umutsuzluk travma geçirmiş bireylerin duygusal durumlarını ifade etmek için çok sık kullanılan bir kavramdır. Yapılan araştırmalar insanların umudunun olmasının ve umutsuzluk ve çaresizlik durumlarının azalmasının daha iyi sağlık ve uzun ömür için kritik derecede önemli olabileceğini göstermektedir. Örneğin kronik kalp hastalığı ve iyimserlik üzerine yapılan çalışmalarda daha iyimser açıklamaların veya olumlu düşünmenin yaşlı erkeklerde kronik kalp hastalığı riskini azalttığını, umutsuz olmanın ve kötümser açıklamaların ise ölümle ciddi ölçüde ilişkili olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁵

Dini ve manevi inançlar ve pratikler hemen hemen tüm kültürlerin önemli bileşenlerinden biridir. İnsanların çoğu travmatik durumlarda hayatlarında yeni bir

⁴² Lindstrom - Eriksson, "Salutogenesis", 441.

⁴³ Julio Fernando Peres vd., "Psychological Dynamics Affecting Traumatic Memories: Implications in Psychotherapy", *Psychology and psychotherapy: theory, research and practice* 78/4 (2005), 431-447.

⁴⁴ Julio Fernando Peres vd., "Spirituality and Resilience in Trauma Victims", *Journal of Religion and Health* 46/3 (2007), 343-350.

⁴⁵ L. D. Kubzansky vd., "Is the Glass Half Empty or Half Full? A Prospective Study of Optimism and Coronary Heart Disease in the Normative Aging Study", *Psychosomatic Medicine* 63/6 (2001), 910-916.

anlam ve amaç duygusu arar. Din ve maneviyat insanlara yaşam, anlam ve aşkın olanla ilişkiler hakkındaki sorulara yönelik önemli çerçeveler sunmaktadır. Bu dini, manevi çerçeveler ve uygulamalar insanların travmatik olayları nasıl yorumlamaları ve bunlarla nasıl başa çıkmaları gerektiği hususunda önemli bir etkiye sahiptir. Pek çok çalışma dini pratikler ile ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi araştırmış ve çoğu durumda daha yüksek düzeyde dini katılımın daha çok iyilik hali ve ruh sağlığı ile ilişkili olduğu sonucunu doğrulamıştır.⁴⁶

Dini başa çıkma ile strese karşı psikolojik uyum arasındaki ilişkinin araştırıldığı ve toplam 13.512 kişiyi kapsayan 49 çalışmanın meta analizi sonucunda olumlu dini başa çıkma ile psikolojik uyum arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Olumsuz dini başa çıkma ile olumsuz psikolojik uyum arasında ise pozitif bir ilişki bulunmuştur.⁴⁷ Maneviyat, travma sonrası stres bozukluğunun tedavisinde genellikle merkezi bir rol oynamaktadır. Din, maneviyat ve travma sonrası gelişim üzerine yapılan ilişkisel 11 deneysel çalışmada şu sonuçlar tespit edilmiştir. İlk olarak din ve maneviyat genellikle travma sonrası dönemde başa çıkmada faydalı olmuştur. İkinci olarak travmatik deneyimler dindarlık ve maneviyatın derinleşmesine sebep olabilir ve üçüncü olarak olumlu dini başa çıkma tarzı, dini katılım, içsel dindarlık travma sonrası gelişim ile ilişkili bulunmuştur.⁴⁸

Pargament, din ve maneviyatın insanı, gücünün ve kontrolünün sınırlarıyla karşılaştığı, savunmasız ve sonluluğuyla yüz yüze geldiği durumlarda benzersiz bir şekilde donattığını söylemektedir.⁴⁹ Din ve maneviyat bireylerdeki kontrol kaybı ve çaresizliği azaltabilir, insanın acısını azaltacak bilişsel bir çerçeve sağlayabilir ve travma durumlarında kişinin yaşam amacını ve anlamını güçlendirebilir. Maneviyat hem umut ve motivasyonu sağlar hem de yaşanan acılara amaç ve anlam kazandıracak dünya görüşü sağlar.⁵⁰ Travmatik durumlarda dini başa çıkma yöntemleri birçok bilişsel yöntem içermektedir. Olumlu dini başa çıkma yöntemleri arasında yaşananları hayra yorumlama ve “her işte bir hayır vardır” anlayışıyla değerlendirme, yaşananlardan bir ders çıkarma ve öğrenme fırsatı olarak görme, elinden geleni yapıp sonrası için tevekkül içinde olma, manevi destek için Allah’a yönelip, O’nun sevgisi ve ilgisiyle teselli ve güven arama, dini ve manevi bir yaşam için dua etme sıralanabilir.⁵¹ Manevi inanç sistemi yaşanan travmatik durumları yorumlamaya yardımcı olarak, onlara anlam ve tutarlılık kazandırarak yaşananların psikolojik entegrasyonuna katkıda bulunabilmektedir. Yine manevi ve dini inançların

⁴⁶ Alexander Moreira-Almeida vd., “Religiousness and Mental Health: A Review”, *Brazilian Journal of Psychiatry* 28 (2006), 242-250.

⁴⁷ Julio Fernando Peres vd., “Spirituality and Resilience in Trauma Victims”, 349.

⁴⁸ Annick Shaw vd., “Religion, Spirituality, and Posttraumatic Growth: A Systematic Review”, *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11.

⁴⁹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York London: The Guilford Press, 2001), 248.

⁵⁰ Julio Fernando Peres vd., “Spirituality and Resilience in Trauma Victims”, 346.

⁵¹ Kenneth I. Pargament vd., “Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study”, 718.

başa çıkma davranışları üzerindeki etkileri dikkate alındığında psikolojik dayanıklılığı teşvik etmede ve travmaya uyum sağlamada da maneviyatın önemli işlevleri vardır. Din ve maneviyatın olumsuz duyguların azaltılmasında, olumlu duyguların artmasında ve duygusal dayanıklılığın gelişmesinde önemli faktörlerden biri olduğu da tespit edilmiştir. Dini hizmetlere daha sık katılımın heyecan, gurur ve zevk gibi olumlu duyguların gelişiminde önemli ölçüde katkıları bulunduğu tespit edilmiştir.⁵²

3. Manevi Müdahale Teknikleri

Manevi müdahale örseleyici durumları anlamlandırma sürecinde bireyin iç dünyasını geliştiren, zenginleştiren, manevi değerlerin desteğiyle duygu, düşünce ve davranış bütünlüğü oluşturma sürecidir.⁵³ Depremden sonra sıkıntılarla baş etmede manevi hizmetler afetzedelerin ilk tercih ettiği hizmetler arasındadır. Birçok araştırma dini başa çıkma yöntemlerinin stres zamanlarında bireylerin en çok kullandığı yöntemler arasında olduğunu ortaya koymuştur. Caravan ORC araştırma şirketinin 2001 yılında ABD’de yaptığı araştırmada afetzedelerin %59’u manevi destek, %45’i psikiyatrik destek %40 ise terapi desteği almak istediklerini belirtmiştir. Manevi destek alan bireylerin içsel anlamda daha huzurlu oldukları, aileleriyle, toplumla daha kısa sürede bütünleştikleri görülmüştür.⁵⁴

Depremden sonra iyileşme üzerine yapılan araştırmalar, olayların meydana gelmesinin nedenleriyle ilgili atıflara odaklanıldığını göstermektedir. Kasıtlı bir şekilde insan eliyle oluşturulan afetlerden sonra felaket durumunun anlamlandırılması zordur. Bu tür afetlerde TSSB görülme sıklığı daha yüksektir. Deprem gibi doğal afetlerde olayın neden meydana geldiği ile ilgili anlamlandırmada ilk etapta bir boşluk oluşur sonrada “Tanrı’nın işi” olarak kabul edilir.⁵⁵

Depremi neden meydana geldiğini anlama ile ilgili eksiklikler beraberinde manevi atıfları ve sonrada manevi başa çıkma yollarını doğurmaktadır. Doğal afetler üzerine yapılan çalışmalar manevi atıfların sık kullanıldığını göstermiştir. Örneğin Amerika’daki Katrina Kasırgası ve 2010’da Şili’deki deprem üzerine yapılan araştırmalarda afetlerin Tanrı’nın bir işi olarak açıklanması en yaygın açıklama olmuştur. Yine bu araştırmada felaketzedelerin karşılaştıkları zorlukların şiddetinin artması oranında olayları Tanrı’nın bir eylemi olarak açıklanma olasılığını arttırmıştır.

⁵² Julio Fernando Peres vd., “Spirituality and Resilience in Trauma Victims”,348.

⁵³ Naci Kula, “İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006), 74.

⁵⁴ Kevin Massey, *Light Our Way: A Guide for Spiritual Care in Times of Disaster for Disaster Response Volunteers, First Responders, and Disaster Planners* (New York: National Voluntary Organizations Active in Disaster, 2006), 3.

⁵⁵ Ted Steinberg, *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 195.

Bu sonuçlar dindarlıkla ilişkili olan eğitim düzeyi, ırk vb. faktörler kontrol edildikten sonra bile geçerliliğini korumuştur.⁵⁶

Depremi nedenlerini açıklamada manevi atıflar kullanma kısa sürede iyileşmeyi sağlamıştır. 2004 yılındaki Endonezya'daki tsunamiden sağ kalanlarla 3 yıl sonra yapılan araştırmada tsunaminin kader ile açıklanması daha az depresif ve TSSB belirtilerini ortaya koymuştur.⁵⁷ Katrina ve Rita felaketlerinden sonra üniversite öğrencileri üzerinde yapılan çalışmada felaketi Tanrı'nın planına bağlayanların, daha düşük seviyede depresyon ve TSSB'ye sahip oldukları görülmüştür. Van depremine yakın bölgelerde kadınlar üzerine yapılan çalışmada anket çalışmasına katılan kadınların neredeyse yarısı depremi Tanrı'nın iradesi ve yönlendirmesi olarak açıklamıştır. Kadınların %41'i depremi doğal olay olarak değerlendirmiş, %9'u da insanların ihmalleri ile açıklamıştır. Depremi Tanrı'nın iradesiyle açıklayanlar ve doğal olay ile açıklayanların, insanların ihmali şeklinde açıklayanlardan daha düşük düzeyde depresif, somatizasyon ve paranoid semptomlar göstermiştir.⁵⁸

Deprem ilgili yapılan dini anlamlandırmaların ve atıfların tümü iyi sonuçlar doğurmayabilir. Yapılan atıfların özelliği psikolojik iyileşme üzerinde olumlu veya olumsuz şekilde etkili olabilmektedir. Örneğin Pakistan depremzedeleri ile yapılan araştırma felaketlerin kişinin günahları veya maneviyat eksikliği ile ilişkilendirilip, Tanrı'nın günahların karşılığı olarak cezalandırması şeklinde yapılan atıfların daha yüksek stres seviyesi ve olumsuz duygularla ilişkili bulunmuştur. Yine Amerika'da yapılan çalışmada sel felaketinden sonra sağ kurtulanlarla yapılan çalışmada, selin Tanrı'nın sevgisine ve ödülüne yönelik bir atıf daha iyi psikolojik uyum ile ilişkili olduğu, Tanrı'nın öfkesine ve cezalandırılmasına yapılan atıf ise daha fazla sıkıntı ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁹

Bu durum deprem olaylarına yönelik yapılacak atıf ve değerlendirmelerin iyi oluş üzerinde etkisini ispatlamaktadır. Yapılacak olumlu değerlendirmeler hayatta kalanların dünyayı öngörülebilir ve anlaşılabilir, Tanrı'yı da sevgi dolu olarak görmeyi desteklerken, olumsuz değerlendirmeler depremzedelerin kendilerini savunmasız ve kontrol duygusundan yoksun görmelerine neden olmaktadır.⁶⁰

⁵⁶ Nicole Stephens vd., "Who Explains Hurricane Katrina and the Chilean Earthquake as an Act of God? The Experience of Extreme Hardship Predicts Religious Meaning-Making", *Journal of Cross-Cultural Psychology* 44 (01 Mayıs 2013), 606-619.

⁵⁷ Alyssa J. Banford vd., "Physical Health Problem Intrusion Linking Religious Attributions to Marital Satisfaction in Survivors of the 2004 Tsunami", *Journal of Geography & Natural Disasters* 04/01 (2014), 1-8.

⁵⁸ Ufuk Sezgin - Raija-Leena Punamäki, "Earthquake Trauma and Causal Explanation Associating with PTSD and Other Psychiatric Disorders among South East Anatolian Women", *Journal of Affective Disorders* 141/2 (2012), 432-440.

⁵⁹ Smith vd., "Noah Revisited", 175.

⁶⁰ Park, "Meaning Making in the Context of Disasters", 1238

Depremzedeler genellikle yaşadıkları sorunları anlamlandırma yoluyla çözmeye çalışmaktadırlar.⁶¹ Özellikle derin hasar ve kayıpların oluşturduğu sorunlarla baş edebilmek için en iyi ve hatta tek seçenek anlamlandırmadır. Yapılan çalışmalar özellikle deprem gibi doğal afetlerde dini atıfların daha çok kullanıldığını gerçeğinden sonra yapılacak anlamlandırmaların dini ve manevi anlamlandırmalar ve teknikler şeklinde yapılması iyileşme üzerinde daha etkili olacağını göstermektedir.⁶² Olumlu dini başa çıkma daha iyi bir psikolojik etkiye sahip olurken olumsuz dini başa çıkma daha fazla stres ve sıkıntı doğurmuştur.⁶³

Bu sonuçlardan hareketle afetlerde dini başa çıkma tarzlarının kullanılmasının yararlı olduğunu göstermektedir. Örneğin 2004 Asya tsunamisinden 2 yıl sonra afetzedelerle yapılan çalışmada dini pratiklerin başa çıkmak için kullanılması kaygı ve TSSB tanısı ile güçlü bir şekilde pozitif ilişki bulunmuştur.⁶⁴ 2005 Pakistan depreminden sonraki depremzedelerde de olumlu dini başa çıkma ile TSSB arasında herhangi bir ilişki bulunmamıştır.⁶⁵ Afetzedelere yönelik müdahale hizmetlerinde dini ve manevi başetme yöntemlerinin kullanılması olumlu sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Başlıcalarını aşağıda sıralayacağımız müdahale tekniklerinin göz ardı edilmesi önemli bir eksikliktir.

3.1. Öğrenme Merkezli Değerlendirme

Depremde yaşananlar bireyin zihninde derin bir etki bırakmaktadır. Yaşananları düşünmek ve hatırlamak duygusal anlamda bireyi yaralamaktadır. Depremle ilgili geliştirilen bu duygu ve düşünceler birey üzerindeki etkisi uzun süre devam ediyorsa bu durumu aşmada bireyin sahip olduğu tutum önemlidir. Olaylarla ilgili yaptığımız seçimler olayların bunlara bağlı olarak gelişmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle olayla ilgili düşünsel ve duygusal seçimlerimiz önemlidir.⁶⁶ Burada sunulacak manevi destek olay ve olayın etkilerine odaklanmaktan çok bu olaydan çıkarılacak derslere odaklanmayı gerektirmektedir. Yaşanan her olayın bireyin hayatına değer katma, yaşamı zenginleştirme, tecrübe sağlama, insani özellikleri ve maneviyatı geliştirme özelliklerinin olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla duygusal ve düşünsel enerjiyi; olayı kabullenmeye, ortaya çıkan sorunları çözmeye ve buradan neler öğrenileceğine yoğunlaştırmak gerekmektedir. Bunlar benim başıma niye geldi? yerine bu yaşananlar bana neyi öğretti? sorusu sorulmalıdır.

⁶¹ Michael Hollifield vd., "Symptoms and Coping in Sri Lanka 20-21 Months After the 2004 Tsunami", *The British Journal of Psychiatry: The Journal of Mental Science* 192/1 (2008), 39-44.

⁶² Crystal L. Park, "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events", *Psychological Bulletin* 136 (2010), 257-301.

⁶³ Kenneth Pargament vd., "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping", *Religions* 2/1 (2011), 51-76.

⁶⁴ Hollifield vd., "Symptoms and Coping in Sri Lanka 20-21 Months After the 2004 Tsunami", 41.

⁶⁵ Ahmad vd., "Earthquake Impact in a Remote South Asian Population", 13.

⁶⁶ Shad Helmstetter, *Bizi Biz Yapan Seçimlerimiz*, çev. H. Betül Çelik (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2014), 22.

Yaşananlardan sonra böyle bir seçim yapmak bireyin yaşayacağı olumsuz duyguları, belirsizlikleri ve güvensizlikleri aşmasını daha kolay kılacaktır.⁶⁷ Öğrenme merkezli değerlendirmenin bireye kazandıracığı ilk öğrenme, farkındalık düzeyini arttırmasıdır. Dolayısıyla olayla ilgili yargılama, acele karar verme, sorunlardan kaçma yerine farkındalık geliştirecektir.

3.2. Umud Duygusunu Güçlendirme

Afetlerden sonra insanlar genellikle yaşananların arkasında Tanrı'nın niyetinin ne olduğu hakkında sorular sormaya başlarlar. Bazen bu sorular Tanrı'nın yardımsever ve her şeye gücü yeten olması nedeniyle nasıl böyle bir acıya izin verdiği şeklinde sorgulamalara neden olabilmektedir. Özellikle afetleri ilahi bir ceza veya öfkenin göstergesi olarak değerlendirmek, işlenen günahların karşılığı olarak yorumlamak, Tanrı'nın inananları terk ettiğinin işareti olarak algılamak ve inançtan tamamen vazgeçmek daha kötü bir ruh sağlığıyla ilişkilendirilmiştir.⁶⁸

Deprem gibi kitlesel travmaların yaşandığı durumlarda insanların umutlarını korumaları merkezi öneme sahiptir. Çünkü kitlesel travmalar paramparça bir dünya görüşüne, kısıtlanmış bir geleceğe ve felaketeleştirmelere neden olmaktadır. Bunların hepsi de bireylerde umutsuzluk, yararsızlık ve her şeyin kaybedildiği duygusunu ortaya çıkarır. Depremden sonra yaşanan kitlesel travmalara yönelik yeterli başa çıkma repertuarlarının olmaması ilk olarak insanların umutlarını kaybetmesiyle sonuçlanır.⁶⁹

Umut aslında dünyadaki birçok insan için dini bir çağrışıma sahiptir. Umut her ne kadar içsel olarak deneyimlense de insanların içinde buldukları koşulların bir sonucudur. Umut Tanrıya olan inancın korunmasıdır. Umudun temeli olacak manevi açıklamalar şu şekildedir. Yaşanan felaket ve sıkıntılar manevi gücü göstermek ve geliştirmek için fırsat olarak değerlendirilebilir. İlahi olanla daha yakın bir ilişki için bir fırsat olabilir.⁷⁰

Deprem insan üzerindeki ilk etkileri çaresizlik, depresyon ve hayattan kopmadır. Bu duygular bireyin yaşamını altüst eden duygulardır. Bu duyguların yaşandığı süreçte moral ve manevi destek çerçevesinde bireye umut duygusunu kazandırmak önemlidir. Çünkü umut deprem gibi felaket dönemlerinde hem bireysel ve toplumsal dayanma gücünü sağlar hem de iyimser olmaktan kaynaklanan sığınma duygusunu geliştirir. Umut aşılama manevi inanç ve değerler yaşanan acılara ve kayıplara dayanma gücü kazandırır. Allah ve ahiret inancı kayıpların kabullenilmesini

⁶⁷ Naci Kula, "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi", 82.

⁶⁸ Kenneth I. Pargament vd., "Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs Among People in Crisis 1", *Journal of clinical psychology* 59/12 (2003), 1335-1348.

⁶⁹ Hobfoll vd., "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention", 298.

⁷⁰ Dov Shmotkin vd., "Tracing Long-Term Effects of Early Trauma: A Broad-Scope View of Holocaust Survivors in Late Life.", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 71/2 (2003), 223-234.

kolaylaştırmakta ve acı çekenlere iyimserlik ve umut gibi pozitif duygular aşılacaktır. Yine dua ve ibadetler yaşanan acı olaylara karşı direnç kaynağı olabilmektedir.⁷¹

Yaşanan felakette umut duygusu aşılama da etkili olacak bir diğer perspektif manevi açıdan yaşananların hayırlı olabileceğine yönelik yaklaşımlardır. Kur'an-ı Kerim'de "Sizin hayır zannettiğiniz şeyler de şer, şer zannettiğiniz şeylerde de hayır olabilir"⁷² ayeti yaşananlar karşısında sabırlı olup hayırlı yönlerin olabileceğine işaret etmektedir.⁷³

3.3. Güven ve Sosyal Destek Sağlama

Afetlerden sonra tüm yaş aralıklarındaki nüfusun büyük çoğunluğu olumsuz tepkiler gösterebilir. Afetten etkilenen kişilerin TSSB, depresyon, anksiyete gibi birçok ruh sağlığı sorunları yüksek yaygınlık göstermektedir.⁷⁴ Travma sonrasında yaşanan bu olumsuz tepkiler farklı kültürlerde yapılan araştırmalarda da ortaya konmuştur. Tehlike koşulları devam ettiği sürece bu olumsuz davranışlarda devam etmektedir.⁷⁵ Fakat güvenlik sağlandığı ölçüde, afetzedelerin gösterdiği olumsuz tepkiler zaman içinde kademeli olarak azalma göstermektedir.⁷⁶ Hatta tehlikenin devam etmesi durumunda bile güvenlik hissini koruyabilen veya yeniden tesis edebilenlerin, TSSB tepkileri geliştirme riskleri büyük ölçüde düştüğü görülmüştür.⁷⁷ Yapılan birçok araştırma afetlerden sonra devam eden korku ve kaygıya eşlik eden biyolojik tepkileri azaltmak için gerek insanlarda gerekse de hayvanlarda güvenlik hissini teşvik etmenin gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Güvenliğin teşvik edilmesi travma sonrası stres tepkilerinin biyolojik yönlerini azalttığı bulgulanmıştır.⁷⁸

Afet sonrasında gösterilen fizyolojik tepkilerle beraber bireyin sağlıklı bir ruh haline kavuşmasını engelleyen bilişsel süreçlerde ortaya çıkar ve tehdidin devam etmesiyle bilişsel süreçler daha da şiddetlenir. Travmadan sonra bireylerin iyileşmesi

⁷¹ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000), 142.

⁷² *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Muhammed Esed vd. (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), Bakara 2/216.

⁷³ Jeff Levin, *God, Faith, and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection* (New York, NY: Wiley, 2002), 137.

⁷⁴ Victor F. Balaban vd., "Screening and Assessment for Children's Psychosocial Needs Following War and Terrorism", *NATO Security Through Science Series E Human AND Societal Dynamics* 4 (2005), 121.

⁷⁵ J. T. de Jong vd., "Lifetime Events and Posttraumatic Stress Disorder in 4 Postconflict Settings", *JAMA* 286/5 (2001), 555-562.

⁷⁶ Roxane Cohen Silver vd., "Nationwide Longitudinal Study of Psychological Responses to September 11", *Jama* 288/10 (2002), 1235-1244.

⁷⁷ Thomas A. Grieger vd., "Posttraumatic Stress Disorder, Alcohol Use, and Perceived Safety After the Terrorist Attack on the Pentagon", *Psychiatric Services* 54/10 (2003), 1380-1382.

⁷⁸ Richard A. Bryant, "Cognitive Behavior Therapy: Implications from Advances in Neuroscience", *PTSD: Brain Mechanisms and Clinical Implications*, ed. Nobumasa Kato vd. (Tokyo: Springer Japan, 2006), 255-269.

dünyanın tehlikeliliği hakkında dengeli bir görüşün sürdürülmesiyle ilişkilidir. Eğer dünyanın tehlikeli bir yer olduğu inancı var ise TSSB'nin ortaya çıkması için birincil işlevsiz bir biliş sahibi olduğu söylenebilir.⁷⁹ Travmatik anılar genelde acı verici duygular ile kodlanmasından dolayı bu anılar çeşitli hatırlatıcılar tarafından kolayca ve istemsiz bir şekilde tetiklenmektedir. Bu durumda güvenlik yeniden sağlanmış olsa bile hatırlatıcılar olayın şimdi yaşanmış gibi hissedilmesine neden olabilmektedir. Bu durum şunu ortaya koymaktadır ki bireylerin gelecekteki tehditleri gerçekçi bir şekilde değerlendirebilmesi için travma sonrası düzeltici bilgiye ihtiyaçları vardır. Bu nedenle gerçek güvenlik yeniden tesis edilmediği takdirde olumsuz duyguları ve tepkileri çağrıştıracak hatırlatıcılar her yerde hazır ve nazır olacak ve psikolojik güvenlik duygusuna geri dönüşü engelleyecektir.⁸⁰

Travmatik durumlarla mücadelede güvenlik kadar önemli olan bir diğer unsurda sosyal destek ve sevilen kişilerle ve gruplarla sürekli birlikte olmaktır. Bu durumun merkezi önemine işaret eden pek çok araştırma yapılmıştır.⁸¹ Sosyal destek, afet müdahalesinde gerekli olan bilgi fırsatlarını arttırdığı gibi pratik sorun çözme, duygusal anlayış ve kabul, travmatik deneyimleri paylaşma, tepkilerin ve deneyimlerin normalleştirilmesi ve başa çıkma konusunda karşılıklı tavsiyeler gibi bir çok fırsat sunmaktadır.⁸² ABD, Meksika, Filistin, Bosna ve Türkiye'de yapılan çalışmalar sosyal desteğin travmatik durumlardan sonra daha iyi duygusal iyilik hali ve iyileşme ile ilişkili olduğu sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁸³ Sosyal desteğin sağladığı bu önemli salutojenik rol travmatik olaydan aylar ve yıllar sonrada devam etmektedir. Alanda çalışan uzmanlar tarafından ileri sürülen bu görüş, travmatik olaydan sonra mümkün olan en kısa zamanda afetzedelerle bağlantılar kurmanın ve insanlara bu bağlantıları sürdürmelerinde yardımcı olmanın iyileşme için kritik önemini vurgulamaktadır.⁸⁴

Deprem sonrası yaşanan olumsuz duygularla birlikte yaşanan belirsizlikler bireylerin kendilerine olan güvenlerini de sarsmaktadır. Güven duygusunu kazanmada etkili olacak sosyal etkinliklere katılmak, dini sosyalleşmeyi sağlayacak şekilde birtakım görev ve sorumluluklar almak manevi destek çerçevesinde etkili olacaktır. Çünkü birey yaşadıklarının ve sorunlarının altında kendisini ezilmiş, çaresiz hissedecektir. Bu duygularla baş etmede, sorunlarını çözebilmesi için kendini güçlü

⁷⁹ E. B. Foa, "Psychological Processes Related to Recovery from a Trauma and an Effective Treatment for Ptsd", *Annals of the New York Academy of Sciences* 821 (1997), 410-424.

⁸⁰ Anke Ehlers - David M. Clark, "A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder", *Behaviour research and therapy* 38/4 (2000), 319-345.

⁸¹ Norris vd., "60,000 Disaster Victims Speak", 241.

⁸² Charles C. Benight, "Collective Efficacy Following a Series of Natural Disasters", *Anxiety, Stress & Coping* 17/4 (2004), 401-420.

⁸³ Hobfoll vd., "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention".

⁸⁴ Brett T. Litz - Matt J. Gray, "Early Intervention for Mass Violence: What Is the Evidence? What Should Be Done?", *Cognitive and Behavioral Practice* 9/4 (01 Eylül 2002), 266-272; Arieh Y. Shalev vd., "Posttraumatic Stress Disorder as a Result of Mass Trauma", *The Journal of Clinical Psychiatry* 65 Suppl 1 (2004), 4-10.

hissedecek şekilde sosyal desteğe ihtiyaç duymaktadır. Bu çerçevede verilecek görev ve sorumluluklar toplumsal uyumu sağlayacak ve bireyin kendine olan güvenini kazandıracaktır. Toplumsal görev ve sorumluluklar, yaşanan olayların olumsuz etkilerini azaltacağı gibi toplumsal uyumu da arttıracaktır. Bu çerçevede maneviyat; yaşama gücü sağlayan umut, iyimserlik, fedakârlık, sorumluluk, üretkenlik gibi insani psikososyal unsurları destekleyecek davranışlara yönetmektedir.⁸⁵

Ruh sağlığı uzmanları ile manevi destek sağlayıcılar hem resmi grup danışmanlığı hem de sosyal destek için etkili bir zemin oluşturan grup etkinlikleri yoluyla da manevi destek için fırsatlar oluşturabilirler. Afetin manevi anlamları hakkında endişelerin dinlenmesi ve manevi anlamlandırmaların yapılması, olumsuz dini başa çıkma ve dini gerginliği ele almak için gerekli manevi desteklerin yapılması sunulacak manevi müdahalelerdir. Yine ibadet için alternatif mekanlar bulmak, din adamları, ibadet hizmetleri, halka açık anma törenleri ve dualarla Allah ile sağlam bir ilişki oluşturmak ve bunu sürdürerek afetin psikolojik etkileri atlatılabilir.⁸⁶

3.4. Sabretme

Sabır bireyin yaşananları anlama çabasına dikkat kesilmesi ve doğru bir şekilde olayı anlayıp harekete geçmesi gereken bir tutumdur.⁸⁷ Sabırlı olmak örseleyici durumlar karşısında soğukkanlılığı, pes etmemeyi, tahammül göstermeyi gerektirmektedir.⁸⁸

Sabır yaşanan olumsuzluklara karşı koymamayı, baskıya boyun eğmeyi, yoksunluğu kabul etmeyi değil zorluklara ve olumsuzluklara karşı dayanıklı olmayı, direnmeyi, metaneti ve cesareti tavsiye etmektedir. Bu anlamda sabrın yanlış anlamlandırılmasına karşı doğru sabır anlayışının yerleştirilmesini sağlamak gerekir. Bu bakış açısıyla birey yaşadığı felaket ve acıları anlama çabasında belirsizlik, çaresizlik ve güvensizlik gibi uyuşturucu duygulardan kurtulur. Sabırla birey dayanma, direnme ve yaşanan sorunlardan kurtulma gücünü hissetme ve yaşananları anlamlandırma açısından Allah'ın yardımlarının olacağına inanacaktır. Sabırlı olmakla kişi yaşananlardan sonra ortaya çıkan belirsizlik, güvensizlik, korku, çaresizlik vb. duyguları aşacak ve olayı daha sağlıklı bir şekilde anlayacak ve sahip olduğu inançla olayların zorluklarını aşılacağını fark edecektir.⁸⁹

⁸⁵ Naci Kula, "İstenmedik Ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral Ve Manevî Desteğin Önemi", (2006).

⁸⁶ Harris vd., "The Psychospiritual Impact of Disaster an Overview", 92.

⁸⁷ E.Ross Kübler vd., *Yaşam Dersleri* (İzmir: Ega Meta Yayınları, 2000), 204.

⁸⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 149.

⁸⁹ Kula, "İstenmedik Ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral Ve Manevî Desteğin Önemi", 88.

3.5. İmtihan Olarak Değerlendirme

Normal şartlar içinde birey yaşamının anlamlı olup olmadığı ile ilgili bir sorgulama içine girmez. Ancak bireyin rutinini bozan ve değiştiren yıkıcı etkisi çok olan felaketler karşısında anlam sorunuyla yüz yüze gelir. Deprem, bireyin günlük rutinini bozup bireylerde anlamsızlık duygusunun gelişmesine neden olur. Bireyin bütün yaptıklarının ve kazandıklarının boşa gittiği hissini oluşturup her şeyin birey için anlamsız olduğu inancını doğurabilir.⁹⁰ Frankl'ın varoluşsal engellenme olarak isimlendirdiği bu durumun, bireyin sorunları üzerinde yoğunlaşmasını sağlayan ve yeniden yapılanmayı destekleyen uyarıcı işlevi de vardır. Yaşamın yanlış anlamlandırılarak sadece maddi amaçlara bağlanması durumunda yaşanan maddi kayıplar bireyin psikolojik dünyasında derin tahripler meydana getirecek ve Frankl'ın bahsettiği varoluşsal boşluk yaşanacaktır.⁹¹ Bu nedenle hayatı ve hayatta yaşananları anlamlandırma çabası yaşamın bütününe kuşatacak şekilde olması varoluşsal boşluğa düşmeyi engelleyecektir. Bu nedenle anlam arayışı için din ve maneviyat gibi yol gösterici kılavuzlar bireysel ve toplumsal anlamda bazı imkânlar sunmaktadır. Din ve maneviyat; insana yaşamın amacını, acı ve ölümleri, yaşanan zorlukları, engellemeleri nasıl aşacağı ile ilgili önemli kaynaklar sunmaktadır. Bu özelliği ile din ve maneviyat, dünya yaşamının ve burada yaşananların bir imtihan olduğunu insanlara hatırlatmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de insanın korku, açlık, candan ve maldan eksiltme ile sırandığına ve sabredenlere müjdelerin olduğuna dikkat çekilmekte, yaşamın bir "imtihan" olduğu vurgulanmaktadır.⁹² Bu çerçevede deprem gibi felaketlerin bir imtihan olduğu vurgusuyla manevi destek verilebilir.

3.6. Sakinleştirmeye Teşvik

Düşük kaygı kişinin tetikte olması için gerekli olan normal ve sağlıklı bir tepkidir. Travmatik durumlarda yüksek kaygıya sahip olma ve uyuma tepkilerinin olması endişelenecek bir durum değildir.⁹³ Asıl endişe travmadan sonra ortaya çıkan aşırı uyarılmanın veya hissizleşmenin uyku, yemek yeme, su içme, karar verme ve yaşam görevlerini yerine getirilmesini engelleyecek düzeye çıkıp çıkmadığıdır. Günlük yaşam rutinlerinin bu şekilde kesintiye uğraması hem zarar vericidir hem de anksiyete bozukluklarına yol açabilecek potansiyele sahiptir. Travmatik olaydan hemen sonraki zamanda aşırı yüksek duygusallık panik ataklara ve TSSB'ye, artan kalp atış hızına, depresyona ve somatik sorunlara neden olabilir. Tüm bu sorunlar

⁹⁰ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 108.

⁹¹ Viktor Emil Frankl, *İnsanın Anlam Arayışı*, çev. Selçuk Budak (İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2015), 125.

⁹² *Bakara 2/155.*

⁹³ Richard A. Bryant vd., "Acute Psychophysiological Arousal and Posttraumatic Stress Disorder: A Two-Year Prospective Study", *Journal of Traumatic Stress* 16 (2003), 439-443.

dikkate alındığında afetzedelere müdahalede sakinleştirme çabalarının temel müdahale bileşenlerinden biri olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹⁴

Asya toplumları üzerinde yapılan araştırmalarda yoga, meditasyonla ilişkili kas gevşetme, farkındalık tedavileri afetzedelerin kaygıları üzerinde kontrol edici etkisi bulunmuştur.⁹⁵ Depremden sonra stres tepkisi geliştirenlerin bu tepkilerinin normalleştirilmesi sakinleşmeyi artırmakta kilit rol oynamaktadır. Afetzedeler yaşadıklarını 'deliriyorum', 'bende bir sorun var', 'ben çok zayıfım' şeklinde patolojikleştirdiklerinde bu durum kaygıyı daha da arttıracaktır. Bu ifadelerin yerine bireylere doğru bilgilerin verilmesi, gösterdikleri tepkiler konusunda eğitimler verilmesi, olumsuz düşüncelere meydan okunması hayatta kalanların sakinleşmesini sağlayacaktır. Afetzedelerin söylemlerine karşın 'ne hastasın ne de delisin, bir krizden geçiyorsun ve anormal bir duruma karşı normal tepkiler veriyorsun' şeklinde doğru bilişsel şemalar geliştirilmelidir.⁹⁶

Yine stres, travma ve olumsuz yaşam durumlarıyla baş etme olumlu duyguların rolü ile ilgili yapılan araştırmada neşe, mizah, memnuniyet ve sevgi gibi olumlu duyguların bireylerin düşünce ve davranış repertuarını genişlettiği ve kaygı durumlarıyla başa çıkmada işlevsel kapasiteye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bundan dolayı travmatize olmuş bireylerin olumlu duygularını besleyen aktiviteler yapmaları teşvik edilmesi ve olumsuz duygusal durumlar yaratan haberler izlemeyi, dinlemeyi ve okumayı azaltması veya ortadan kaldırması gerekmektedir. Bu durum her ne kadar tetikte kalmak ve güncel kalmak için zor olsa da hafif veya orta seviyede kaygısı olanların bu tür bilgi ve haberleri sabah öğlen veya akşamın erken saatlerinde sadece bir kez ile sınırlamak kaygının artmasını kontrol edebilir.⁹⁷

Kula'nın Gölcük depremi üzerinde yaptığı araştırmada depremzedelerin %58'nin Allah'a dua ederek sıkıntılarından kurtulmaya çalıştığı bulgulanmıştır.⁹⁸ Dini başa çıkmanın başladığı an olan dua ile insan İlahi gücün huzurunda olduğunu ve onunla iletişim kurmaya hazırlandığının bilincinde olur. Dua eden insan Allah'ın her şeye gücü yeten, her şeyi yapabilecek güçte olan olduğunu bilir ve istek ve ihtiyaçlarının, dileklerinin kabul edileceği ümit ve beklentisi içerisinde Allah'a güven besler. Dua aracılığıyla Allah ile kurulan bu ilişki ve iletişim ile ruhsal ihtiyaçlar karşılanmaya, korkular yatışmaya ve bu yolla etrafında olan şeyleri değiştirmeye

⁹⁴ Hobfoll vd., "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention", 290.

⁹⁵ Lorenzo Cohen vd., "Psychological Adjustment and Sleep Quality in a Randomized Trial of the Effects of a Tibetan Yoga Intervention in Patients with Lymphoma", *Cancer* 100/10 (2004), 2253-2260.

⁹⁶ Hobfoll vd., "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention", 291.

⁹⁷ Barbara L. Fredrickson vd., "What Good Are Positive Emotions in Crises? A Prospective Study of Resilience and Emotions Following the Terrorist Attacks on the United States on September 11th, 2001", *Journal of personality and social psychology* 84/2 (2003), 365-376.

⁹⁸ Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255.

girişebilmektedir. Böylece dua ile kişi normal zamanda gücünü arttırmakta, şuur ve idrak düzeyi keskinleşmekte, güç ve kuvvet kazanmaktadır. Stresli, sıkıntılı gergin anlarda ise duanın etkisi sakinleşme, yatışma ve rahatlama şeklinde kendini göstermektedir.⁹⁹

Deprem gibi travmatik durumlardan sonra tekbir ve salavat getirerek Allah'a sığınma, manevi destek ve güç elde etme de bireylerin sakinleşmesine ve rahatlamasında etkilidir. Afet durumunda kendini çaresiz ve yalnız hisseden insan, kendini bu durumdan kurtarabilecek, güvenebilecek ve dayanabilecek bir yardımcıya ihtiyaç duyar. Sahip olduğu dini inancı ile insan kendine yardım edeceğini düşündüğü her şeye gücü yeten Allah'a yönelir ve ona güvenir. Bu güven duygusu ile insan rahatlar, sakinleşir karamsar duygulardan uzaklaşarak sükûnetle hareket eder.¹⁰⁰ Yine deprem afetinden sonra afetzedelerin Kur'an okuyarak, namaz kılarak Allah'a yöneldikleri ve yaşadıkları sıkıntı ve stresli duruma dayanmak için Allah'a yönelerek rahatladıkları görülmektedir. Sıkıntılı durumlarla başetme açısından ibadet etmek ve bazı dini davranışları gerçekleştirmek afetzedelerin sakinleşmesini sağlamaktadır.¹⁰¹

SONUÇ

Son zamanlarda meydana gelen deprem gibi afetlerin boyutu, birincil önleme hizmetleri ve ikincil önleme hizmetlerinin yanında farklı hizmet kollarını da müdahale aşamasında gerekli kılmaktadır. Psikolojik ilk yardım, aile ve toplum desteği, toplum desteğinin işleyişi hakkında bilgi verme, psikoeğitim ve manevi destek gibi hizmet alanları müdahalenin daha geniş çaplı olmasını sağlamaktadır.

Travmatik durumlarda insanların yaşadıkları stres faktörlerini bilişsel anlamda işleme biçimi onların travma yaşayıp yaşamayacaklarını belirlemede kritik bir öneme sahiptir. Bazı klinik ve nörolojik görüntülüne bulguları depremden sonra TSSB hastalarının travmatik yaşantılarını kapsamlı bir anlatı içinde bir araya getirmekte ve anlamlandırmakta zorluk yaşadıklarını göstermektedir. İşte maneviyat bu noktada yaşam ve anlamla ilgili soruları anlamaya yönelik bireylere güçlü yanıtlar sunabilmektedir. Sağlıklı temellere dayanan anlam ve anlatı oluşturabilmek travma yaşayan bireylerin algı parçalarının yeni bir bilişsel bütünlük içinde birleştirilmesini kolaylaştırarak travma sonrası sorunların azaltılmasına yardımcı olmaktadır. Manevi ve dini inançlar; travmatik durumlarla başa çıkmada, potansiyel etkilerine bakıldığında, afetzedelerin dayanıklılığını artırmada ve travmaya adaptasyonda önemli işlevlere sahiptir.

Bu çalışmada 6 Şubat Kahramanmaraş depreminden sonra yaşanan travmatik durumlar sonucu ortaya çıkan olumsuz psikolojik durumları aşmada etkili olabilecek manevi müdahale tekniklerine değinilmiştir. Bu çerçevede yaşanan travmatik

⁹⁹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 215.

¹⁰⁰ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Çamlıca Yayınları, 2022), 129.

¹⁰¹ Naci Kula, "Deprem ve Dinî Başa Çıkma", 234.

duruma yeni bakış açıları geliştirilmeye çalışılmıştır. Yaşanan travmatik duruma odaklanmaktan çok olayı öğrenme merkezli değerlendirmek, “kaybetmek yoktur öğrenmek vardır” anlayışıyla olumsuz duygulara daha sağlıklı yaklaşımlar geliştirilebilir. Yine tüm yaşananlara rağmen, Allah’tan ümidin kesilmemesi; yaşama sevincinin artmasına ve sorunların daha rahat çözülmesine katkı sağlayabilir. Güven duygusunu geliştirecek davranışlar sergilemek suretiyle travmatik durumun etkilerini aşma imkânı elde edilebilir. Travmatik olaya anlam verme çabası çerçevesinde sağlıklı ve tutarlı bir manevi anlamlandırma ile birey sabırla yaşananlara direnme ve dayanma gücü kazanabilir. Böylece yaşananlar daha net görülür ve doğru bir değerlendirme çabası gerçekleşir.

Travmatik olayı daha iyi anlama ve olumsuz etkilerini aşmada manevi desteği işlevsel hale getirmek travmanın türüne, travmanın olduğu yere ve kültürel etmenlere bağlıdır. Manevi müdahale tekniklerinin her biri önemli bir sonucu yansıtmaktadır. Güven ve sosyal destek sağlama, sakinleşmeyi sağlama, umut duygusu güçlendirme gibi müdahaleler afet sonrası dönemde de önemli sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Manevi müdahale tekniklerinin etkili olacağına inanmakla birlikte bu tür müdahalelerin önemli iyileşmelerle ne ölçüde ilişkili olacağını kestirmek de zordur.

Manevi müdahalelerde afetzedelerin tercihlerini ve afetin özel ekolojisini de dikkate almak gereklidir. Bu müdahale herkese uyan tek bir tedavi yaklaşımı şeklinde değerlendirilmemelidir. Manevi müdahale teknikleri de genelde afet sonrası ve kitlesel kaza müdahalelerinde dikkat edilen maliyet fayda analizlerine tabi tutulmalıdır. Bu müdahalelerle ilgili olabilecek afetzedelerin sayısı dikkate alınarak gelir ve kaynak durumu da değerlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, Samoon vd. “Earthquake Impact in a Remote South Asian Population: Psychosocial Factors and Posttraumatic Symptoms”. *Journal of Traumatic Stress* 23/3 (2010), 408-412. <https://doi.org/10.1002/jts.20535>
- Ano, Gene G. - Vasconcelles, Erin B. “Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress: A Meta-Analysis”. *Journal of Clinical Psychology* 61/4 (2005), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Antonovsky, Aaron. *Health, Stress and Coping*. San Francisco: Jossey-Bass Inc Pub, First Edition., 1976.
- Armenian, H. K. vd. “Loss as a Determinant of Ptsd in a Cohort of Adult Survivors of the 1988 Earthquake in Armenia: Implications for Policy”. *Acta Psychiatrica Scandinavica* 102/1 (Temmuz 2000), 58-64. <https://doi.org/10.1034/j.1600-0447.2000.102001058.x>
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

- Balaban, Victor F. vd. "Screening and Assessment for Children's Psychosocial Needs Following War and Terrorism". *NATO Security Through Science Series E Human AND Societal Dynamics* 4 (2005), 121.
- Banford, Alyssa J. vd. "Physical Health Problem Intrusion Linking Religious Attributions to Marital Satisfaction in Survivors of the 2004 Tsunami". *Journal of Geography & Natural Disasters* 04/01 (2014), 1-8. <https://doi.org/10.4172/2167-0587.1000118>
- Başıoğlu, M. vd. "A Study of the Validity of a Screening Instrument for Traumatic Stress in Earthquake Survivors in Turkey". *Journal of Traumatic Stress* 14/3 (Temmuz 2001), 491-509. <https://doi.org/10.1023/A:1011156505957>
- Benedek, David M. vd. "First Responders: Mental Health Consequences of Natural and Human-Made Disasters for Public Health and Public Safety Workers". *Annual Review of Public Health* 28/1 (2007), 55-68. <https://doi.org/10.1146/annurev.publhealth.28.021406.144037>
- Benight, Charles C. "Collective Efficacy Following a Series of Natural Disasters". *Anxiety, Stress & Coping* 17/4 (2004), 401-420.
- Bonanno, George A. "Loss, Trauma, and Human Resilience: Have We Underestimated the Human Capacity to Thrive After Extremely Aversive Events?" *The American Psychologist* 59/1 (Ocak 2004), 20-28. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.59.1.20>
- Brewin, Chris R. vd. "Meta-Analysis of Risk Factors for Posttraumatic Stress Disorder in Trauma-Exposed Adults". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 68 (2000), 748-766. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.68.5.748>
- Bryant, Richard A. vd. "Acute Psychophysiological Arousal and Posttraumatic Stress Disorder: A Two-Year Prospective Study". *Journal of Traumatic Stress* 16 (2003), 439-443.
- Bryant, Richard A. "Cognitive Behavior Therapy: Implications from Advances in Neuroscience". *PTSD: Brain Mechanisms and Clinical Implications*. ed. Nobumasa Kato vd. 255-269. Tokyo: Springer Japan, 2006. https://doi.org/10.1007/4-431-29567-4_22
- Calhoun, Lawrence G. vd. "A Correlational Test of the Relationship Between Posttraumatic Growth, Religion, and Cognitive Processing". *Journal of Traumatic Stress* 13/3 (2000), 521-527. <https://doi.org/10.1023/A:1007745627077>
- Carlson, Linda E. vd. "Mindfulness-Based Stress Reduction in Relation to Quality of Life, Mood, Symptoms of Stress, and Immune Parameters in Breast and Prostate Cancer Outpatients". *Psychosomatic Medicine* 65/4 (2003), 571-581. <https://doi.org/10.1097/01.psy.0000074003.35911.41>
- Cohen, Lorenzo vd. "Psychological Adjustment and Sleep Quality in a Randomized Trial of the Effects of a Tibetan Yoga Intervention in Patients with Lymphoma". *Cancer* 100/10 (2004), 2253-2260. <https://doi.org/10.1002/cncr.20236>
- Çınar, Mehmet. *Travmatik Kayıp Sonrası Manevi Gelişim*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.

- Ehlers, Anke - Clark, David M. "A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder". *Behaviour research and therapy* 38/4 (2000), 319-345.
- Falsetti, Sherry A. vd. "Changes in Religious Beliefs Following Trauma". *Journal of Traumatic Stress* 16/4 (2003), 391-398. <https://doi.org/10.1023/A:1024422220163>
- Feder, Adriana vd. "Coping and Ptsd Symptoms in Pakistani Earthquake Survivors: Purpose in Life, Religious Coping and Social Support". *Journal of Affective Disorders* 147/1-3 (2013), 156-163. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2012.10.027>
- Foa, E. B. "Psychological Processes Related to Recovery from a Trauma and an Effective Treatment for Ptsd". *Annals of the New York Academy of Sciences* 821 (1997), 410-424. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1997.tb48295.x>
- Foa, Edna B vd. "Treatment of Posttraumatic Stress Disorder". *Journal of Clinical Psychology* 60/16 (1999), 10-15.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. çev. Selçuk Budak. İstanbul: Okuyan Us Yayın, 2015.
- Fredrickson, Barbara L. vd. "What Good Are Positive Emotions in Crises? A Prospective Study of Resilience and Emotions Following the Terrorist Attacks on the United States on September 11th, 2001". *Journal of personality and social psychology* 84/2 (2003), 365-376.
- Grieger, Thomas A. vd. "Posttraumatic Stress Disorder, Alcohol Use, and Perceived Safety After the Terrorist Attack on the Pentagon". *Psychiatric Services* 54/10 (2003), 1380-1382.
- Harman, Ömer Faruk. "Eyyûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul, 1998.
- Harris, J. Irene vd. "Christian religious functioning and trauma outcomes". *Journal of clinical psychology* 64/1 (2008), 17-29.
- Harris, J. Irene vd. "The Psychospiritual Impact of Disaster an Overview". *Creating Spiritual and Psychological Resilience: Integrating Care in Disaster Relief Work*. ed. Grant H. Brenner vd. 83-96. New York: Routledge, 1 st., 2010.
- Helmstetter, Shad. *Bizi Biz Yapan Seçimlerimiz*. çev. H. Betül Çelik. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 2014.
- Hobfoll, S. E. *Stress, Culture, and Community: The Psychology and Philosophy of Stress*. New York: Springer, 1998th edition., 1998.
- Hobfoll, Stevan E. vd. "Five Essential Elements of Immediate and Mid-Term Mass Trauma Intervention: Empirical Evidence". *Psychiatry* 4/70 (2007), 283-315. <https://doi.org/10.1521/psyc.2007.70.4.283>
- Hollifield, Michael vd. "Symptoms and Coping in Sri Lanka 20-21 Months After the 2004 Tsunami". *The British Journal of Psychiatry: The Journal of Mental Science* 192/1 (2008), 39-44. <https://doi.org/10.1192/bjp.bp.107.038422>
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

- Jong, J. T. de vd. "Lifetime Events and Posttraumatic Stress Disorder in 4 Postconflict Settings". *JAMA* 286/5 (2001), 555-562. <https://doi.org/10.1001/jama.286.5.555>
- Kessler, R. C. vd. "Posttraumatic Stress Disorder in the National Comorbidity Survey". *Archives of General Psychiatry* 52/12 (1995), 1048-1060. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1995.03950240066012>
- Koenig, Harold G. "Religion and Medicine Iv: Religion, Physical Health, and Clinical Implications". *The International Journal of Psychiatry in Medicine* 31/3 (Eylül 2001), 321-336. <https://doi.org/10.2190/X28K-GDAY-75QV-G69N>
- Kubzansky, L. D. vd. "Is the Glass Half Empty or Half Full? A Prospective Study of Optimism and Coronary Heart Disease in the Normative Aging Study". *Psychosomatic Medicine* 63/6 (2001), 910-916. <https://doi.org/10.1097/00006842-200111000-00009>
- Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2002), 234-255.
- Kula, Naci. "İstenmedik ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral ve Manevî Desteğin Önemi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/2 (2006).
- Kula, Naci. "İstenmedik Ve Beklenmedik Olaylarla Karşılaşan Bireylere Yönelik Moral Ve Manevî Desteğin Önemi".
- Kübler, E.Ross vd. *Yaşam Dersleri*. İzmir: Ega Meta Yayınları, 2000.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000.
- Levin, Jeff. *God, Faith, and Health: Exploring the Spirituality-Healing Connection*. New York, NY: Wiley, 2002.
- Lindstrom, Bengt - Eriksson, Monica. "Salutogenesis". *Journal of Epidemiology & Community Health* 59/6 (2005), 440-442. <https://doi.org/10.1136/jech.2005.034777>
- Litz, Brett T. - Gray, Matt J. "Early Intervention for Mass Violence: What Is the Evidence? What Should Be Done?" *Cognitive and Behavioral Practice* 9/4 (01 Eylül 2002), 266-272. [https://doi.org/10.1016/S1077-7229\(02\)80019-0](https://doi.org/10.1016/S1077-7229(02)80019-0)
- Massey, Kevin. *Light Our Way: A Guide for Spiritual Care in Times of Disaster for Disaster Response Volunteers, First Responders, and Disaster Planners*. New York: National Voluntary Organizations Active in Disaster, First Edition., 2006.
- Moreira-Almeida, Alexander vd. "Religiousness and Mental Health: A Review". *Brazilian Journal of Psychiatry* 28 (2006), 242-250.
- Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Muhammed Esed vd. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır?* çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Norris, Fran H. vd. "60,000 Disaster Victims Speak: Part I. an Empirical Review of the Empirical Literature, 1981-2001". *Psychiatry* 65/3 (2002), 207-239. <https://doi.org/10.1521/psyc.65.3.207.20173>

- O'Rourke, Justin J.F. vd. "Measuring Post-Traumatic Changes in Spirituality/Religiosity". *Mental Health, Religion & Culture* 11/7 (2008), 719-728. <https://doi.org/10.1080/13674670801993336>
- Ozer, Emily J. vd. "Predictors of Posttraumatic Stress Disorder and Symptoms in Adults: A Meta-Analysis." *Psychological Bulletin* 129/1 (2003), 52-73. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.129.1.52>
- Pargament, Kenneth vd. "Religious Coping Methods as Predictors of Psychological, Physical and Spiritual Outcomes Among Medically Ill Elderly Patients: A Two-Year Longitudinal Study". *Journal of health psychology* 9/6 (2004), 713-730.
- Pargament, Kenneth vd. "The Brief RCOPE: Current Psychometric Status of a Short Measure of Religious Coping". *Religions* 2/1 (2011), 51-76. <https://doi.org/10.3390/rel2010051>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Red Flags and Religious Coping: Identifying Some Religious Warning Signs Among People in Crisis 1". *Journal of clinical psychology* 59/12 (2003), 1335-1348.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Religious Struggle as a Predictor of Mortality Among Medically Ill Elderly Patients: A 2-Year Longitudinal Study". *Archives of internal Medicine* 161/15 (2001), 1881-1885.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York London: The Guilford Press, Revised ed. edition., 2001.
- Park, Crystal L. "Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment to Stressful Life Events". *Psychological Bulletin* 136 (2010), 257-301. <https://doi.org/10.1037/a0018301>
- Park, Crystal L. "Meaning Making in the Context of Disasters: Meaning Making in the Context of Disasters". *Journal of Clinical Psychology* 72/12 (2016), 1234-1246. <https://doi.org/10.1002/jclp.22270>
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Çamlıca Yayınları, 2022.
- Peres, Julio F. P. vd. "Spirituality and Resilience in Trauma Victims". *Journal of Religion and Health* 46/3 (2007), 343-350. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9103-0>
- Peres, Julio Fernando vd. "Psychological Dynamics Affecting Traumatic Memories: Implications in Psychotherapy". *Psychology and psychotherapy: theory, research and practice* 78/4 (2005), 431-447.
- Rumi, Mevlana Celaleddin. *Mesnevi*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. Konya: Konya Kültür A.Ş., 2008.
- Schuster, Mark A. vd. "A National Survey of Stress Reactions after the September 11, 2001, Terrorist Attacks". *New England Journal of Medicine* 345/20 (15 Kasım 2001), 1507-1512. <https://doi.org/10.1056/NEJM200111153452024>
- Sezgin, Ufuk - Punamäki, Raija-Leena. "Earthquake Trauma and Causal Explanation Associating with PTSD and Other Psychiatric Disorders among South East

- Anatolian Women". *Journal of Affective Disorders* 141/2 (10 Aralık 2012), 432-440. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2012.03.005>
- Shalev, Arieh Y. vd. "Posttraumatic Stress Disorder as a Result of Mass Trauma". *The Journal of Clinical Psychiatry* 65 Suppl 1 (2004), 4-10.
- Shaw, Annick vd. "Religion, Spirituality, and Posttraumatic Growth: A Systematic Review". *Mental Health, Religion & Culture* 8/1 (2005), 1-11. <https://doi.org/10.1080/1367467032000157981>
- Shmotkin, Dov vd. "Tracing Long-Term Effects of Early Trauma: A Broad-Scope View of Holocaust Survivors in Late Life." *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 71/2 (2003), 223-234. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.71.2.223>
- Silver, Roxane Cohen vd. "Nationwide Longitudinal Study of Psychological Responses to September 11". *Jama* 288/10 (2002), 1235-1244.
- Smith, Bruce W. vd. "Noah Revisited: Religious Coping by Church Members and the Impact of the 1993 Midwest Flood". *Journal of Community Psychology* 28/2 (2000), 169-186. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6629\(200003\)28:2<169::AID-JCOP5>3.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6629(200003)28:2<169::AID-JCOP5>3.0.CO;2-I)
- Steinberg, Ted. *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*. Oxford: Oxford University Press, 2nd edition., 2006.
- Stephens, Nicole vd. "Who Explains Hurricane Katrina and the Chilean Earthquake as an Act of God? The Experience of Extreme Hardship Predicts Religious Meaning-Making". *Journal of Cross-Cultural Psychology* 44 (01 Mayıs 2013), 606-619. <https://doi.org/10.1177/0022022112454330>
- Strawbridge, William J. vd. "Religiosity Buffers Effects of Some Stressors on Depression but Exacerbates Others". *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences* 53/3 (1998), S118-S126.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the Positive Legacy of Trauma". *Journal of traumatic stress* 9 (1996), 455-471.
- Wang, X. vd. "Longitudinal Study of Earthquake-Related Ptsd in a Randomly Selected Community Sample in North China". *The American Journal of Psychiatry* 157/8 (Ağustos 2000), 1260-1266. <https://doi.org/10.1176/appi.ajp.157.8.1260>
- Yang, Yen Kuang vd. "Psychiatric Morbidity and Posttraumatic Symptoms Among Earthquake Victims in Primary Care Clinics". *General Hospital Psychiatry* 25/4 (Temmuz 2003), 253-261. [https://doi.org/10.1016/S0163-8343\(03\)00022-7](https://doi.org/10.1016/S0163-8343(03)00022-7)



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 435-446

KALHÂTÎ ÖZELİNDE İBÂDİLERİN RÜ'YETULLAH ANLAYIŞI

Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti

Mehmet ŞAŞA

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri
Anabilim Dalı, mehmet.sasa@amasya.edu.tr orcid.org/0000-0003-1659-378X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	30.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	13.09.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	435-446

Atıf / Cite as: Şaşa. Mehmet. "Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı" (Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 435-446. DOI: 10.17859/pauifd.1273952.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, iThenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with iThenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 435-446.

فهم رؤية الله للإباضية في خاصّ القلّهاتي

Kalhâtî Özelinde İbâdîlerin Rü'yetullah Anlayışı*

Mehmet ŞAŞA*

Öz

Kelâm düşüncesinde iman esasları açısından fer'î olsa da epistemolojik ve metodolojik ayrışma açısından önemli bir konu olan rü'yetullah, itikâdî mezheplerin ihtilaf ettikleri konulardan biridir. Bu çalışmada İbâdî düşüncenin gelişip sistemleşmesine katkı sunan Kâlhâtî ekseninde İbâdîlerin rü'yetullaha dair görüşleri ortaya konulmuştur. Ayrıca onun konuyla ilgili düşüncesini temellendirmek için öne sürdüğü aklî, naklî ve lügavî argümanlar tespit edilerek zikredilmiştir. Bu çalışmanın amacı, yeni bir perspektif inşa etmek değil, mevcut veriler ışığında tespitlerde bulunmak ve birtakım analizler yapmaktır. Bu minvalde İbâdîlerin rü'yetullah konusundaki düşünceleri ve öne sürdükleri delilleri somut veriler ışığında ortaya konulacaktır. Bu araştırmada Kalhâtî'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Kesf ve'l-beyân* kitabı aslı kaynak, söz konusu konuyla ilgili yapılan çağdaş çalışmalar ise fer'î kaynak olarak esas alınmıştır. Kalhâtî'nin görüşlerinin araştırılması ve incelenmesi neticesinde onun, rü'yetullahı câiz görmediği, görüşünü temellendirmek ve desteklemek için birtakım aklî ve naklî deliller sunduğu, rü'yetullahın mümkün olduğuna dair öne sürülen naklî delilleri farklı yorumladığı tespit edilmiştir. Bu delilleri yorumlama biçimine bakıldığında Mu'tezile ile benzer söylemler geliştirdiği görülmüştür. Allah'ın cisim olmadığını, herhangi bir cihette bulunmadığını ifade ederek tenzihçi bir yaklaşım sergilemede de Mu'tezile ile aynı tutuma sahip olduğu müşâhede edilmiştir. Dolayısıyla rü'yetullah konusunda Mu'tezile-Hâricî etkileşiminin olabileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar kelimeler: İbâdîlik, Kalhâtî, Kelâm, rü'yetullah, imkân.

Ibadis' Understanding of Ru'yetullah (Seeing God) In The Specific of Qalhâti

Abstract

Ru'yatullah (seeing God), which is an important issue in terms of epistemological and methodological differentiation, although it is secondary in terms of the principles of faith in theology, is one of the issues that the sects of creed disagree. In this study, the views of the Ibadis on ru'yatullah are presented on the basis of Qalhâti, who contributed to the development and systematization of Ibadî thought. In addition, the rational, narrative, and lexical arguments that he put forward to justify his thought on the subject have been identified and mentioned. The aim of this study is not to construct a new perspective, but to make determinations and some analyses in the light of existing data. In this respect, the Ibadis' views and the evidences that they put forward on the issue of ru'yatullah will be revealed in the light of concrete data. In this research, *al-Kashf wa'l-bayân*, the only surviving work of Qalhâti has been taken as the main source, while contemporary studies on the subject in question have been taken as a secondary source. As a result of the research and analysis of Qalhâti's views, it has been determined that he did not consider ru'yatullah permissible, that he presented a number of rational and narrative evidences to justify and support his view, and that he interpreted the narrative evidences that were put forward for the possibility of ru'yatullah differently. When we look at the way he interpreted these evidences, it is seen that he developed similar discourses with the Mu'tazila. It has been observed that he has the same attitude as the Mu'tazila in displaying a pure approach by

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, mehmet.sasa@amasya.edu.tr orcid.org/0000-0003-1659-378X

stating that Allah is not a body and does not exist in any direction. Therefore, it is possible to say that there may have been Mu'tazila-Kharijite interaction on the issue of ru'yatullah.

Keywords: Ibadism, Qalhâtî, Islamic theology, ru'yatullah (seeing God), possibility.

فهم رؤية الله للإباضية في خاصّ القلّهاتي

المستخلص

تعتبر رؤية الله ، وهي قضية مهمة من حيث الفصل المعرفي والمنهجي ، على الرغم من أنها ثانوية من حيث مبادئ الإيمان في الفكر اللاهوتي ، من القضايا التي تختلف فيها مذاهب الاعتقادية. في هذه الدراسة ، يتم عرض آراء الإباضية حول رؤية الله على محور القلّهاتي الذي ساهم في تطوير الفكر الإباضي وتنظيمه. بالإضافة إلى ذلك ، فإن الحجج العقلية والنقلية واللغوية التي طرحها لتبرير فكره في الموضوع قد تم تحديدها وذكرها. الهدف من هذه الدراسة ليس تأسيس منظور جديد ، ولكن الوصول إلى نتائج علمية عن طريق تحليل منهجي في ضوء البيانات. وبهذه الطريقة ، سيتم الكشف عن أفكار الإباضية حول "رؤية الله" والأدلة التي استدلوها بها في ضوء المعطيات الملموسة. في هذا البحث ، تم اعتبار "الكشف في البيان" ، وفي هذا البحث قد اتخذ كتاب "الكشف في البيان" - وهو الكتاب الوحيد للقلّهاتي الذي وصل إلينا- مصدرا رئيسيا، والدراسات المعاصرة حول الموضوع المعني مصدرا ثانويا. وقد تم الكشف عن آراء القلّهاتي نتيجة للأبحاث والدراسات بأنه لم يعتبر أن رؤية الله تعالى جائزة ، وقدّم بعض الأدلة العقلية والنقلية لتأصيل وجهة نظره وتأييدها ، وأول الأدلة النقلية التي رُعم أن رؤية الله تعالى جائزة تأويلا مختلفا. وإذا نُظر إلى طريقة تأويله لهذه الأدلة يُرى أنه طوّر خطابات مماثلة مع المعتزلة وأن لديه نفس نمط المعتزلة و نهجها في إظهار تعظيم الله تعالى و تزيهه بالقول إن الله ليس جسماً ولا يوجد في أي جهة. وبالتالي من الممكن أن يقال إنّ تفاعلا و تأثيرا متقابلا بين المعتزلة والخوارج حول رؤية الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الإباضية ، القلّهاتي ، علم الكلام ، رؤية الله ، ممكن.

مدخل

من الممكن أن نرى أنه على مدار تاريخ الفكر والمعتقد ، كان لدى الناس فضول ورغبة في رؤية الآلهة التي يؤمنون بها ورغبة في مناقشة المواضيع المتعلقة بها. فبنو إسرائيل أظهروا رغبتهم في رؤية الإله الذي دعاهم موسى إلى عبادته بقولهم أنهم لن يؤمنوا به إلا إذا أراهم الله جهرة.¹ وكذلك طلب فرعون من وزيره هامان أن يبني برجاً مرتفعا حتى يتمكن من رؤية الإله الذي دعاه موسى إليه ليؤمن به.² وقال أحمد بن حنبل أن سبب نزول آية "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ"³ هو طلب المشركين المكيين من النبي صلى الله عليه وسلم أن يطلعهم على الله. وقد صرح بما يلي: وقد سألت مشركو العرب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا "أوتأتى بالله والملائكة قبيلا"⁴. فلما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم هذه المسألة فقال الله تعالى "أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل"⁵ فأنزل الله تعالى يخبر بأنه "لا تدركه الأبصار"⁶. وقد وصل الناس إلى أنهم يصنعون أصناما بأيديهم ينسبون إليها القداسة والحصانة لتمثيل الآلهة التي يؤمنون بها. وبالتالي ، يمكن القول إنهم يهدفون إلى الحفاظ على ديناميكية معتقداتهم من خلال افتراض أن الآلهة التي يؤمنون بها والموجودة في معتقدتهم وخيالهم تجلت في كائن ملموس. لذلك يمكن القول أن قضية رؤية الله هي مسألة أشغلت الناس في الماضي والحاضر ، ربما تكون المسألة التي أثار الملحدون والماديون والوضعيون فيها ضجة وحاولوا إدخال الشك في قلوب الناس حولها هي أن الله لا يدرك بالحواس. لذا يمكن القول بأن مسألة رؤية الله لا تزال قائمة حتى اليوم.

استخدم في الأحاديث "رؤية الرب" بدل من تعبير "رؤية الله"⁷. أما في علم الكلام فنرى عبارة "رؤية الله" هي الأكثر استخداما. بالإضافة إلى ذلك ، عندما ننظر إلى تاريخ الفكر الكلامي ، نلاحظ أن "رؤية الله" التي تعتبر إحدى قضايا السمعيات، ظهرت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وبالتالي جادل جهم بن صفوان السمنية في مسائل التوحيد وقال بأن "رؤية الله" غير جائزة بحجة أن الإنسان كما لا يمكنه رؤية روحه لا يمكنه رؤية الله أيضا. وقد نقل أحمد بن حنبل هذه المناقشة بما يلي: لقي جهم بن صفوان -الذي

1 el-Bakara 2/55; en-Nisâ 4/153.

2 el-Mü'min 40/36-37.

3 el-En'âm 6/103.

4 el-İsrâ 92.

5 el-Bakara 2/108.

6 Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fimâ şekket fihi min müteşâbihi'l-Ķur'ân ve teevelet-hü alâ ğayri te'vîlih*. thk. İbn Şebib el-Acemî. Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Tıbbâ' ve'l-İ'lân, 2005, 185.

7 Buhârî, "Mevâkît", 16; "Tevhîd", 24; Müslim, "Zühd", 16; "İmân", 299.

كان صاحب خصومات وكلام وكان أكثر كلامه في الله تعالى- أناساً من المشركين يقال لهم السمينة فعرفوا الجهم فقالوا له إن ظهر حجتنا عليك دخلت في ديننا وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فقالوا له: ألسنت تزعم أن لك إلهًا؟ فقال الجهم: نعم. ثم قالوا له: هل رأيت إلهك وسمعت كلامه وشممت له رائحةً ووجدت له حساً؟ فقال الجهم: لا. فقالوا له: فما يدريك أنه إله؟! فتحبّر الجهم فبعد أربعين يوماً ثم استدرك حجّة فقال للسميني: ألسنت تزعم أن فيك روحاً؟ فقال له السميني: نعم. فهل رأيت روحك وسمعت كلامه ووجدت له حساً؟ فقال له السميني: لا. فقال له: كذلك الله لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يُشم له رائحة وهو غائب عن الأبصار.⁸

من ناحية أخرى ، بالنسبة لعلم الكلام ، فقد تم مناقشة مسألة رؤية الله التي تدخل ضمن مباحث السمعيات في ضوء مصادر أهل السنة والمعتزلة. ويلاحظ أن علم الكلام يتناول رؤية الله من حيث الجواز والامتناع في الدنيا والآخرة. وهناك إجماع على استحالة رؤية الله للكافرين.⁹ ومع ذلك ، هناك خلاف حول إمكانية ذلك للمؤمنين في الآخرة. لأنه من ناحية زعمت الجهمية ومعتزلة وخوارج ونجارية وبعض طوائف الرافضة ومعظم المرجئة على أن "رؤية الله" غير ممكنة في الدنيا والآخرة.¹⁰ وإنهم رفضوا رؤية الله تعالى لأن لا يشبه الخلق ولأنهم قالوا إن بصر العين لا يتطلب إلا جهةً ومكاناً ، وأن الله تعالى منزّه عن ذلك ، فلا يجوز له أن يرى بالعيون ، لا في الدنيا ولا في الآخرة.¹¹

من ناحية أخرى ، قال أهل السنة إن هذا ممكن في الآخرة دون الوقوع في التجسيم. ووفقاً لأهل السنة ، تجوز رؤية الله في الآخرة عقلاً ، وإدراك الرؤية ووجودها في الآخرة ثابتة بالنقل. وهناك إجماع بين الصحابة والأمة على هذه المسألة أيضاً. إلا أن هناك خلاف حول إمكانية "رؤية الله" في الدنيا هل هي جائزة أم لا؟¹² ومع ذلك ، ووفقاً للرأي السائد فإن "رؤية الله" غير جائزة في الدنيا حتى للأنبياء استناداً على قوله تعالى إنك "أنت تَرَانِي"¹³ حينما طلب نبي الله موسى رؤيته.¹⁴ استدلل كل من المعتزلة وأهل السنة بأدلة عقلية ونقلية لدعم آرائهم. وإلى جانب هذه المذاهب ادعت المجسّمة والكرامية التي وقعت في التجسيم في تصور الإله على أن "رؤية الله" في مكان وفي جهة ممكنة كسائر المخلوقات.¹⁵

على الرغم من أن الجدول على هذا النحو ، فقد تم عرض آراء طائفتي أهل السنة والمعتزلة بشكل منهجي في مصادر الكلام. بيد أن آراء الخوارج حول هذه المسألة لم تذكر كثيراً. حيث إنه قد عثر على دراسات مستقلة حول الآراء الكلامية للخوارج من خلال البحوث والدراسات التي أجريت في هذا المجال. ومع ذلك ، فقد لوحظ أنه لا توجد دراسة مستقلة في موضوع رؤية الله. لهذا السبب تم إجراء هذه الدراسة المنهجية التي تتضمن آراء الخوارج حول موضوع رؤية الله. ونأمل أن تساهم هذه الدراسة في إثراء هذا المجال ولو بشكل محدود.

إن الكشف عن وجهات النظر العقديّة لجميع الطوائف الخارجيّة يتجاوز بطبيعة الحال هدف ونطاق دراسة المقالة. لذلك، تقتصر هذه الدراسة على آراء الإباضية. وسبب تفضيل الإباضية هو وجود المنتمين إليها عبر التاريخ وإلى يومنا هذا. وآراء الإباضية الكلامية في هذه المقالة مقيدة برؤية الله. وسبب اختيار هذا الموضوع هو إبراز آراء الإباضية مع أدلتهم حول رؤية الله، وبيان تأثيرهم وتأثرهم بالطوائف الكلامية الأخرى. ولأن الكشف عن آراء الإباضية التي تتعلق بالموضوع في كل عصر يتجاوز الغرض من هذه الدراسة

⁸ Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 196-199.

⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 3. Baskı, thk. Abdülkerîm Osmân, Kâhire: 1416/1996, 267; Kâdî Abdulcebbâr *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Hızır Nabhâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012, 4/210-211; Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhu'l-fikhi'l-ekber*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1419/1998, 245; Ebu Bekir Muhammed Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkiyye, 1957, 272.

¹⁰ Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003, 84; Ebu'l-Muîn Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993, 1/508.

¹¹ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/508-509; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 84; Ebû Hüseyin Muhammed el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehl-i ehvâ ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zeynuhum Muhammed Azb, Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1413/1992, 74.

¹² Bu hususta geniş bilgi için bk. Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu fikhi'l-ekber*, 244-245, 353; Kemaleddin İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmera fî tevdihi'l-Müsâvera fî'l-akâidi'l-münciyeti fî'l-âhirah*, Ürdün: Dâru'l-Feth, 1439/2018, 232; Ebû Bekr Bakillânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihî velâ yecüzü'l-cehlu bihî*, 2. Baskı, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000, 170; Neseî, *Tabsıratu'l-edille*, 1/508; Ebu'l-Muîn Neseî, *Bahru'l-kelem fî akaid-i ehli'l-İslâm*, 2. Baskı, Dimeşk: Mektebetu Dari'l-Ferfur, 1421/2000, 125-126; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 83-vd..

¹³ el-A'râf 7/143.

¹⁴ Ahmet b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, 185-186; Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 35/312.

¹⁵ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 84.

سيكتفى بأبي عبد الله محمد بن سعيد الأزدي القلّهاتي (ت. القرن ٤/١٠) الذي له الفضل في تأصيل وتقعيد آراء الإباضية والمدافعة عنها.

إن الهدف من هذه الدراسة ليس بناء وجهة نظر جديدة ، ولكن الهدف منها هو وصول إلى نتائج جديدة من خلال تحليل البيانات الموجودة لدينا ، سيتم الكشف عن أفكار الإباضية حول "رؤية الله" والأدلة التي قدّموها في ضوء المعطيات الموجودة. بالإضافة إلى ذلك ، تهدف هذه الدراسة أيضًا إلى الكشف عن منهجيتهم ومدى تأثيرهم بالمذاهب الكلامية الأخرى حول موضوع "رؤية الله". والبحث عن إجابات لأسئلة مثل: ما هي الحجج العقلية والنقلية التي استخدموها لتقعيد آراءهم حول دعوى: هل يجوز رؤية الله في الآخرة؟ وما هي الطريقة التي يتبعونها عند البحث في هذا الموضوع؟ في سبيل ذلك ، أجريت بعض التحليلات والتقييمات على أساس البيانات الموجودة.

وفي هذا البحث قد اتخذ كتاب "الكشف في البيان" -وهو الكتاب الوحيد للقلّهاتي الذي وصل إلينا- مصدرًا رئيسيًا، والدراسات المعاصرة حول الموضوع المعني مصدرًا ثانويًا. تعتمد الطريقة المتبعة في هذا البحث على جمع البيانات المتعلقة بالمحتوى وتحليلها باعتبارها ذات طابع بحثي نوعي.

1- حياة القلّهاتي وشخصيته العلمية

لا توجد معلومات واضحة عن حياة القلّهاتي ذي الأصول اليمينية. ومع ذلك ووفقًا للمصادر فقد ولد في قلّهات العاصمة القديمة لعُمان. وعلى الرغم من عدم معرفة الفترة التي عاش فيها بالضبط إلا أنه حسب سيد إسماعيل كاشف -الذي نشر كتاب *الكشف في البيان* بشكل كامل- فقد عاش القلّهاتي في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وحسب قوله فإن القلّهاتي قد تجادل مع إمام عمان سعيد بن عبد الله بن محمد في حكم أولاد المشركين والمنافقين في الآخرة. ومن المعروف أن ذلك الإمام قد توفى في 368 هـ / 978-79م. ويُعرف القلّهاتي بأنه عالم ديني من عُمان¹⁶.

الكتاب الوحيد المعروف للقلّهاتي هو *الكشف في البيان*. وعلى الرغم من أن هذا العمل يتكون من ثلاثة مجلدات، إلا أن المجلدين الثاني والثالث فقط قد وصل إلينا. ويتكون كل جزء من هذه المجلدات من خمسين فصلاً. ففي المجلد الأول/الحالي/الموجود تم مناقشة مسائل كلامية مثل القضاء والقدر، وأفعال العباد، والوعد والوعيد، وخلق القرآن. وفي المجلد الآخر أعطيت مساحة لدراسة ديانات مثل: اليهودية، والمسيحية، والمجوسية، والصابئة، كما تم بحث الفلسفة اليونانية، والطوائف الهندية، واعتقادات العرب في الجاهلية، وذلك بعد التقديم بمعلومات عن حياة آدم عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم، وعهد الخلفاء الراشدين، والأمويين¹⁷. وعند فحص وتدقيق هذا الكتاب يتبين أن القلّهاتي ضليع بعلوم الكلام والتفسير والحديث إلى جانب علوم اللغة العربية والبلاغة. فقد قدّم الكثير من الاستشهادات الشعرية في كتابه، وشرح كأديب ولغوي الكلمات الغريبة في الأشعاره والروايات التي نقلها. وبالإضافة إلى هذه الصفات فعندما ننظر إلى كتابه نرى أنه ينتمي إلى المذهب الإباضي. ومع ذلك فهو لا يعتبر الإباضية التي ينتمي إليها داخلية في نطاق الخوارج. وكمنهجية في كتابه فإن القلّهاتي يعرض آراء المذاهب التي يتناولها، ثم يحاول دحضها بناءً على الأدلة العقلانية والنقلية التي طرحها ويذكر آراء مذهبه¹⁸.

2. آرائه وأدلته في مسألة "رؤية الله"

بدأ القلّهاتي المسألة بإيضاح معنى كلمتي "النظر" و"الرؤية" في اللغة العربية. ويبين القلّهاتي في هذا السياق أن كلمة "نظر" لها معانٍ كثيرة في اللغة العربية، وذكر بعض المعاني على النحو التالي: فبالإضافة إلى معاني "الانتظار" و"النظر بوضوح" ... فإنه يعني أيضاً الاتكال والشيخوخة والحكم والتعيين والرحمة والتوفيق والنظر من الناحية العلمية. وعلى سبيل المثال فقد ورد بمعنى العلم في قوله تعالى: "أَنْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ"¹⁹ و "أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ"²⁰. ولفظ "النظر" يعني "الرؤية الواضحة، والنظر إلى شيء بواسطة العين، ورؤيته، وفهمه، والإحاطة به" ، وبهذا المعنى لا يمكن أن يُنسب إلى الله. إن نظر الله إلى مخلوقاته على

¹⁶ Hayruddîn Muhammed b. Ali b. Fâris Zeriklî ed-Dîmeşkî, *el-E'lâm*, Beirut: Dârul-İlm li'l-Melâ'yîn, 2002, 4/62; 6/141; Harun Yıldız, "Kalhâtî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 2/7.

¹⁷ Yıldız, "Kalhâtî", Ek 2/7.

¹⁸ Yıldız, "Kalhâtî", Ek 2/8.

¹⁹ İsrâ 17/21.

²⁰ İsrâ 17/48.

معنيين: أحدهما: مراقبتها حتى لا تخفى على الله بأي وجه من الوجوه، والمعنى الثاني "رحمته ورأفته بها. وعلى سبيل المثال في آية "وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" ²¹ بمعنى لا ينظر الله إليهم ولا يعاملهم برحمته. ²²

وأما نظر العبد إلى الله فإنه يعني انتظاره فضل الله وورقه وفضله ولطفه وعطيته وكرامته في الدنيا والآخرة. ولا خلاف في أن العبد لا ينظر إلى الله بعينه علانية لا في الدنيا ولا في الآخرة. فالأعين لا تستطيع أن تدرك وترى إلا الأجسام التي وُجِدَتْ من بعد والكائنات التي أحدثت من بعد وتكون في هيئة الأجسام. وباختصار فلا تدرك ولا ترى إلا ما كان محدثاً. والكائنات المحدثة المحدودة هي إما جسم أو على هيئة جسم. وكل جسم هو صنعة صانع. لأن كل مصنوع له صانع. لكن الصانع الذي يبتكر المصنوع لا يشبه المصنوع. إضافة إلى ذلك فإن من يدعي أنه يرى الله بعينه جهرة فقد زعم أنه محيط به. لأن الأبصار إذا رأت شيئاً ما فقد أحاطت به. وتكون هذه الإحاطة إما كليةً أو جزئيةً. ولا يجوز الإحاطة بالله بالكلية. وكذلك فهو تبارك وتعالى منزّه عن الأجزاء والأبعاض. ²³

أما بالنسبة لكلمة "رؤية"، فعلى رأي القلهاقي فإن لها معنيين في القاموس؛ الأول هو: إدراك العين بمعنى "رؤية الأشياء التي يمكن إدراكها بالعين"، وقد نفى الله عن نفسه هذا المعنى في قوله تعالى: "لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ" ²⁴، والثاني: بمعنى المعرفة. وردت بهذا المعنى في العديد من الآيات. وفي واقع الأمر فمن الممكن رؤية هذا المعنى عند النظر إلى آية "وَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْتَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ" ²⁵. ولا خلاف في أن المراد ليس رؤية الإنسان نفسه عندما خلق من نطفة بل المراد المعرفة. ²⁶ وبالمثل فإن في بعض الآيات ²⁷ مثل "أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" ²⁸ و "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ" ²⁹ وردت بمعنى (ألم تعلم). وفي الآية "أَلَمْ يَرَوْا كَمَا أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ" ³⁰، دُكِرَ رؤية المُخاطَبين كيف أهلكت الأمم السابقة. ومع ذلك فإنه قد ذكر في الآية رؤيتهم لحال الأمم السابقة التي عاشت قبل وجودهم في الدنيا؛ ولكون هذه الأمم قد عاشت قبل وجودهم فإن حدوث فعل كالرؤية بالعين مستحيل أصلاً. ولذا فإن المقصود من الرؤية هنا معرفتهم لكيفية هلاك الأمم السابقة بإخبار النبي صلى الله عليه وسلم. وبقي أن نقول أنه تم الحديث عن الموت في هذه الآية: "وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ" ³¹. في حين أن الموت شيء لا يرى بالعين. ولذا فإن الرؤية هنا بمعنى معرفة الموت. ³² ومع هذا فإن علم الله لشيء فهي تعني كونه بصير به في نفس الوقت. ويجوز وصف الله بأنه راءٍ/بصير بشكل أزلّي بالإشارة إلى معنى "العلم". ³³

ويرى القلهاقي في قوله تعالى: "لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ" ³⁴ أنه يصح أن يكون مدحا لله في الدنيا والآخرة. ومن زعم أن الله يمكن النظر إليه بالأبصار، فهو يدعي أن هذا المدح سينتهي في الآخرة. ففي هذه الحال ينسب إلى الله النقص وهذا كفر؛ لأن الذي يحمل صفة النقص لا يمكن أن يكون إلهاً. والله منزّه عن النقص والعيب. وبالإضافة إلى ذلك فقد نفى الله في هذه الآية عن أن يُنظر إليه بالأبصار وأن يُرى بوضوح. لذلك فهو لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة. وإن مدحه لا يبلى أبداً. ³⁵

ومن ناحية أخرى وبحسب القلهاقي فإنه يجب على من يدعي أن "الله لا يُرى في الدنيا، ولكن يمكن أن يرى في الآخرة" أن يقدم أدلة صريحة. ومع ذلك فإن جملة "وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ" ³⁶ في الآية تشمل الدنيا والآخرة. وإن الله نفى بشكل صريح إمكانية رؤيته بقوله "لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَارُ" فقد نفى رؤيته في الدنيا والآخرة. وكما نفى أنه لا يشبهه شيء في الدنيا والآخرة فقد نفى أيضاً أن يدرك بوضوح في الدارين. فهو منزّه عن أن يُرى. علاوة على ذلك فكما أن كل ما يمكن إدراكه بالعين له نظير وكفؤ فإن له لونا أيضاً. وكل شيء له لون هو

21 Âl-i İmrân 3/77.

22 Ebû Abdillâh Muhammed b. Saïd el-Ezdî Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. İsmail Kâşif, Ummân: y.y., 1400/1980, 1/153-154.

23 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/154.

24 el-En'âm 6/103.

25 Yâsîn 36/77.

26 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155, 157.

27 el-Bakara 2/243; Meryem 19/83; Yâsîn 36/31.

28 Furkân 25/45.

29 el-Fîl 105/1.

30 Yâsîn 36/31.

31 Âl-i İmrân 3/143.

32 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-156, 189.

33 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/189.

34 el-En'âm 6/103.

35 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-157.

36 el-En'âm 6/103.

شيء مركب بامتزاج اللون في ذاته. وكل شيء حُد في شيء فمصنوع من قبل غيره. لأنه احتمال حلول الشيء فيه و ما قبل لونا من الألوان احتمال قبول كل الألوان. فهناك ذاتٌ تجعل شيئين يحلان ويجمعان في بعضهما. وتعالى الله عن هذا كله.³⁷

إذا نظرنا إلى آراء القلهاتي عن هذه الآفة فنرى أنه وافق على آراء المعتزلة، كما قال القاضي عبد الجبار إنه إذا اقترن الإدراك بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية. إذا نفيت الإدراك بالبصر فنفيت الرؤية. و بالاضافة على ذلك إن سياق هذه الآفة يقتضي التمدح لأن ما قبلها و ما بعدها في مدائح الله تعالى. و إن الأمة اتفقوا على أن هذه الآفة واردة مورد التمدح. فمنهم من قال إن التمدح هو بأن القديم عزّ و جلّ لا يُرى في الدنيا و لا في الآخرة، و بعضهم قال إنه بأن لا يُرى في دار الدنيا، و منهم من قال إن التمدح بأن لا يُرى بهذه الحواس إن جاز أن يُرى بحاسة أخرى.³⁸ و على ضد هذه آراء الإباضية و المعتزلة قال أهل السنة إن في هذه الآفة التمدح بنفي الإدراك و لا بنفي الرؤية، و إن الإدراك هو الإحاطة بالمحدود، تعالى الله عن وصف الحدّ. والنفي في قوله تعالى "لا تدركه الأبصار" في الدنيا وليس في الآخرة.³⁹

و ادعى القلهاتي بأن الأحاديث الواردة في رؤية الله غير صحيحة وأن التأويلات في فهمها فاسدة. ويرى القلهاتي أن حديث جرير بن عبد الله: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته"⁴⁰ خبر غير صحيح من وجوه كثيرة: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يمكن ليخبر جرير بن عبد الله وحده بذلك دون الخلق لأن الله تعالى يقول: "مَا أَتَيْهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ"⁴¹. و الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتكلم إلا بما يوحى إليه من ربه. ولم يؤمر بتخصيص الوحي بصحابي واحد، بل هم في ذلك شركاء. فإن كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر جميع الصحابة بذلك فكتموا ما قاله لهم إلا جرير أو قال لجرير دون أصحابه فقد وصفوه بترك البلاغ عن الله تعالى إلى العباد كافة. ومن وصف النبي صلى الله عليه وسلم بهذا فقد كفر. وإن كان أصحابه كتموه وما بلغوا إلى الناس قول النبي صلى الله عليه وسلم فقد خانوا قول الله تعالى وكتموا مأمروا به، ولو هذا لا يلبق بهم وحاشاهم عن الكتمان. وكيف ينبغي لجرير أن يكون قد سمع هذا الخبر وحده وهو كان من آخر الصحابة إسلاماً؟⁴²

ومن حاية أخرى حتى لو صح هذا الحديث فكلمة رؤية الله الواردة في الحديث بمعنى المعرفة. ولهذا فالمقصد أن الله جل و علا سيعرف في الآخرة على وجه اللزوم، وأنه لا شك في هذا. وإذا أردنا أن نقول شيئاً في متن هذا الحديث: فإن الناس سيعرف الله قطعاً كما يعرفون البدر في الدنيا بشكل قطعي. وبما أن معرفة الناس لله جل و علا في الدنيا كسببية/استدلالية، فمعرفة لهم في الآخرة ضرورية. وبحسب القلهاتي فإن هذا التأويل كما هو أصح من الناحية اللغوية، فهو أنسب تأويل بالنظر إلى صفات الله جل و علا. لأن كلمة رؤية لها وجهان: الوجه الأول إدراك العين؛ وقد نفى الله عن نفسه هذا. وأما الوجه الثاني: فهو رؤية القلب ومعرفته وقد سبق الحديث عن هذا. ومع ذلك إذا أردنا أن نمثل لهذا الموضوع فالرؤية في قوله تعالى: "وَأَوَّلَ مَا خَلَقْنَا مِنْ نُطْقَةٍ"⁴³ تأتي بمعنى المعرفة. ولا يمكن للإنسان أن يرى نفسه عند خلقه من قطرة من ماء. وهناك روايات كثيرة تأيد هذا التأويل، وتردّ على مخالفه. وكما جاء في رواية أبي الزبير عن جابر بن عبد الله فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن أحداً لا يرى ربه في الدنيا ولا في الآخرة". وأيضاً فروي أن أبا ذر قال: "قيل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك؟ فقال: لا. فنفي أن يكون مرثياً. إضافة إلى ذلك عن علي بن أبي طالب في قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار" قال تدركه الأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة. وهناك روايات أخرى مماثلة عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ير ربه جل و علا، وقالت من قال إن محمداً رأى ربه عز وجل فقد كذب. و من حيث المشاهدة لا تراه الأبصار في الدنيا ولا في الآخرة. ولكن القلوب تراه بحقيقة الإيمان، فللقلوب رؤية كما للأعين رؤية.⁴⁴

نهج القلهاتي حول هذه الرواية والروايات التي ذكر للاستدلال على أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ير ربه بنهج مصادر المعتزلة.⁴⁵ لذلك، يمكننا أن نقول إن هناك تفاعلاً وتأثراً بين الإباضية و المعتزلة في نفي رؤية الله تعالى. ولكن على خلافهما قال أهل

37 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/155-156.

38 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 235-236; Kâdî Abdulcebbâr *el-Muğnî*, 4/146.

39 Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 65; Ebû Mansûr Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'ân)*, thk. Mucdî Bâsellum, Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, 5/27-28; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, 249; Neseffî, *Bahru'l-Kelâm*, 129.

40 Buhârî, "Mevâkıtü's-şalât", 16; Müslim, "İmân", 299, 302, "Mesâcid", 211.

41 el-Mâide 5/67.

42 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/156-157.

43 Yâsin 36/77.

44 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/157-158.

45 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 4/213-218, 223; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 268-273.

السنة إنَّ الرواية التي نقلت في الصحيحين وغيرهما "إنكم سترون ريكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته" ⁴⁶ هي رواية صحيحة وتفيد رؤية الله في الآخرة. ⁴⁷

وفيما يتعلق بالآية "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" ⁴⁸ التي تعرض كدليل على جواز رؤية الله فقد قال القلهاقي: قد ذكر أن ابن عباس من الصحابة، وأبي صالح، والضحاك، والحسن البصري، ومجاهد من التابعين قد فهموا قوله تعالى "إلى ربها" في الآية بأنه ثواب الله. وكما ذكر أيضاً أن علي بن أبي طالب وابن مسعود وسعيد بن جبير قد فسروا هذه الآية بقولهم: وجوه تنتظر البر والإحسان الذي يأتيها من ربها. وقد قال القلهاقي بأن فهم الفعل "نظر" في الآية على هذا الوجه أنسب للغة، وأنه قد ورد بهذا المعنى في آيات ⁴⁹ أخرى. بالإضافة إلى ذلك حاول أن يستشهد على أن المعنى الصحيح هو "الانتظار" بأبيات من بعض القصائد. ⁵⁰

إذا نظرنا إلى آراء القلهاقي عن هذه الآية فنشاهد أنه وافق على آراء المعتزلة أيضاً، كما قال القاضي عبد الجبار إنَّ النظر ليس هو بمعنى الرؤية، ولو كان النظر بمعنى الرؤية لحصل التناقض في قول القائل "نظرت إلى الهلال فلم أراه"، كأنه قال "رأيت الهلال وما رأيت"، وهذا تناقض وفساد. وكذلك وإن كان أحدهما هو الآخر فلا يجوز ولا يصح أن يقال "نظرت حتى رأيت"، لأن معنى هذا القول عندئذ يكون "رأيت حتى رأيت". وأيضاً وإن كان أحدهما هو الآخر في قوله تعالى "وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون" ⁵¹ لحصل التناقض. فإنَّ النظر ههنا بمعنى الانتظار فكأنَّ الله تعالى قال: "وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة"، وقد ورد النظر بمعنى الانتظار في الآية "فمنظرة إلى ميسرة" ⁵²، وفي ههنا ذكر النظر وعُدِّي بـ"إلى" وأريد به الانتظار. علاوة على ذلك "إلى" في الآية "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" ⁵³ ليس حرف جر بل هو واحد/مفرد كلمة "اللاء" التي هي النعم، فكأنَّ الله تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة. ⁵⁴ على خلاف هذه آراء الإباضية والمعتزلة ادعى أهل السنة أنَّ النظر إذا علق بالوجه وعُدِّي بـ"إلى" لم يحتمل إلا الرؤية ولا المراد به إلا النظر بالبصر، كما قيل "انظر إلى زيد بوجهك" يقصد به العين الذي في الوجه. ⁵⁵

واحتج القلهاقي أيضاً بقوله تعالى "قالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ ضَعِيفًا ⁵⁶ على أن رؤية الله مستحيلة. وعلى حد قوله أن بني إسرائيل عندما طلبوا من موسى عليه السلام رؤية الله بقولهم "لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً" ⁵⁷، أخبرهم موسى بأن ذلك مستحيل وأنهم قد أخطأوا في هذا الطلب. لذلك عارضوا موسى لأنه لم يقبل طلبهم ذلك. وأراد موسى عليه السلام أن يأتي أمر من عند الله يخبرهم ببطلان طلبهم وأنهم مذنبون في هذا الخصوص. في الوقت نفسه طلبوا من موسى عليه السلام التحدث إلى الله وهم يسمعون كلام الله معه. ثم قال لهم موسى أن يختاروا سبعين رجلاً منهم. اختاروا من بينهم سبعين شخصاً، وذهب معهم موسى إلى الميقات. ⁵⁸ وعندما كلم الله موسى في حضورهم، طلبوا منه أن يطلب من الله أن يروه. فأراد موسى أن يريهم أنهم على ضلال وأن ما طلبوه مستحيل، فنقل طلبهم لربه قائلاً: "رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ"، وأثناء طلبهم ذلك هدف موسى إلى أن يكشف لهم أن ذلك غير ممكن، وأنهم نهوا عن ذلك. فجاء الرد الإلهي: "قالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ ضَعِيفًا". وفي تلك الأثناء أغمى على موسى والسبعين رجلاً الذين جاؤوا معه. وبعد ذلك مات الوفد المكون من سبعين رجلاً ما عدا موسى ثم أحياهم الله مرة أخرى. وقد أخبر قوله تعالى: "ثُمَّ بَعَثْنَاكَ مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ" عن هذه الحادثة. والواقع أن بعثهم في منطقة الميقات حدثت عندما تحدث موسى مع الله للمرة الثانية. لأن الأول كما أخبر الله عن ذلك في الآية: "وَأُذِ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم بِلِصَابِكُمْ وَأَنْتُمْ

⁴⁶ Buhârî, "Mevâkîtü'ş-şalât", 16; Müslim, "İmân", 299, 302, "Mesâcid", 211.

⁴⁷ Neseî, *Bahru'l-Kelâm*, 126; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, 245.

⁴⁸ el-Kiyâme 75/22-23.

⁴⁹ ez-Zuhrûf 43/66; Muhammed 47/18.

⁵⁰ Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/159-160; 2/363-364.

⁵¹ el-A'râf 7/198.

⁵² el-Bakara 2/28.

⁵³ el-Kiyâme 75/22-23.

⁵⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 242-246. Ayrıca geniş bilgi için bk. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, 4/192; Kâdî Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, thk. Hızır Muhammed Nabhâ, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, 419; Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr, Kâhire: Dâru't-Turâs, ts..297, 673.

⁵⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, ta'lîk. Hamûde Gurâbe, Mısır: Matbaatu Mısır Şirketu Musâhame Mısıriyye, 1955, 64, 40; Bakillânî, *Kitabü't-Temhîd*, 267, 274-275; Seyfuddin el-Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004, 156; Aliyyu'l-Kârî, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, 249.

⁵⁶ el-A'râf 7/155.

⁵⁷ el-Bakara 2/55.

⁵⁸ Bu yer, "Musa, tayin ettiğimiz müddette milletinden yetmiş kişi seçti..." el-A'râf 7/155 ayetinde haber verilen bölgedir.

تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مَنْ بَعْدَ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁵⁹، وكان مبعثهم مرة أخرى في مكان فيه شجرة بعد أن كلم الله موسى عليه السلام. ولذلك يشير كلا الحدين إلى أن رؤية الله غير ممكنة وأن أولئك الذين يطلبونها مخطئون.⁶⁰ وكما استشهد القلهاقي بالآيات والأحاديث السابقة استشهد أيضا ببعض أبيات لشعراء من العصر الجاهلي كامرئ القيس.⁶¹

وبحسب القلهاقي ولأن رؤية الله غير ممكنة فيمكن القول بأن الله احتجب عن موسى عليه السلام لأن رؤية موسى عليه السلام الله في الدنيا غير جائزة. وهذا كحالة شخص يريد الكلام ولا يستطيع بسبب مانع ما. والشخص في هذه الحالة يقول: منعني شخص من الكلام. أو كشخص يقول: منعني الخوف من الله من ارتكاب المعاصي. وباختصار فلا يمكن رؤية الله جل وعلا لكونه قديماً، وهو منزّه عن هذا.⁶² لأنه قديم ولا يتغير. وليس كمثله شيء، ولا يشبهه شيء. لا يمكن أن يرى في الدنيا ولا في الآخرة. فهو لا يتغير أبدا.⁶³

إذا نظرنا إلى هذه آراء القلهاقي فرأينا أنها مطابقة بآراء المعتزلة، كما ادعى المعتزلة أنّ سؤال الرؤية في هذه الآية أضيف إلى موسى عليه السلام، ويمكن أن يكون السؤال سؤال قومه ثم أضيف إلى موسى عليه السلام. وأما توبة موسى عليه السلام فبسبب سؤاله من الله تعالى بحضرة قومه بغير إذن، ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله عزّ وجلّ بحضرة الأمة بغير إذن سمعي. بناء على هذا سؤاله قال الله تعالى مجيباً له "لن تراني"، وإنّ "لن" ههنا موضوعة للتأيد، فقد نفى أن يكون مرتباً، وهذا يدلّ على استحالة الرؤية عليه. وأمّا تعليق الرؤية باستقرار الجبل فيخبر بذلك بأنّ الرؤية مستحيلة عليه، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى "ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سمّ الخياط"⁶⁴.⁶⁵ على خلاف هذه آراء الإباضية والمعتزلة قال أهل السنة مجيباً لهم إنّ كلمة "لن" ليس للتأيد بل هو للتأكيد وللتأقيد، لأنّ الله تعالى أخبر أنّ الكافرين لا يتمنون الموت بقوله تعالى "ولن يتمنوه أبداً بما قدّمت أيديهم"⁶⁶ ثمّ أخبر أنّهم يتمنون الموت⁶⁷، فذلك أبدي أن "لن" ليس للتأيد. ولولا أن موسى عليه السلام علم جواز رؤية الربّ لما سأل، لأنّ الأنبياء معصومون من أن يسألوا سؤالاً مستحيلاً. وإنّهم قالوا إنّ نفي في قول الله تعالى "لن تراني" لنفي رؤية البارئ في الدنيا ولا في الآخرة. وإنّ الله تعالى علق رؤيته باستقرار الجبل في مكانه، وهذا من الجائزات، فهنا رؤيته علق بما هو جائز الوجود، فرؤيته جائز ولو كان في الآخرة.⁶⁸

وبالإضافة إلى تأصيل القلهاقي مسألة عدم جواز رؤية الله بالنصوص والقصاص التي تنتمي إلى فترة الجاهلية، قدّم أيضاً بعض الأدلة العقلية. وعلى حد قوله إن كان الله يُرى، فإنه يُرى إما في مكان دون مكان أو في جميع الأماكن. وإذا كان يمكن رؤيته في كل مكان، أيجوز أن يرى بكل مكان في وقت واحد كما يرى من هو بكل مكان في وقت واحد؟ فلا يجوز إلى فصل بين ذلك سبيلاً.⁶⁹ وإن الظهور في مكان دون آخر من خصائص المخلوقات. فإذا قبلنا أن الله جل وعلا لا يرى في الدنيا ويرى في الآخرة فما يبقى من فضيلته على المخلوقات حينئذ. في حين أن المخلوق الذي يرى في مكان ولا يرى في مكان آخر محدود. والمخلوق المحدود قابل للعُد. والمخلوق القابل للعُد ناقص. وفي الوقت ذاته فقبول رؤية الإنسان الله في كل مكان يعد قبولا لكون المخلوق أكبر من الخالق. وشيء مثل هذا لا محل له من التصور.⁷⁰ ومن الأدلة العقلية الأخرى التي استدلت بها أنه قال إذا كان الإنسان عاجز عن رؤية نفسه فكيف يمكنه أن يرى الله؟ ولكن الله أقرب إلى الإنسان من نفسه، لأنه أخبرنا أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد.⁷¹

وأيضاً يميز البشر حركتهم وسكونهم بناءً على هذه الأفعال. لذلك وجب على الإنسان أن يوصف بصفات خاصة بالمخلوقين مثل الانقراض والإرهاق والحركة والسكون. وأيضاً نظرًا لأنه لا يمكن للمخلوق أن يكون بين حالتي الحركة والسكون فلو كان الله يرى فسيري في حالة واحدة من هاتين الحالتين. في حين أن الله جل وعلا منزّه عن الحركة والسكون كذلك.⁷²

59 el-Bakara 2/55.

60 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/163-164.

61 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/158-159.

62 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/145-146.

63 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/146.

64 el-A'râf 7/40.

65 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, 263-265; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğni*, 4/168.

66 el-Cuma /7.

67 ez-Zuhruf /77.

68 Âmidî, *Gâyetu'l-merâm*, 156; Neseîfî, *Bahru'l-Kelâm*, 126, 128; Neseîfî, *Tabsîratu'l-edille*, 1/515; Fahrüddin er-Râzî, *Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012, 90; İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin, *el-Müsâmera*, 235.

69 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/161.

70 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/156.

71 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 161-162.

72 Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/161-162.

النتيجة

في سياق كتاب القلّهاتي "الكشف والبيان" وإمكانية إثبات بعض النقاط عن نظريته في رؤية الله يمكننا قول ذلك: صرح القلّهاتي بوضوح بعدم إمكانية رؤية الله لا في الدنيا ولا في الآخرة، يمكن القول بأنه استخدم المصطلح والمنهج والأسلوب العلمي عند دفاعه عن استحالة رؤية الله، دعم هذه النظرية بالأدلة اللغوية والنقلية والعقلية، وتحليل كلمتي نظر ورؤية في هذا السياق بين أن النظر إلى الله ورؤية الله من المستحيل أن تكون بمعنى الرؤية "الحسية"، وبالمثل حاول أن يستشهد حول إطار معاني هاتين الكلمتين من خلال استحضار أبيات من الشعر العربي، جادل باستحالة رؤية الله من خلال تأويل الآيات والأحاديث التي يُزعم أنها أدلة على إمكان رؤية الله في الآخرة. في هذا السياق ذكر هذه الآيات "أَلَمْ تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ" و"وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" و"قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي" فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِجَبَلٍ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ ضَعْفًا" كما وقف على ذكر حديث "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته". بالإضافة إلى ذلك، بين أن رؤية الله لا يمكن أن تكون ممكنة عقلياً، مشيراً إلى حقيقة أن الله قديم أزلي، ولا يشبه المخلوقات، ولا يمكن أن يتغير.

ذكر القلّهاتي أن كثيراً من الأحاديث الواردة في إمكانية رؤية الله غير صحيحة، حتى وإن تم قبولها صحيحاً فإن معنى الرؤية الواردة في النصوص تأتي بمعنى المعرفة والعلم.

أخيراً إذا نظرنا إلى الأدلة العقلية والنقلية التي استدلت بها القلّهاتي لتأصيل آرائه وتأويله لها نجد في مسألة إمكانية رؤية الله تعالى أنه قد وافق آراء المعتزلة في هذه المسألة، وبناء على ذلك يمكننا التوصل إلى أنّ تفاعلاً وتأثراً متقابلاً بين المعتزلة والإباضية.

مصادر

- ابن أبي شريف، كمال الدين، المسامرة في توضيح المسامرة في العقائد المنجية في الآخرة، الأردن: دار الفتح، ٢٠١٨/١٤٣٩.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن وتأويلته على غير تأويله، تحقيق: ابن شبيب العجمي، الكويت: غراس للنشر والتوزيع والطبع والإعلان، ٢٠٠٥.
- الأشعاري، أبو الحسن علي بن اسماعيل، كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تعليق: حموده غرابه، مصر: مطبعة مصر شركة مساهمة المصرية، ١٩٥٥.
- الأمدي، سيف الدين أبو حسن علي بن محمد بن سالم، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤/١٤٢٤.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر بن طيّب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠/١٤٢١.
- الباقلاني، القاضي أبو بكر بن طيّب، كتاب التمهيد، بيروت: المكتبة الشرفية، ١٩٥٧.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن إبراهيم الجوفي، الجامع الصحيح، تحقيق: هيئة خاصة، دمشق: مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الثالث، ٢٠١٥.
- البردوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تحقيق: حانس بتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن حسين، معالم أصول الدين، كويت: دار الضياء، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- زركلي، خير الدين بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، الأعلام، الطبعة الخامسة عشرة، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢.
- عليّ القاري، نور الدين عليّ بن محمد، منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٨/١٤١٩.
- القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، المعني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد خضر نجبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢/١٤٣٣.
- القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، تهذيب القرآن عن المطاعن، تحقيق: خضر محمد نجبي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧١.
- القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦/١٤١٦.

القاضي عبد الجبار، أبو حسن عبد الله بن أحمد، *متشابه القرآن*، تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة: دار التراث، بدون التاريخ.

القلهاتي، أبو عبد الله محمد بن سعيد الأزدي، *الكشف في البيان*، تحقيق: اسماعيل كاشف، عمان: ١٩٨٠/١٤٠٠.
الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود، *تأويلات أهل السنة*، تحقيق: مجدي باسليم، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥/١٤٢٦.

الملاطي، أبو حسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمان، *التنبية والرد على أهل أهواء والبدع*، بيروت: ١٩٦٨.
النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، *بحر الكلام في عقائد أهل الإسلام*، الطبعة الثانية، دمشق: مكتبة دار الفرفر، ٢٠٠٠/١٤٢١.
النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد، *تبصرة الأدلة*، تحقيق: حسين أتاي، أنقرة: دار رأسيس الشؤون الدينية التركية، ١٩٩٣.
يشل يرت، تمل، "رؤية الله"، *موسوعة المؤسسة الدينية التركية للإسلام*، استانبول: منشورات المؤسسة الدينية التركية، ٢٠٠٨.

ييلدز، هارون، "القلهاتي"، *موسوعة المؤسسة الدينية التركية للإسلام*، أنقرة: منشورات المؤسسة الدينية التركية، ٢٠١٩، ذيل ٨-٧/٢.

Kaynakça

Aliyyu'l-Kârî, Nûreddin Ali b. Muhammed, *Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.

Âmidî, Seyfuddin Ebû Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ğâyetu'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Bakillânî, el-Kadı Ebû Bekr b. Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâdihi velâ yecûzu'l-cehlu bihî*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2. Baskı. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000.

Bakillânî, Kâdî Ebû Bekir b. Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1957.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cûfî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Komisyon. Dımeşk: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Luma' fî'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. ta'lîk. Hamûde Gurâbe, Mısır: Matbaatu Mısır Şirketu Musâhame Mısriyye, 1955.

İbn Ebî Şerîf, Kemaleddin. *el-Müsâmera fî tevdihi'l-Müsâyera fî'l-akâidi'l-münciyeti fî'l-âhirah*. Ürdün: Dâru'l-Feth, 1439/2018.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye fî mâ şekket fîhi min müteşâbihi'l-Kur'ân ve teevvelethü alâ ğayri te'vîlih*. thk. İbn Şebîb el-Acemî. Kuveyt: Ğaras li'n-Neşr ve't-Tevzî' ve't-Tıbbâ' ve'l-İ'lân, 2005.

Kâdî Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kâhire: Dâru't-Turâs, ts..

Kâdî Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*. thk. Hızır Muhammed Nabhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.

Kâdî Abdulcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Hızır Nabhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.

Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hasan Abdullah b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerîm Osmân. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1416/1996.

Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. İsmail Kâşif. 2 Cilt. Ummân: y.y., 1400/1980.

Malatî, Ebû Hüseyin Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahman, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehl-i ehvâ ve'l-bida'*, Beyrut, 1968.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-sünne (Te'vilâtu'l-Kur'ân)*, thk. Mucdî Bâsellum. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahru'l-keîâm fî akâid-i ehli'l-İslâm*. 2. Baskı. Dimeşk: Mektebetu Dari'l-Ferfur, 1421/2000.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsîratu'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens, Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1424/2003.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Meâlimu Usûli'd-Dîn*. Kuveyt: Dâru'd-Diyâ, 1433/2012.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Yıldız, Harun. "Kalhâtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek 2/7-8. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Zerikî, Hayruddîn b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşkî. *el-A'lâm*. 15. Baskı. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 447-480

NÂBULSÎ TEFSİRİN'DE KUR'ÂN KISSALARI VE HELÂK EDİLEN ÜMMETLER
Quran's Quran In Nâbulsî Tefsirin And The Destroyed Ummats

Mustafa UZ

Doktora Öğrencisi Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, mustafauz59@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1457-9167.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	23.03.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	06.07.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	447-480

Atıf / Cite as: Uz, Mustafa. "Nâbulsî Tefsirin'de Kur'an Kissaları ve Helâk Edilen Ümmetler" (Quran's Quran In Nâbulsî Tefsirin And The Destroyed Ummats). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 447-480. Doi: 10.17859/pauifd.1269804.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 447-480

NÂBULSÎ TEFSİRİN'DE KUR'ÂN KISSALARI VE HELÂK EDİLEN ÜMMETLER*

Mustafa UZ**

Öz

Kur'ân-ı Kerim farklı konuları içermektedir. Kur'ân konuları içinde yer alan kıssalar, insanın geçmişi, içinde yaşadığı zamanı ve geleceği hakkında doğru kararlar vermesine yardımcı olur. Kur'ân'ın, mesajını insanlara ulaştırmak için kullandığı en etkili üsluplardan birisi de kıssalardır. İman, ibadet, ahlâk toplumları ayakta tutan en önemli unsurlardandır. Zulüm, haddi aşmak, Allah'ın âyetlerini yalanlamak gibi hususlar da toplumların helâkını hazırlayan nedenlerdendir. Kur'ân kıssalarında anlatılan konuların başında helâk edilen toplumlar ve helâk sebepleri yer almaktadır. Kur'ân'a göre, aynı kötülükleri işleyen toplumlar için de geçerli olan helâk cezasının amacı toplumların ders almalarını sağlamaktır. Kur'ân'da birçok âyetin işaret ettiğine göre uyarılmadan ve süre tanınmadan helâk cezası gelmemektedir. Ahlâki çürüme yaşayan toplumlara yönelik olarak Kur'ân'ın birtakım uyarıları ve çözümleri olmuştur. Tefsir ekolleri içerisinde Kur'ân'ın bu yönü ictimâî-edeblî tefsir ekolü tarafından daha fazla dile getirilmiştir. Bu makale Kur'ân kıssalarında helâk ile cezalandırıldığı anlatılan toplumların helâk sebeplerini, başlarına gelen musibetleri, Muhammed Râtib en-Nâbulsî'nin "Tefsîru'n-Nâbulsî'nin tefsirinden yola çıkarak ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîru'n-Nâbulsî, ahlâk, kıssa, ümmet, helâk.

Quran's Quran In Nâbulsî Tefsîr In And The Destroyed Ummats

Abstract

The Holy Qur'an contains different subjects. The stories within the Qur'anic topics help people to make the right decisions about their past, present and future. One of the most effective styles used by the Qur'an to convey its message to people is the parables. Faith, worship and morality are among the most important elements that sustain societies. Issues such as oppression, transgression, and denying the signs of Allah are among the reasons that prepare the destruction of societies. Societies that were destroyed and the reasons for their destruction are among the most important subjects described in the Qur'anic parables. According to the Qur'an, the purpose of the punishment of destruction, which is also valid for societies that commit the same evils, is to ensure that societies learn a lesson. As many verses in the Qur'an indicate, the punishment of destruction does not come without warning and time. The Qur'an has had some warnings and solutions for societies experiencing moral decay. Among the schools of exegesis, this aspect of the Qur'an has been expressed more by the social-literary school of exegesis. This article aims to reveal the reasons for the destruction of the societies, which are described in the Qur'anic parables as being punished with destruction, and the calamities that befell them, based on the tafsir of Muhammad Râtib al-Nâbulsî's "Tafsîr al-Nâbulsî".

Keywords: Tafsîru'n-Nâbulsî, morality, parable, ummah, destruction.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yapılmakta olan "Kur'ânî Değerler Bağlamında Râtib En-Nâbulsî'nin Ahlâkî Problemlere Bakışı" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, mustafauz59@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1457-9167.

Structured Abstract

The Qur'an brings to the attention of its interlocutors what the past ummahs have done and experienced, asks them to see how they have been destroyed due to which bad moral acts they have been destroyed and to heed the warnings and admonitions given to them not to fall into the bad situations they have fallen into. The Qur'an uses the parable method to convey its message to people more effectively. It is possible for people to learn about the struggles of the prophets and their attitudes towards moral problems. While the Qur'an advises us to take lessons from what happened to the past ummahs, it explains that what happens to them when we do the same things will happen to us using the concept of Sunnatullah. Sunnah can be expressed as the response of Allah to societies in the case of acceptance and rejection of the moral values sent by His prophets through His prophets. The Qur'an informs us that the founding laws of societies are faith, worship and moral values. We can express the disappearance of society as a result of a number of social changes, the loss of its civilization and sovereignty as social collapse. Its equivalent in the Qur'an is the concept of destruction. Halaq means that the divine will either completely or partially destroys them because societies exceed the standards of right and justice in their behavior and make oppression permanent. Nabulsî emphasizes the punishments and destruction that societies that have turned their backs on moral values in past nations, denied messengers, and are in a state of social decay have reached as a result of these choices. He points out that the stories of the Qur'an will exemplify the situation of each person and that each person will find a solution to his own problems. He says that many of the people to whom revelations were sent rebelled and were warned, forgetting the revelation. He points out that the common denominators of these tribes were tormented for refuting the invitations of their prophets and becoming. It emphasizes that the punishment for social collapse and destruction depends on people's moral preferences and behavior. Fisk states that the expansion of the field of sin, denying and turning away from the nabis, injustice, cruelty, abandonment of emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-munkar, and the withdrawal of societies from the program of their Lord are the causes of destruction. Nâbulsî goes to the historical period in which the past ummahs have lived and brings up their good/bad moral behavior. He says that the reasons for their destruction stem from disagreement, cruelty, perversion, cruelty, enmity, and seeing themselves as superior. He states that the Jews were destroyed because of obstruction of the way of Allah, for receiving interest, and for unjustly eating people's property. The people of Lot point out that they deserve destruction because of their opposition to the law that Allah has set for people and the order for the family. Andalusia states that they were defeated and expelled from Andalusia because they turned to play, poetry, cheeky, singing women and preferred other things. He says that the companions of Allah (pbuh) in the time of the Messenger of Allah (pbuh) were defeated by not following the rules of war themselves and falling into secret shirk. As an example of a religious stance, he gives the example of Asiye. He draws attention to Pharaoh as an example of and repentance. He states that the cause of every calamity on earth is the sins and moral perversions committed by human beings. The way to be freed from Allah's punishment is to obey Allah and to follow His chosen path for us.

GİRİŞ

Kur’ân’da, önceki ümmetlerin başlarından geçen olaylar, ilk muhatap toplumlara ders ve öğüt olması için anlatılmaktadır. Kur’ân muhataplarına mesajı iletmede daha etkili ve dikkat çekici olduğu için söz konusu olayları kıssalar halinde anlatılmaktadır.¹

Kıssalar, Hz. Peygamber ve ashabı için teselli edici, moral ve cesaret verici mahiyette anlatılmıştır.² Bu yönüyle kıssalar her asırda yaşayan inananları teselli etmekte ³ inkârcıları ise uyarmaktadır.⁴ Bu nedenle Kur’ân kıssaları eğitici, öğretici ve ibret verici özelliklere sahiptir.⁵

Kur’ân kıssalar yoluyla kurtuluşun yolunu ve hüsrânın sebeplerini açıklamakta ve insana hakikatin ilkelerini öğretmektedir.⁶ Kur’ân daima insanı bilgilendirmeye ve uarmaya devam etmektedir.⁷ Hem bu faaliyetini gerçekleştirmek hem de mesajını etkili bir biçimde insanlara ulaştırmak için değişik yöntemler kullanılmaktadır. Bu yollardan birisi de kıssa şeklinde oluşturulan anlatım şeklidir. ⁸

Kur’ân’da helâk ile cezalandırılan ümmetler, helâk olma sebepleri, mevcut toplumların ibret almaları, geçmişte yaşamış kavimlerin düştükleri yanlış düşmemeleri için anlatılmaktadır.⁹ Helâk edilen toplumların yaşadıkları kötü örnekler tasvir edilerek muhataplara ders verilmektedir.¹⁰ Âyetlerde, helâk edilen toplumların kötülükleri zulüm kavramıyla özetlenmektedir.¹¹

Kur’ân’ın bildirdiğine göre geçmiş ümmetlerin helâk ile cezalandırılmalarının sebepleri yine kendi işledikleri kötülükleridir.¹² Bir memleketin halkı iyilik üzereyken ve adalete riâyet ederken helâk edilmez. Çünkü “*Rabbin, halkı iyilik peşinde olan ülkeleri*

¹ Mustafa Kara, “Kur’ân Kıssalarını Hikâye Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1, (Nisan 2018), 58.

² Hud 11/120.

³ el-Kasas 28/3.

⁴ Sebe’ 34/18-19.

⁵ Ahmet Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru’l merâgî*, (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye,2006), 4/379; bk. M. Sait Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2013), 93-101; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Kur’ân’a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlim Yurdu Yayınları, 2010),383 vd.

⁶ bk. el-Bakara 2/ 259; Âl-i İmrân 3/13, 49; el-A’râf 7/57; et-Tevbe 9/126; Yûnus 10/92; Hûd 11/24; er-Ra’d 13/6; İbrâhim 14/27; en-Nahl 16/11, 13, 65- 69; el-İsrâ 17/102.

⁷ Tâhâ 20/ 113.

⁸ Kara, “Kur’ân Kıssalarını Hikâye Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı”, 58.

⁹ Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 83.

¹⁰ Duran Ali Yıldırım, “Kur’ân Kıssalarında Toplumların Helâkı ve Sebepleri Üzerine”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (Aralık 2020), 245-246.

¹¹ bk. et-Tevbe 9/70.

¹² Âl-i İmrân 3/182.

*haksız yere helâk edecek değildir.*¹³ Hiçbir toplum suçu ve günahı yokken haksız yere cezaya uğramamıştır. Kavimler helâk ile cezalandırılmadan önce elçilerle uyarılmış¹⁴tevbe edip vazgeçmeleri için kendilerine süre tanınmıştır. Uyarılara rağmen zulüm ve kötülükte ısrar eden toplumları helâk ederek Allah Teâlâ sünnetullahı işletmiştir.¹⁵

Geçmiş ümmetlerin ve toplumların genel olarak helâk olma sebeplerinin inanç, amel ve ahlâkları ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ama genelde bozulma da düzelme de inançta başlar. Bu da amellere ve ahlâka yansır.¹⁶ “*Andolsun, biz çevrenizdeki kentleri de yok ettik ve belki dönerler diye âyetleri tekrar tekrar açıkladık*”.¹⁷ Geçmiş ümmetlerin helâk edilme sebepleri “peygamberlerin davetlerini yalanlamak, zulüm ve haksızlıkta ısrar etmek, şımarıklık göstermek, müstebkir davranmak, iş ve ticaret ahlâkının bozulması,¹⁸ amelî ve ahlâkî nedenler olarak sayılabilir.¹⁹ Allah’ın peygamberleri ilâhî mesajlarla insanlığı tevhide, adâlete, Allah’a ve peygamberlerine itaate davet etmişlerdir. Davete olumsuz karşılık veren toplumlara başlarına gelecek belâ ve musibetler hatırlatılmıştır.²⁰

Kur’ân’daki musibet kavramıyla bağlantılı âyetler²¹ incelendiğinde Allah Teâlâ’nın kullarına musibetleri, imtihan etmek, günahlarını temizleyip derecelerini yükseltmek uyarıda bulunmak, azap edip intikam almak gibi temel nedenlerle verdiği görülmektedir.²²

Ahlâkî açıdan çürümeye yüz tutmuş ve yozlaşmış kavimler, elçilerin getirdiği ilâhî mesajlarla uyarılmış, kendilerini düzeltmeleri için mühlet verilmiştir.²³ Kur’ân evrensel bir mesaj olup, onun mesajlarının her çağın toplumuna tebliğ edilmesi, insanlığa olan uyarılarının hatırlatılması önemlidir. Kur’ân kıssalarının en önemli konularından biri

13 Kur’an Yolu Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2007), Hûd 11/117.

14 el-En’âm 6/42-45; bk. el-İsrâ 17/15-16.

15 Yûnus 10/13.

16 Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 84.

17 Kur’an Yolu Meâli, el-Ahkâf 46/27.

18 el-A’râf 7/74-79, 85-93.

19 Yıldırım, “Kur’ân Kıssalarında Toplumların Helâkı ve Sebepleri Üzerine”, 247.

20 Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, (Tunus: Dâru Sahnun, 1997), 5/113; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2007), 3/90.

21 el-Bakara 2/214. el-Mülk 67/2, Hud 11/7; el-Kehf 18/7; el-Ankebût 29/2; Muhammed 47/31.

22 İsmail Genç, *Kur’ân’da Musibet*, (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019),21-22.

23 Ahmet Çelik, “Birey ve Toplumun Islâhı Açısından Kur’ân Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Haziran 2004), 63.

geçmiş toplumların yaşantıları ve peygamberlerle olan ilişkileri çerçevesinde helâk süreçleri ve sebepleridir.²⁴

Kur'ân'ın temel hedeflerinden biri insanı ahlâkî değerlerle donatmaktır. Bu yüzden ahlâkî çürüme yaşayan toplumlara yönelik Kur'ân'ın birtakım uyarıları ve çözümleri olmuştur. Bu araştırmada ilâhî bir cezalandırma olan helâk konusu Kur'ân kıssalarının geçtiği âyetler üzerinden ele alınarak değerlendirilecektir. Helâk edilen toplumların bu cezaya uğramalarının sebepleri yine âyetlerden delillerle, müfessir Nâbulsî'nin²⁵ görüşleri çerçevesinde ortaya konulacaktır.

I. Kavramsal Çerçeve

Asıl konuya geçmeden önce meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için kısca, helak, ümmet, sünnetullah, toplum gibi kavramlarla ilgili bazı genel bilgilere yer vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Kıssa Kelimesi ve Anlamı

Kısca, sözlükte; izi takip etmek, haber vermek²⁶, anlatmak;²⁷ bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek,²⁸ anlamlarına gelmektedir. Kıssalar, insanların hayatları için ders

²⁴ Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplamların Helâkı ve Sebepleri Üzerine", 248.

²⁵ Yaşayan tefsir sahibi âlimlerden olan Muhammed Ratib Nâbulsî, 1938'de Şam'da dünyaya gelmiştir. İlme ve eğitime önem veren bir aileden olan, Nâbulsî, İslâm dünyasında *Rüya Tabirleri* kitabıyla tanınan Abdülğani Nâbulsî'nin torunudur. Nâbulsî, ilkokul, ortaokul ve liseyi bitirdikten sonra öğretmen yetiştirme enstitüsüne kaydoldu. 1956 yılında Oradan mezun olduktan sonra 1964 yılında Şam Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı bölümünü tamamladı. Şam Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde yüksek lisans yaptı. Eğitim alanındaki başarıları ve telifleri üzerine Trinity Üniversitesi'nden kendisine eğitim alanında doktora ünvanı verildi. İslâm'a Davet hizmetindeki çabalarını onurlandırmak için düzenlenen özel törende kendisine, Amerikan Üniversitesi İslâmî İlimler ve Arap Dili Bölümünden fahrî doktora ünvanı verildi. (Muhammed Ahmed Ganim, *Dr. Muhammed Ratib En-Nabulsi Menhecühü ve Cühuduhu Fid-Daveti İlallahi Teala* (Kahire: Kahire Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2016),22-35; Mohammad Shawkat Sulaman, *Muhammed Ratib En-Nabulsi ve İlmi Tefsir* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2020), 28-32.

²⁶ el-Kasas, 28/25; Yusuf 12/5, 111.

²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât elfâzi'l Kur'ân*, Tahkik: Safvan Adnan Davudi, (Dımaşk: Daru'l Kalem,2014),671; Muhibbuddîn Muhammed Murtezâ Huseyn Vâsıtî ez-Zebîdî, *Tâcu'l arûs min cevâhiri'l-kâmus*,20 Cilt, (Beirut: Dâru'l Fıkr,1994), 9/ 334-336.

²⁸ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l Arab*,18 Cilt (Beirut: Dâru'l- Fıkr, 1990),7/74-75; Mütercim Asım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît Tercümesi*, (İstanbul: Türkiye Yazama Eserler Kurumu Başkanlığı,2013),3/2943.

alması gereken, izini sürerek takip edebilecekleri güzel tasvir ve haberlerdir.²⁹ Kelimenin öne çıkan anlamı, iz sürmek ve takip etmektir.³⁰

Kur'ân'daki kıssalar, geçmiş olayları, izleri açığa çıkaran, bu suretle unutulmuş veya bilinmeyen olaylar üzerine dikkatleri yoğunlaştırarak insanı düşünmeye, tefekküre ve akletmeye yöneltten olgulardır.³¹

Kur'ân'da yer alan ve yukarıda belirtilen anlamlardan hareket ederek bir tanım yapılacak olursa kısaca: "geçmişte olmuş bir olayın, daha sonra gelecek insanlara, ders alınacak kısmını aktarmak"³² olarak tarif edebiliriz. Kıssaların, Kur'ân'da "nebe" ve haber" kelimeleriyle de sıkça ifade edildiği görülmektedir.³³

Kur'ân'ın genel anlatımı içinde kıssaları; tarihî kıssalar,³⁴ Kur'ân'ın nüzûlü esnasında meydana gelen olaylar, gaybî kıssalar şeklinde üç ana başlık altında toplamak mümkündür.³⁵

Kur'ân kıssalarının amacı; peygamberi teselli etmek, o'nun irade ve azmini bilemek, insanları düşündürmek ve onların ibret almalarını sağlamak şeklinde belirtilir.³⁶ Kıssalarda iyi ve kötünün modelleri ortaya konarak ahlâkî olgunluğa teşvikle kötülüklerden sakındırma amacı güdülmüştür.³⁷ Kur'ân kıssalarının konusu çoğunlukla geçmişte helâk edilerek cezalandırılan ümmetlerin işledikleri günahları ve bu yüzden başlarına gelen olayları yaşayan toplumlara anlatarak onların bu kötülüklerden sakınmalarını sağlamaktır.³⁸

Kıssalar geçmiş toplumların peygamberleri ve birbirleriyle ilişkileri sebebiyle helâk edilişlerini tasvir etmek suretiyle muhatap toplumlara ders ve ibret vermeyi

²⁹ Remzi Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (Haziran 2002), 33; Kevser Kasaboğlu, *Tefhîmü'l Kur'ân'da Kur'ân Kıssaları*, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019), 25-27.

³⁰ Mennâ 'Halîl Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 305-306.

³¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016),210.

³² Kaya, "Kur'an-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri",33; diğer tanımlar için bk. Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 279.

³³ Hud 11/100;120, el-Kasas 28/13; el-A'râf 7/101.

³⁴ İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 44-45.

³⁵ Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*,306; krş. İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002),15/498.

³⁶ Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 65; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*,17 Cilt, (İstanbul: Dâru'l-Mîzan, 2005-2011), 1/138; 1/190;4/199; 5/307; 5/407; Vehbe Zuhaylî, *el-Kıssatü'l Kur'âniyyetü Hidâyetün ve Beyânün*, (Şam: Dâru'l-Hayr, 1992), 6,17.

³⁷ Şengül, "Kıssa", 15/498-499.

³⁸ el-Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/28; Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplamların Helâki ve Sebepleri Üzerine", 243-245.

amaçlar.³⁹ Şu âyette buna işaret edilir: “Onlar ise “Rabbimiz! Konak yerlerimizin arasını uzaklaştır” dediler ve kendilerine yazık ettiler. Biz de onları ibret kıssaları haline getirdik ve darmadağın ettik. Kuşkusuz bunda, yeterince sabretmesini ve şükretmesini bilenler için ibretler vardır.”⁴⁰

Hız. Muhammed’in nübüvvetini ispat etmek,⁴¹ Hız. Peygamberi ve müminleri teselli ederek onların azmini ve iradesini güçlendirmek⁴² muhatapları düşünmeye sevk etmek, İslâm’ın evrenselliğini ortaya koymak,⁴³ semâvî dinlerin esasta bir olduğunu beyân etmek⁴⁴ gibi amaçlar Kur’ân kıssalarının ortak amaçları olarak sayılabilir.⁴⁵

İmadüddin Halil, Kur’ân’da zikredilen bu kıssa ve olaylar tarihin derinliklerinde geçirilmiş, derin tecrübelerin ışığından istifade ederek bize hayatın zor yolunda yaktığı yeşil ve kırmızı ışıklar olduğunu belirtir.⁴⁶

2. Helâk Kavramı ve Anlamı

“h-l-k” fiil kökünden masdar olan helâk kelimesi sözlük anlamı itibariyle, düşmek, yuvarlanmak, yatağa düşmek, yani yaşlılık veya zayıflıktan halsiz düşmek gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca günaha, kötülüğe ve kötü duruma düşmeye de helâk denilmiştir.⁴⁷

Râgıb el-İsfahânî (öl. 502/1108), helâk kelimesinin üç anlamından bahsetmektedir. Birincisi, bir şey başkasında mevcut sende yok olmasıdır.⁴⁸ İkincisi, bir şeyin değişime uğraması ve bozulmasıdır.⁴⁹ Üçüncüsü ise, ölüm anlamındadır.⁵⁰ Ayrıca, azaba, korkuya, fakirliğe de helâk denilmiştir. Kelime “hulûk” şeklinde olursa, helâk etmek ve helâke götüren şey anlamına gelir.⁵¹

³⁹ Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 78-79; Çelik, “Birey ve Toplumun Islâhı Açısından Kur’ân Kıssaları”, 58.

⁴⁰ Sebe’ 34/19.

⁴¹ Yusuf 12/102; el-Kasas 28/44-45; bk. Mustafa Cihad Bakkal, “Kıssalar Bağlamında Mâtürîdî’nin Kur’ân’daki Mübhemlere Yaklaşımı”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 21 Sayı: 72 (Güz 2017), 201.

⁴² el-Kasas 28/44-45; bk. Şimşek, *Kur’ân Kıssalarına Giriş*, 68-71.

⁴³ el-Enbiyâ 21/48-92,

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/25; Demirci, *Tefsir Usulü*, 212.

⁴⁵ Yıldırım, “Kur’ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine”, 250.

⁴⁶ İmâdüddîn Halil, *İslam’ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, (İstanbul: Risale Yayınları, 1988), 92.

⁴⁷ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmet Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi’-li’l-Melayîn, 1984), 6/1616-1617; Ebu’l-Kâsım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Basil, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 2/378-379.

⁴⁸ Bkz. el-Hâkka 69/29.

⁴⁹ el-Bakara 2/205.

⁵⁰ en-Nisâ 4/176.

⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât elfâzi’l Kur’ân*, 844.

Kur'ân'da helâk kavramı, genellikle toplumların tarih sahnesinden silinmelerini ifade etmek üzere toplumsal ve siyasi esareti, toplumların kültür ve medeniyetlerinin yok edilmesini ifade etmektedir.⁵²

Toplumların cezalandırılması açısından helâk, gerilemek, dini ve ahlâkî değerleri kaybetmek gibi manâlarına gelmektedir.⁵³

3. Ümmet Kavramı ve Anlamı

“Ümmet” sözlükte, yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak anlamına gelen “emm” kökünden türemiştir.⁵⁴ Bu kelime “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, kabileden bir grup insan, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵ el-İsfahânî, ümmeti “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye açıklamıştır.⁵⁶ Kur'ân'da altmış dört yerde geçen ümmet kelimesi yukarıda belirtilen anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda insan topluluklarının yanı sıra hayvan ve cin topluluklarına,⁵⁷ benzer inanç ve hayat tarzına sahip insan gruplarına da⁵⁸ ümmet denilmiştir. Ümmet kelimesi “*Sizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir ümmet bulunsun*”⁵⁹ meâlindeki âyette olduğu gibi büyük bir topluluk içindeki özel bir zümreyi de ifade etmektedir.

Kur'ân'da “ümmet” kelimesi, terim olarak, bir peygambere iman edip onun tebliğ ettiği dine inanarak onu yaşayan ve peygamberinin yolundan giden, ona destek olan insanlar anlamında kullanılmaktadır.⁶⁰

4. Sünnetullah Kavramı ve Anlamı

Kur'ân geçmiş ümmetlerin başlarına gelenlerden ibret almamızı öğütlerken, aynı davranışları bugün bizlerde yaptığımızda onların başına gelenlerin bizim de başımıza geleceğine dikkat çeker.⁶¹ Bunu sünnetullah⁶² kavramını kullanarak anlatır. Sözlükte “bir

⁵² Ejder Okumuş, “Kur'ân'da Toplumsal Çöküş”, *Diyanet İlmî Dergi, Kur'ân Özel Sayısı*, 46/4 (Nisan 2010), 64.

⁵³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 11/112-113; bk. Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, 80, 84.

⁵⁴ Mütercim Asım Efendi, *Kamûsu'l Muhît Tercümesi*, 4/175-176.

⁵⁵ el-İsfahânî, *el-Müfredât elfâzi'l Kur'ân*, 86-87; Mütercim Asım Efendi, *Kamûsu'l Muhît Tercümesi*, 4/4853-4854; bk. Halil İbrahim Bulut, “Ümmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/ 308.

⁵⁶ el-İsfahânî, *el-Müfredât elfâzi'l Kur'ân*, 86.

⁵⁷ bk. el-En'âm 6/38; el-A'râf 7/38.

⁵⁸ bk. el-Bakara 2/213.

⁵⁹ *Kur'an Yolu Meâli*, el-Âl-i İmrân 3/104.

⁶⁰ Ahmet Öz, “Kur'ân'da İslam Ümmeti”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Aralık 2019), 551.

⁶¹ Nuri Tok, *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, (Samsun: Etüd Yayınları, 1998), 15.

⁶² bk. el-Ahzâb 33/ 62; bk. el-Mü'min 40/ 85; Âl-i İmrân 3/ 137.

şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir metot ortaya koymak” anlamındaki “senn” kökünden türeyen sünnet ile Allah lafzından oluşan “sünnetullah” terkibi “Allah’ın koyduğu yasa, kural, nizam”⁶³ demektir.

Allah’ın öteden beri süregelen ve sürececek olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı olarak tanımlanmaktadır.⁶⁴ Kur’ân’da sünnet, Allah’a izafe edilerek o’nun yaratma ve yönetmesinde değişmeyen uygulamasının olduğuna işaret edilmiştir.⁶⁵ Sünnet, (س ن ن) kökünden; bıçağı bilemek, taşı cilalamak, mızrağa uç geçirmek, dişlerle ısırarak, dişlerini kırmak, güzel idare etmek, kanun koymak şekil vermek, dökmek, çözmek açıklamak, hızlıca deveyi sürmek gibi anlamlara gelmektedir. Çoğulu Sünen’dir. Dosdoğru yol ve uyulan örnek demektir.⁶⁶

Fahreddin er-Râzî(öl.606/1209) bu kelimenin, “suyu peş peşe dökme” (سن الماء) manasında söylenen (Suyu döktü) fiilinden, “fu’letün” vezninde bir kelimedir. “Suyu devamlı dökmek” manasındadır. Araplar, dosdoğru olan yolu, dökülen ve devamlı olan suya benzetmiştir. Çünkü- su devamlı aktığı zaman, tek parça gibi olur.⁶⁷

Kur’ân’da sünnet: Allah’ın geçmiş ümmetlere veya onlara gönderdiği peygamberlere uyguladığı nizam”⁶⁸ anlamındadır.⁶⁹ Sünnet kelimesi, bir hayat tarzını veya davranış biçimini gösterir. Sünnet, kendisine tâbi olanlara bir örnek olan Hz. Peygamber’in hayat tarzı için kullanılmaktadır.⁷⁰ Buna göre sünnetullah kelimesinin anlamı sünnetullah, "Allah’ın varlıklarla ilgili olarak öteden beri varolan ve varolmaya devam edecek değişmeyen bir davranış biçimidir"⁷¹diyebiliriz.

Özet olarak “Sünnetullah” Allah’ın peygamberleri aracılığıyla ile gönderdiği mesajları (ahlâkî değerleri) kabul ve ret durumunda toplumlara (dünyada)verdiği karşılık verme metodudur. Bu metodun nasıl olduğu Allah’ın son mesajında açık ve seçik bir şekilde ifade edilmiştir. ⁷²

⁶³ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 28/159-160.

⁶⁴ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramsallaşması* (Ankara: Fecr Yayınları,1994),53.

⁶⁵ Çelebi, “Sünnetullah”,28/159-160; bk. Ejder Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2015),68-69.

⁶⁶ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, 12/220-229; el-İsfahânî, *el-Müfredât elfâzi’l Kur’ân*,429.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*,30 Cilt (Beyrut: Daru’l Fikr,2005),3/1811; Aynı tarifi Reşit Rıza’da benimser. bk. Reşit Rızâ, *Tefsiru’l-Menâr*, (Beyrut: Dâru’l Fikr, 2007), 4/101.

⁶⁸ bk. el-Ahzâb 33/38;62; el- Fâtır 35/43; el-Mü’min 40/85; el-Fetih 48/23; el-Enfâl 8/38; el-Hicr 15/13; İsrâ 17/77; el-Kehf 18/55.

⁶⁹ M. Fuâd Abdalbâki, *el-Mu’cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, çev. Mahmut Çanga, Kur’ân-ı Kerim Lügati, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 254.

⁷⁰ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı Meal- Tefsir* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009),175.

⁷¹ Geniş bilgi için bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 51-53; bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîrve’t-tenvîr*, 2/96-97.

⁷² Tok, *Kur’ân’da Sünnetullah ve Helâk Edilen Kavimler*, 29-30.

5. Toplum Kavramı ve Anlamı

Toplum, sözlükte “aynı toprak parçası üzerinde yaşayan ve aynı soydan gelen, temel çıkarlarını sağlamak için iş birliği yapan, töre, dil ve kültürleri bir olan insan topluluğu”⁷³ anlamına gelen toplum kavramı “ırk, millet” manasında da kullanılır. Kur’ân’da kavim genellikle “topluluk” manasında ve tekil olarak geçmektedir.⁷⁴ Kur’ân’da toplum anlamını çağrıştıran birçok kavram vardır. Şa’b, kavm, kabile, aşiret, ümmet, millet, nefer, beşer, ashâb, nas, fırka, zümre, gibi kavramlar bunlar arasında zikredilebilir.⁷⁵

Bu kavramlardan kavm, millet, nas, karye kavramlarından kısaca bahsetmek istiyoruz. Kavim; bir kişinin içinde yaşadığı aralarında din, dil, soy, kültür birliği olan insan topluluğudur.⁷⁶

Kur’ân insanları ilahi mesajları kabul etmeye çağıran elçilerin muhatap oldukları toplumlari kavim kelimesi ile nitelemiştir. Örnek olarak, Nuh kavmi, Ad kavmi, Semud kavmi gibi. Kavmin Türkçe karşılığı ulus veya halktır.⁷⁷

Millet; din ve şeriat demektir. Yol ve sünnet anlamında da kullanılır.⁷⁸ “Şüphesiz ben, Allah’a inanmayan, aynı zamanda kendileri âhireti de inkâr etmekte olan bir kavmin dininden uzaklaşıp geldim.”⁷⁹ Bu kelimenin anlamını mealini verdiğimiz âyet ortaya çıkarır. Bu çerçevede “milletü’l-İslâm, milletü İbrâhîm, milletü’l-Mesîh, milletü Yehûd,” gibi tamlamalarda belli dinleri ifade eder.⁸⁰ Nas; insanlar anlamına gelip toplumu ifade eder. Tarih boyunca yaşayan tüm insanlara nas denilmiştir. Peygamberin hitap ettiği topluluklara da “nas” diye tabir edilmektedir.⁸¹ Nas, topyekûn toplumu ifade eder.⁸²

Karye; insanların yaşadığı yer, yerleşim merkezi demektir. Kur’ân’da bazen şehir, kasaba, bazen ülke, bazende medeniyet kavramlarının karşılığı olarak ⁸³ kullanıldığı görülmektedir.⁸⁴

⁷³ Hasan Eren vd., *Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu,1988), “toplum”, 2/1484.

⁷⁴ Abdalbâki, *el-Mu‘cemü’l-Müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 412-413.

⁷⁵ Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 62-63.

⁷⁶ Abdalbâki, *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*,412; Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 62; bk. Tok, *Kur’ân’da Helak Edilen Kavimler ve Sünnetullah*, 21-22.

⁷⁷ Tok, *Kur’ân’da Helak Edilen Kavimler ve Sünnetullah*,23; Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 62-63.

⁷⁸ Tok, *Kur’ân’da Helak Edilen Kavimler ve Sünnetullah*,23; Ali Ünal, *Kur’ân’da Temel Kavramlar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1986).130-131.

⁷⁹ Yûsuf 12/ 37.

⁸⁰ Recep Şentürk, “Millet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları,2020), 30/64-66.

⁸¹ Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*, 63.

⁸² Âl-i İmrân 3/96.

⁸³ Okumuş, *Kur’ân’da Toplumsal Çöküş*,64.

⁸⁴ el-A’râf 7/163; Yunus 10/98; el- Enbiyâ 21/6; el-Furkân 25/40.

II. Kur'ân'da Topluların Kuruluş Yasaları

Kur'ân'a göre bütün varlığı yaratan Allah'tır. Varlık, parçaları birbirini bütünleyen uyumlu bir birliktir. Her şey ne için yaratılmış ise ona uygun davranır.⁸⁵ Varlıktaki hiçbir unsur isyan edip başkaldıramaz.⁸⁶ İnsanoğlunun içine düştüğü en büyük hata ve sapma, vahyin öngördüğü sistemin dışına çıkarak Kur'ân'ın gölgesinden uzak yaşamaktır.⁸⁷ Kur'ân'da toplumların kuruluş yasaları şu şekilde ifade edilebilir:

a. İnanç ve İman: Yeryüzünün imarı, adalet ve hakkın uygulanması ancak bir imanla, ahlâkî değerlerle ⁸⁸ mümkün olabilir.⁸⁹ İslam medeniyeti iman ve ona bağlı bir inanç medeniyetidir. Bu iman, müslüman medeniyetinde insanların bütün hayatlarını kuşatan, anlamlandıran ve harekete geçiren temel bir unsurdur.⁹⁰

b. İbâdet: İbâdet, mükellefin Allah'a karşı duyduğu saygı ve sevginin sonucu olarak O'nun rızasına uygun davranma çabasını ve bu şekilde yapılan iradî davranışları ifade eder.⁹¹ İbâdet Allah'ın insandan aldığı bir sözdür.⁹² İbâdet, Allah'tan bağışlanma dileme ve takvâli olmaya⁹³ davettir. İbâdet ve kulluk yeryüzünü imar etme ve toplulukların helâkten kurtulma yol ve yöntemlerindedir.⁹⁴

c. Ahlâk: Topluların ayakta kalmaları ve varlıklarını sürdürmeleri ahlâkî değerlerle mümkündür.⁹⁵ İslam'ın medeniyet fikri ve uygulamasında güzel ahlâk, din ve Medine'nin temel unsurlarından olduğu gibi medeniyetin de temel unsurlarındandır.⁹⁶

III. Kur'ân'da Toplumsal Çöküşün Nedenleri ve Helâk Edilen Toplular

Kur'ân kıssalarında toplumların yükselme ve ilerleme sebepleri anlatıldığı gibi, milletlerin çöküp yok olma sebepleri de anlatılmakta ve bunların sünnetullah gereği

⁸⁵ Muhammed Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, çev.M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2014), 177-178.

⁸⁶ Bu durumu el-Fussilet 41/11 açıklamaktadır. Bir düzensizlik olmadığını (el-Mülk 67/3-4) âyetleri açıklar.

⁸⁷ Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 185-186.

⁸⁸ Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 213.

⁸⁹ bk. el-Bakara 2/177; el-Hadid 57/25.

⁹⁰ Ejder Okumuş, "İslam Medeniyetinin Ana Çizgileri", *Lale Kültür, Sanat ve Medeniyet Dergisi*, (Temmuz- Aralık 2021), 68-69.

⁹¹ Ferhat Koca, "İbâdet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1999),19/248.

⁹² *Ey Âdemoğulları! Size "Şeytana kulluk etmeyin, o sizin için apaçık bir düşmandır; bana kulluk edin, doğru yol budur" dememiş miydiniz? Kur'an Yolu Meâli*, Yâsîn 36/ 60-61.

⁹³ el-Ankebût 29/16; bk. el-Mü'minun 23/23; el-A'râf 7/65,73; Hud 11/84.

⁹⁴ Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 225 vd.

⁹⁵ Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*, 2/556.

⁹⁶ Okumuş, "İslam Medeniyetinin Ana Çizgileri", 69.

olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁷ Toplumsal çöküş, toplumun, bir takım sosyal değişimlerin sonucu olarak yok olmasını veya bağımsızlığını, kültürünü, medeniyetini ve egemenliğini kaybetmesini ifade eder.⁹⁸ Kur'ân âyetlerinde bir toplumun, yeterli ölçüde uyarılmadığı veya tam bir ahlâkî dejenerasyona girmediği sürece helâk edilmeyeceği belirtilmektedir.⁹⁹ Abdalbâki Güneş, “toplumsal çöküşün” sebeplerini şöyle sıralar: “Peygamberleri yalanlayıp isyan etmek, Allah'ın emirlerine karşı gelmek, insanlara zulmetmek, nimetlere nankörlük etmek.”¹⁰⁰

Ejder Okumuş, toplumsal çöküşün aşamalarını şöyle ortaya koyar: Dalâletin artması, amellerin süslenmesi, mühlet, düşmana yenilme, felâketlerle yüz yüze gelme, zengin seçkinlerin tasallutu.¹⁰¹

Kur'ân bize toplumların çöküşünde ve helâkinde bütün sorumluluğun insana ait olduğunu söyler.¹⁰² İnsanın ahlâkî tercihleri çöküş veya yükselişin sebebi olduğu söylenilebilir.

Kur' an, çöküş nedenlerini ele alırken konuya bütüncül bakmaktadır.¹⁰³ Hiçbir helâk sebebi birbirinden bağımsız değildir. Heyşur, ümmetlerin helâki ve yok oluşu ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Allah helâk edilen her topluluğun suçunu yeryüzünde yaptığı bozgunculuk ve Allah'ın programından çıkma olarak göstermiştir.” Başlarına gelenlerin kendi elleri ile yaptıkları şeyler olduğunu bilmeleri istenmiştir.¹⁰⁴

Helak, toplumun çoğunluğunun veya tamamının ortadan kaldırılması şeklinde olabileceği gibi¹⁰⁵ egemenliğini kaybederek başka bir toplumun hükmü altına girmesi ya da onu toplum yapan temel değerlerini, onurunu ve etkinliğini yitirmesi şeklinde de gerçekleşebilir.¹⁰⁶ Kur'ân bize helâk edilenlerin sadece mü'minler olmadığını Nuh ve Semud kavminden söz eden¹⁰⁷ âyetlerde ortaya koymaktadır.

Helâk edilen toplumlari, Allah doğa güçleri dediğimiz depremler, sel felaketleri, fırtınalar, çığlıklar, suda boğulmalarla helâk etmiştir. Ya da ruhi ve manevi denilen

⁹⁷ Abdalbâki Güneş, “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (Ağustos 2005), Sayı: 1, 67-68.

⁹⁸ Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 83-84.

⁹⁹ el-En'âm 6/131; Hûd 11/117.

¹⁰⁰ Güneş, “Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, 67-68; Yıldırım, “Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine”, 254.

¹⁰¹ Ejder Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2015), 89-90; Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 256-261.

¹⁰² Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 256-261.

¹⁰³ Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*,108.

¹⁰⁴ Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*,256; bk. er-Rum 30/41; el-Mutaffifin 83/14.

¹⁰⁵ bk. el-En'âm 6/131; el-A'râf 7/94-95; el-Enfâl 8/25; İsrâ, 17/16; el-Hakka, 69/5-6.

¹⁰⁶ Heyşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 256.

¹⁰⁷ eş-Şuarâ 26/119-121; 158.

ümitsizliğe düşmeleri, çaresizlik, rahmete güvensizlik ya da gurur zorbalık, zulüm ve haksızlık felaketiyle yüz yüze gelmeleri ile onları helâk etmiştir.¹⁰⁸

Ejder Okumuş, toplumsal çöküşün nedenlerini âyetlerden yola çıkarak; İtikadi, ahlâkî, siyasi, sosyo-ekonomik olmak üzere dört ana esas olarak ifade edilebileceğini söyler.¹⁰⁹

Allah helâk etmeden önce mutlaka bir uyarıcı göndereceğini, uyarıcı göndermeden toplum ve ümmetleri helâk etmeyeceğini bize bildirmektedir.¹¹⁰ Peygamberlerin uyarılarını ve verilen mühleti dikkate almayan toplumlar, sünnetullah gereği helâki hak ederler. Bazı âyetler¹¹¹ buna işaret etmektedir. Kur'ân'ın bütünlüğü içinde geçmiş milletlerin helâklarının birtakım sebepleri ileri sürülür. Bu sebepler: a) Allah'ı inkâr, b) Yaratılanlara zulmetmek, c) Haramları helâle dönüştürmek,¹¹² d) İnsanların mallarını haksız yere yemek,¹¹³ e) Verilen nimetlere nankörlükte bulunmak,¹¹⁴ f) Varlıklı insanların isyan etmeleri ¹¹⁵ g) nesli bozacak yaşantı içine girilmesi.¹¹⁶ Toplumsal çöküş ve helâk cezası insanların tercih ve tutumlarına bağlıdır.

IV. Nâbulsî Tefsiri'nde ¹¹⁷ Kur'ân Kıssaları ve Helâk Edilen Ümmetler

Nâbulsî, geçmiş ümmetler içerisinde ahlâkî erozyona uğrayan ve ahlâkî değerlere sırtını dönen, elçileri yalanlayan, toplumsal bir çürüme içinde olan toplumların bu tercih ve ahlâkî yaşantıları sonucunda uğradıkları cezalar ve helâkle ilgili yorumlar yapar. Bu açıklamaları tefsirinde özellikle kıssaların geçtiği âyetlerin yorumunda belirtir.

1. Kur'ân Kıssaları

Nâbulsî, Kur'ân kıssalarının her bir insanın durumuna örneklik teşkil ettiğini şu cümlelerle açıklar:

Kur'ân'da kıssalar vardır. Bir kimse Nuh'un kıssasını okursa, onun yanında asi bir çocuğun bulunduğunu görür. İbrahim kıssasını okuduğunda onun yanında asi bir baba

¹⁰⁸ Heşur, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, 257; bk. Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 90-94.

¹⁰⁹ Okumuş, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, 108-156.

¹¹⁰ bk. el-Fâtır 35/24; en-Nahl 16/ 36; Yûsuf 12/ 111; İsrâ 17/15.

¹¹¹ bk. el-A'râf 7/130-136;97-99;94-95.

¹¹² bk. el-En'âm, 6/143-144; en-Nahl 16/116.

¹¹³ bk. en-Nisâ 4/160, 167,168, 170.

¹¹⁴ bk. el-Kasas 28/58.

¹¹⁵ bk. İsrâ 17/16-17.

¹¹⁶ Kaya, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", 52-53; Yıldırım, "Kur'ân Kıssalarında Toplumların Helâki ve Sebepleri Üzerine", 255 vd.

¹¹⁷ M.Râtib en-Nâbulsî tarafından sohbet şeklinde yapılan Kur'ân tefsirinin bant dökümlerinin kitaplaşmış halidir.14 ciltten oluşmaktadır. Biz 2017 yılında yapılan baskısını esas aldık. (*Tefsirü'n-Nâbulsî*, 14 Cilt, Müessesetü'l-Fursan, Darü'l-Feyha, Amman, Dimaşk,2017).

olduğunu görür.¹¹⁸ Eğer bir kimsenin eşi kötü ise buna sabretsin.¹¹⁹ Yanında şerir zalim bir koca varsa ki ona örnek Firavundur.¹²⁰ Yeryüzünde kendisine, gösterdiği salih ahlâkî davranışlardan dolayı yüce bir konum verilen Zülkarneyn'dir. Kendisine evlat verilmemişse, Zekeriya a.s buna örnektir. Bir insan zulme uğrayarak hapse girmişse, Hz. Yusuf onun için en güzel örnektir. Afife ve tâhir bir kadın hakkında ileri geri konuşulursa, bu konuda Hz. Aişe en güzel örnektir. Kur'ân kıssaları bütün durumları içine alır.¹²¹ Çünkü Allah kıssaların en güzelini anlatıyoruz buyuruyor.¹²²

Nâbulsî, Kur'ân kıssalarını her insan okuduğunda kendi sorunlarına bir çözüm bulacağını söyler. Şuara suresinde, insanların dünya ve âhiret mutluluğunu sağlamayı amaçlayan ilâhî vahyin Hz. Nuh'tan itibaren yedi peygamber¹²³ tarafından tebliğ edilmesinin ibret verici sahnelerine temas edilmektedir.¹²⁴

Nâbulsî yedi peygamberin kıssası ne ifade eder? sorusunu sorar ve şöyle cevaplar: Bu kıssalar bize küfredenleri, yalanlayanları, yaratana meydan okuyanların durumunu bildirir. İnkâr eden, yalanlayan ve yaratana kafa tutanın varacağı sonuç helâk ve yıkımdır. Allah yalanlayanları cehaletleri sebebiyle helâk etti. Bir insan öldürürse ve karşısındakini yok ederse, ona kötülük ederse bunun sebebi onun cehaletidir. Çünkü insanın yapısında hayır sevgisi ve Allah'a iman, o'nun emrine bağlılık ve tevekkül vardır. İnsan, Allah'a iman ettiği zaman, huzur bulur. Fıtrat, akıl, mükevvenat, kitap seni Allaha imana yönlendirir. Seninle dünya ve ahirette mutlu olman arasına giren şey nedir? İşte o cehalettir.¹²⁵ *De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"¹²⁶ Âyeti bunu ifade eder.¹²⁷*

2. Geçmiş Ümmetler ve Onları Helaka Götüren Etkenler

2-1. Geçmişten İbret Almamak

Nâbulsî, Mürselât 77/16-19. âyetlerin tefsirinde geçmiş ümmetlerin yaşadığı tecrübelerden ibret almadan yaşamayı konu edinir: Şu kavimler neredeler? Yunan nerede, Roma nerededir? Hz. İsa'ya olmadık eziyetleri yapan, olmadık vahşilikleri yapanlar neredeler? Onların medeniyetleri, kültürleri, yüzleri, lüksleri, yükselişleri, kuvvetleri, zaafı nerededir? Allah onları helâk etti. O toplumları toprak gibi dürdü

¹¹⁸ Meryem 19/43.

¹¹⁹ et-Tahrîm 66/10.

¹²⁰ et-Tahrîm 66/11.

¹²¹ Yusuf 12/3.

¹²² Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 1/79.

¹²³ Bu yedi peygamber: bk.Hz. Mûsâ, Harun, (eş-Şuarâ 26/10-68); Hz. İbrâhîm, (eş-Şuarâ 26/68-104); Hz. Nuh, Hûd, Salih, Lut ve Şuayb (eş-Şuarâ 26/105-191).

¹²⁴ Bekir Topaloğlu, "Şuarâ Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları,2010), 39/221-222.

¹²⁵ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 8/419.

¹²⁶ ez-Zümer 39/9.

¹²⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 8/419.

sadece konuşuluyorlar. Anlatılan kısya oldular. Onların kalıntıları ibret olmak üzere korunmuştur.¹²⁸

Onlardan öncekiler de böyle yapmıştı. Allah onlara haksızlık etmemişti, fakat onlar kendilerine haksızlık etmişlerdi. ¹²⁹ Bu âyet, Allah'tan yüz çevirenler, Allah'la karşılaşmayı kerih görenler, dünyayı sevenler ve kendisini ona adayanlar, parası ve zevkleri, malları, kadınları, evleri, arazileri, arabaları, makamları, mutlulukları konusunda dünyaya¹³⁰ akın edenler içindir. Liderliğin zirvesinde yanlışlara daldılar. Yanlışlara dalan Ad kavmi, Semûd kavmi, Eyke ashabı, Salih'in kavmi neredeler?¹³¹ *"Bu azap, onların sabah akşam sokulacakları ateştir.* ¹³²

Şu isyan edip, ahlâksız hayat sürenler, zulmedip haddi aşan topluluklar, Hz. Peygamber'e olmadık eziyetleri yapan, Kureyş'in ulularına¹³³ Âd, Semûd vb. kavimlerin kötü akıbetleri hatırlatılarak, peygamberi yalancılıkla itham edip ona isyanda ısrar ederlerse öncekiler gibi cezalandırılacakları belirtilmektedir.¹³⁴ Bu bahsi geçenler yaptıkları fasıklık, isyan ve cahillik yüzünden münkeratı işlediler ve tükendiler.

2.2. Toplumsal Trajedinin Sebeplerini Görememek

Nâbulsî, Yunus 9-10.âyetlerin yorumunda, toplumda yaşanan trajedinin sebepleri konusunda şöyle bir değerlendirmede bulunur: Bu trajedi ve dramın arka planında günahın var olduğunu söyler. Toplumdaki her günahın isyanın arka planında körlük vardır. Körlüğün sebebi Allah'tan ayrılma ve kesintidir.¹³⁵ İnsan ileri seviyede zekâlı birisi olabilir. Ancak zekâ tek başına yeterli değildir. Beşerî akıl gelişti ama hala büyük bir cehalet içindedir. Allah tarafından kendine uzatılmış elden uzaktır. Dizginini, akli ve zekâsının vahyi ile nefesine teslim etti. Allah'tan uzaklaştıkları için dalâlet ve körlük içinde kaldılar. Ahiretten önce dünyada cezaya uğradılar.¹³⁶ Allah'ın kendilerine gönderdiği ilâhi programı takip etselerdi, başlarına gelecek olan helâkten kendilerini kurtarabilirlerdi.

2.3. Geçmiş Kavimlerin Kıssalarından Öğüt Almamak

Nâbulsî, Tevbe 9/70. âyetin yorumunda: şöyle der: "Müslüman Kur'ân'dan emir ve nehiyle ilgili bir âyet okur. Bu emri yerine getirir, nehiyden kaçınır, kötülüğe son verir.

¹²⁸ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 8/566.

¹²⁹ *Kur'ân Yolu Meâli*, en-Nahl 16/ 33.

¹³⁰ er-Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, 7/4093; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l Kadîr*, 5 Cilt , (Beyrut, Dâru'l Hayr,1992), 3/182.

¹³¹ Nâbulsî, *Tefsirun-Nâbulsî*, 6/524.

¹³² el-Mü'minun 23/46.

¹³³ Nâbulsî, *Tefsirun-Nâbulsî*, 6/524.

¹³⁴ bk.er-Râzî, *Mefatihü'l Gayb*, 30/ 272.

¹³⁵ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Adil Bebek vd., 6 Cilt, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018),4/898; bk. Esed, *Kur'ân Mesajı*,894.

¹³⁶ Nâbulsî, *Tefsirun-Nâbulsî*, 5/442.

Kur'ân'dan Allah'ı hatırlamakla ilgili bir âyet okur hemen tefekkür eder, geçmiş ümmetlere ait bir âyet okusa, ondan öğüt alır. Mü'minin kahramanlığı başkasından ibret ve öğüt almasıdır. Mü'minin dışındaki kimseler ise asla öğüt almazlar. Öğüt almayan kavimler zalimlik ve azgınlık yaparak Rablerini unuttular. Helâkı hak ettiler.¹³⁷ Bu durum ümmet için bir derstir. Öğüt almak gerekir.

Nâbulsî, Alak 6-7. âyetlerin yorumunda azgın insan kendini zengin kabul eder, malın her türlü problemlerini çözeceğini zannederek, Allah'ı unuttur. Böyle kimse aptaldır. Aptal hesapların içerisine Allah'ı katmayan insandır. Mesela, Ad kavmi beldelerde azgınlık yaparak birçok fesada karıştılar. Binalarıyla, sanatlarıyla, askeri güçleriyle üstünlük sağladılar. Allah onları helâk etti.¹³⁸

Allah'ın yoluna muhalefet eden hiçbir kavim yoktur ki Allah onları günahları sebebiyle helâk etmemiş olsun. "*Rabbin, halkı iyilik peşinde olan ülkeleri haksız yere helâk edecek değildir.*"¹³⁹ Cinsel kaos, ekonomik kaos, ümmetlerin helâk sebeplerindedir. Allah'ın yol ve yönteminden çıkarak sapan hiçbir kavim yoktur ki, Allah onları helâk etmemiş olsun. İslam ümmetinin durumuda bugün buna benzemektedir.¹⁴⁰

Kıssalar oyun ve eğlence değildir. Kıssalardaki nasihatleri dinleyip, ibret almayanlar helâkı hak eder. Burada yapılması gereken şey, geçmiş ümmetlerin ahlâkî tercihlerinden ibret almaktır.

2.4. Gözleriyle Çöküş Sebeplerini Görmemeleri

*Başlarına bir felâketin gelmeyeceğini sanıp kör ve sağır kesildiler. Sonra Allah tövbelerini kabul buyurdu. Sonra içlerinden birçoğu yine görmezden ve duymazdan geldiler"*¹⁴¹Peygamberleri yalanladılar. "*Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak" dediler.*"¹⁴²

Nâbulsî, "Allahu Teâlâ bizim için göz ve kulaklar yarattı. İnsanlar mahlûkata ibret nazarıyla bakmayı ihmal etti. Kulakları ile ilmi bir dersi duymadılar ve nasihati dinlemediler. Gözleri hakikati görme hususunda kör olmuştur. Onlar hakikati araştırmadılar. Buna rağmen, Allah onlara bazı imtihanlara tabi tutarak tövbe etmeyi gerekli kıldı. Allah'ın âyetlerini görmezden geldiler. Bu âyetler Yahudilerin memleketlerine dönmesi, Firavunun zulmünden kurtulmaları içindir. Ama onlar hala

¹³⁷ bk. el-Alak 96/6-7.

¹³⁸ Nâbulsî, Tefsiru'n-Nâbulsî,5/316; bk. İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, çev. Şaban Karataş vd., (İstanbul: EkinYayıncılık,1998),1/23-24.

¹³⁹ Hûd 11/117; bk. el-Mâide 5/ 79.

¹⁴⁰ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 5/576; bk, Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l Kur'ân*, çev.Muhammed Han Kayanî vd.,(İstanbul:İnsan Yayınları,1996), 2/431; Esed, Kur'ân Mesajı, 551-552.

¹⁴¹ *Kur'ân Yolu Meâli*, el- Mâide 5/71.

¹⁴² *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Bakara 2/80.

putlara tapmaya devam ettiler.¹⁴³ Yahudiler gözleriyle bu hakikatleri göremediler ve kulakları ile duyamadılar, buzağıyı tanrı edinmeleri¹⁴⁴ sebebiyle hakikate kör ve sağır kesilerek helâkı hak ettiler.

2.5. Toplumsal Çürüme

Nâbulsî, Bakara 2/61. âyette Yahudilerin Hz. Musa'dan biz tek yemekten sıkıldık. Bize farklı yiyecekler Rabbinden iste dediklerinde Hz. Musa "*İyi kötü ile değişmek mi istiyorsunuz?.. Zillete, fakru zarurete mahkûm oldular; Allah'ın gazabına uğradılar.*"¹⁴⁵ Bu durum, Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri ve haddi aşmalarının sonucuydu. İnsan, dünyayı hedeflediğinde, risaleti unuttur, yemek ve faydalanmak için yaşar, bir hedefi yoktur. Her şeyden bıkar. Bunun tarihi örneği; Yahudilerdir. Menn ve selvadan sıkıldılar. Değişim istediler.¹⁴⁶ Allah'ın gazabına uğradılar.¹⁴⁷

2.6. Toplumların Zevâli

Nâbulsî, Âl-i İmran suresi 104. âyetin yorumunda, üç öküz kıssasına ¹⁴⁸ dikkat çekerek; toplumlar samimi davranmaz, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmazlarsa varışlarının zeval olduğunu söyler. Toplumlari, insanlari tefrikadan ve olumsuzluklarından başka şeyler zayıflatamaz. Nâbulsî konuyu şöyle bir örnekle açıklar: Caddenin sonunda bir evde ateş tutuştu. Aralarında yirmi ev vardır. Bu ateşi söndürmek amacıyla katkıda bulunmak için evden çıkmaz isen, bu yangın senin evine gelecektir.¹⁴⁹ Bu durumu "*Sadece içinizden zulmedenlere dokunmakla kalmayacak olan fitneden sakının ve bilin ki Allah'ın cezası şiddetlidir.*" ¹⁵⁰ Âyeti ile delillendirir. ¹⁵¹

Hakkı ayakta tutmak ve batılı yok etmek için yardımlaşırız, Allah'ın gözünde yükseliriz. Fırkalaştığımızda, bireysel düşünüp, toplumu gözetmediğimizde, büyük bedeller öderiz. Bu hususta Hz. Peygamberden rivâyet edilen şu gemi metaforu hadisini

¹⁴³ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 3/604-605.

¹⁴⁴ bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l Gayb*, 12/57-58; Rızâ, *Tefsiru'l Menâr*, 6/2003.

¹⁴⁵ bk. el-Bakara 2/61.

¹⁴⁶ Derveze, *et-Tefsiru'l Hadis* 5/75-77.

¹⁴⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 1/307.

¹⁴⁸ Sık ağaçlı bir ormanda siyah, beyaz ve kırmızı renkte üç öküz vardı. Ormanda yedi tane aslan vardı. Onlar bir ve beraberlik iç oldukları ve yardımlaşmaları için onları yemeye gücü yetmiyordu. Aslan, siyah öküzle kırmızı öküze gelerek şöyle dedi: Bu ormanda bizi diğer hayvanlara farketiren şu beyaz öküzdür. Çünkü onun rengi dikkat çekicidir. Onu yemem için bana bırakırsanız, orman hepimiz için güvenli olur. İki öküz: Öyleyse, buyur, o senindir dediler. Aslan da beyaz öküzü bir güzel yedi. Aynı yöntemle siyah öküzde yedi sıra kırmızı öküze gelince; Kırmızı öküz yüksek bir sesle şöyle nidâ etti: Dikkat edin, ben beyaz öküzün yendiği gün yendim. (İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beirut: 1409/1989), 7/ 562, no: 37933.

¹⁴⁹ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 3/509-510.

¹⁵⁰ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Enfâl 18/25.

¹⁵¹ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 403-404.

dikkate almak gerektiğine vurgu yapar. Eğer yukarıda bulunanlar aşağıdakilerin isteklerini yapmalarına izin verirlerse gemidekiler hep birlikte helâk olur. Fakat onlara engel olurlarsa hem onlar hem de kendileri kurtulur.”¹⁵² Gemiyi delenlere engel olmaz isek hem onlar hem de biz helâk olacağız.¹⁵³ Sonuç olarak yaşadığımız çağda gördüğümüz hissettiğimiz yanlışlıklara karşı uygun yol ve yöntemlerle gerekli tepkiyi göstermemiz gerekir.

3. Ümmetlerin Helâkını Gerektiren Kötü Ahlaki Davranışlar

3.1. Fısk'ın Umumileşmesi

Nâbulsî helâkı gerektiren ahlâkî davranışları Mü'min 40/21. âyetin açıklamasında verir:

Günah sahasının genişlemesidir. İçkiler, porno, zina, uyuşturucular, sapkınlığın hüküm sürmesi, batıl olan yolla kazanç, düşmanlık, fazla özgürce davranmak, ahlâksız meyiller olması helâki peşinden getireceğini söyler. *De ki: "Allah size üstünüzden veya ayaklarınızın altından bir azap göndermeye ya da sizi muhalif gruplara ayırıp birbirinize güçlerinizin acısını tattırmaya kadirdir!"*¹⁵⁴

Yıldırımlar, bombalar, zelzeleler, mayınlar, iç savaşlar büyük musibetlerin, en şiddetlisidir. Bu korkutucu bir durumdur. Şu an burada büyük bir ilerleme vardır. Bu ilerleme ile birlikte ahlâkî gerilik vardır. Bu tüm geçmiş kültürlerde oranın ashâbı orada kalmaya güç getiremez. Çünkü onlar Allah'ın yoluna programına muhalefet ettiler. *"Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; Her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı."*¹⁵⁵ Ne kaleleri ne malları onların Allah'ın azabına uğramalarına mâni olamadı. Ancak Allah'ın emrine uygun bir tarzda istikamet üzere nasihate¹⁵⁶ devam ederlerse kurtulabileceklerini ifade eder.¹⁵⁷

3.2. Nebileri Yalanlamak ve Hafife Alıp Yüz Çevirmek

*"Bunun üzerine biz onu ve beraberindekileri, o her şeyle dopdolu geminin içinde kurtardık. Sonra geri kalanları da sulara gömdük."*¹⁵⁸ Nâbulsî âyetin tefsirinde, bütün

¹⁵² Zeynuddin Ahmet Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasar Tecrîd-i Sarih*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, (Konya: Hüner Yayınları, 2003), Hadis no:1135,1/554.

¹⁵³ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 3/510.

¹⁵⁴ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-En'âm 6/ 65.

¹⁵⁵ *Kur'ân Yolu Meâli*, en-Nahl 16/112.

¹⁵⁶ Hûd 11/ 117.

¹⁵⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 11/197; bk. Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 12/82.

¹⁵⁸ *Kur'ân Yolu Meâli*, eş-Şuarâ 26/119-120.

kavimlerin nebilerini yalanlamaları ve davetini hafife almaları sebebiyle helâkı hak ettiklerini vurgular.¹⁵⁹

"Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlayacaksınız"¹⁶⁰ İnsan peygamberlerin davetini telakki eder, önem vermezse, Kur'ân'ı okur emir ve nehyini dikkate almazsa, helalini haramını tatbik etmezse, işte o zaman musibetler gelir. Allahu Teâlâ her ümmete bir peygamber göndermiştir. O, ümmetler peygamberlerini yalanlarlar. Allah'ta onlara elim bir azabı tattırır. Zaten âyette de böyle söylüyor.¹⁶¹ Bundan dolayı insan için gereken şey geçmiş ümmetlerin kıssalarından ders alıp kanunlar çıkartmaktır. Çıkartmış olduğu bu kurallara göre hayatını düzenleyip Allah'ın istediği gibi yaşamak gerekir.¹⁶²

Elçileri ne sözle ne de davranışlarıyla yalanlamamak gerekir. "*Semûd kavmi de uyarıları ciddiye almadılar. "Dediler ki: "İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağımız?"*"¹⁶³Yalanlama sözlü ve amelidir. İndirilmiş kitabı yalanlamak, gönderilmiş bir peygamberi yalanlamak şeklinde olan itikadi yalanlama vardır ki o da küfürdür, insanı İslam milletinden çıkarır. İşte bu vasıfları sayılan Semud kavmidir. *Dediler ki: "İçimizden tek başına bir beşere mi uyacağımız"*¹⁶⁴ Biz insana uyduğumuzda; bizler cahiliz, yanlış yola girer, sapıtırız ve ateşe gireriz. Bu davetin gereğini ve içeriğini terk ettiler. Kalpleri hasetle doldu. Helâki hak ettiler.¹⁶⁵

3.3. Adaletten Ayrılmak

"Ey iman edenler! Kendinizin veya anne babanızın ve akrabanızın aleyhine de olsa adaletten asla ayrılmayan"¹⁶⁶ Nâbulsî, âyetin tefsirinde helâk sebeplerinden birinin de adaletten ayrılmak olduğunu şu cümlelerle açıklar: "Adaletin değeri büyüktür. İslam dünyası zulüm işledi. Baba evladına, koca karısına, iş sahibi işçilerine zulmetti. Zulüm ve tefrika ümmetin helâk sebeplerindedir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuş: Bir gün adaletle yönetmek, altmış yıl (nafile) ibadetten hayırlıdır." ¹⁶⁷ Adil olduğumuz sürece Allah'ın yardımını hak ederiz. Birçok erkek, kızları mirastan alıkoydu. Birçok baba, ikinci hanımının çocuklarına ilgi göstererek birinciyi ihmal etti. Kaç fabrika sahibi işçisinin hakkını vermedi".¹⁶⁸ Allah bizden hayatın bütün birimlerinde hangi konumda olursak olalım adil olmamızı ve adaleti ayakta tutmamızı istemektedir.

¹⁵⁹ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 8/402; Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, 3/268-269.

¹⁶⁰ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Mülk 67/17.

¹⁶¹ el-Mülk 67/18.

¹⁶² Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 13/287.

¹⁶³ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Kamer 54/23- 24.

¹⁶⁴ el-Kamer 54/ 24.

¹⁶⁵ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 12/ 458.

¹⁶⁶ *Kur'ân Yolu Meâli*, en-Nisa4/135.

¹⁶⁷ Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, (Bağdat: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye,2001) 2/58, 1721

¹⁶⁸ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 3/369-370; bkz. Karaman vd, *Kur'ân Yolu*, 2/159.

3.3. İyiliği Emredip Kötülükten Vazgeçirmeye Çalışmamak

"İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı.¹⁶⁹ Nâbulî, emir bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münkeri terk etmenin helâk sebebi olduğunu şu cümlelerle açıklar: Vallahi biz bu sıfatı giydiğimizde bizim için dostluklar ortaya çıktı. Övgüler ortaya çıktı. Ama ne zaman ki iyiliği emretmekten kötülüğü sakındırmaktan vazgeçtik, etkilenmedik. Bir kardeşinin çocuğunun sadece tahsilini öğretimini, işini, vazifesini, kazancını soruyor. Bir insan düşünün biriyle evleniyor, sadece evini, kazancını soruyor, dinini sormuyor. Ne zaman ki münkerden alkoymaktan vaz geçtiğimizde biz o münkeri kendimiz yaptığımızda helâki hak ederiz.¹⁷⁰

"Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alkoyorsunuz ve Allah'a inanırsınız."¹⁷¹ Nâbulî, hayırlı ümmet olmanın illeti "İyiliği emredersiniz, kötülükten alkoyma" hükmüne uymakla olur. Nâbulî, emr-i bil ma'ruf ve nehy-i ani'l münkeri İslam'ın altıncı farızası sayar. Eğer bir ümmet bu farızayı terk ederse, helâk ümmeti olur. Allah İsrail oğullarını bu farızayı yapmayı terk ettikleri için helâk etmiştir.¹⁷² Toplumun ahlâken ayakta kalabilmesinin şartlarından birisi iyiliği emretmek ve kötülükten nehy etmektir.

3.4. Zulüm İçinde Bulunmak

"Nitekim zulme dalmışken helâk ettiğimiz nice beldeler var ki evlerinin duvarları çatıları üzerine yıkılmış, ıpıssız kalmıştır"¹⁷³ Allah halkı zalim karyeleri helâk etmiştir. Bunun sebebi zulümleridir.¹⁷⁴

Allah kâfir ve adil bir topluluğa zalim ve müslüman topluluğa karşı yardım eder. Dünya küfür ve adaletle ıslah olur. Zulüm ve imanla ıslah olmaz. Şu âyet bunu teyit eder: "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır."¹⁷⁵ Ama müslüman iman elbisesine zulüm giydirince, güvenilir ve başarılı olmaz. "İşte o beldeler (ahalisi), zulme sapınca onları helâk ettik; helâk etmek için de belli bir süre belirlemiştik."¹⁷⁶

Resulullah şöyle buyurdu: "Sizden önceki insanların helâk olmalarının sebebi, aralarında ileri gelen kimseler hırsızlık yapınca suçun cezasını vermeyip zayıf kimseler hırsızlık yapınca ceza uygulamalarıdır. Allah'a yemin ederim ki Muhammed'in kızı Fâtıma

¹⁶⁹ Kur'ân Yolu Meâli, el-Maide 5/79.

¹⁷⁰ Nâbulî, Tefsiru'n-Nâbulî, 3/612-613; bk. Derveze, et-Tefsiru'l-Hadis, 7/153-154.

¹⁷¹ Kur'ân Yolu Meâli, Âl-i İmrân 3/ 110.

¹⁷² el- Maide 5/79.

¹⁷³ Kur'ân Yolu Meâli, el- Hac 22/45.

¹⁷⁴ Muhammed İbni Cerir et-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân,12 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 2013), 9/168-169.

¹⁷⁵ Kur'ân Yolu Meâli, el-En'âm 6/ 81-82.

¹⁷⁶ Kur'ân Yolu Meâli, el -Kehf 18/ 59.

hırsızlık yapsa, onun elini keserdim!”¹⁷⁷ Eğer böyle olmasa idi, çifte standart olurdu. Had bazı insanlara tatbik edilip bazılarına tatbik edilmediğinde bu kavimlerin helâkına sebep olur.¹⁷⁸

Nâbulsî, ekinine şiddetli rüzgâr isabet eden kavmin işledikleri zulümler hakkında aşağıdaki ayetin yorumunda şu açıklamaları yapar: "*Onların bu dünya hayatında harcadıklarının misali, kendilerine zulmeden halkın ekinine isabet edip onu helâk eden kavurucu bir rüzgârdır.*"¹⁷⁹ "Sırrun" şiddetli soğuk, kırağı, buz anlamlarına gelmektedir.¹⁸⁰ Buralar ekim yerleri, bostan tarlaları veya satınca çok değerli olan mahsullerdir. En azı altmış saniye süren don bütün mahsulü telef eder. Bu telefin sebebi nankörlük, yüz çevirme, dünya sevgisidir. Hevalar salih amelleri, sirkenin balı bozduğu gibi bozar.¹⁸¹ Mevdûdî, âyeti şu şekilde yorumlar: "Eğer Allah'ın kulu, o'nun iradesinin üstünlüğünü kabul etmez veya o'nun nimetlerini kullanırken, o'nun kanunlarını çiğnerse suçlu duruma düşer, bu harcamalarından dolayı cezalandırılır".¹⁸²

Yukarıdaki âyette sahip oldukları nimetlerden dolayı şımaran ve Allah'a isyan eden kâfirlerin gösteriş yapmak için¹⁸³ harcadıkları mallar, zalim bir topluluğun dondurucu rüzgârın kasıp kavurarak faydasız hale getirdiği ekine benzetilmiştir.¹⁸⁴

3.5. Mucizeyi Yalanlamak

*İlâhî hakikatleri yok etmeye kalkışanlar hüsrana uğramışlardır.*¹⁸⁵ Salih'in kavmi dağdan bir deve çıkarmayı istedikleri zaman, deve çıktı ama iman etmediler. Helâki hak ettiler. Bu âyet tebyin ile helâki birleştirdi. İnsan zamanı geçirdiğinde iman etmenin bir kıymeti yoktur. Ben diyorum ki, sizin en hayırlınız imanla birlikte, vaktini seçenlerdir.¹⁸⁶ İnkârcı bir toplumun mucize istemesi ve sonra başlarına gelenleri, Nâbulsî bu âyetin yorumunda şöyle açıklar: "*Ona bir melek indirilseydi ya!*" dediler. *Eğer biz bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine mühlet verilmezdi.*"¹⁸⁷ İnce noktalardan birisi münkir bir insan mucize istediği zaman, mucize gerçekleştiğinde iman

¹⁷⁷ Müslim, Hudûd, 9; bkz. *Hadislerle İslâm*, 3/ 537.

¹⁷⁸ Nâbulsî, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, 7/538.

¹⁷⁹ *Kur'ân Yolu Meâli*, Âl-i İmrân 3/117.

¹⁸⁰ Mevdudî, *Tefhîmü'l Kur'ân*, 1/288.

¹⁸¹ Nâbulsî, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, 2/481.

¹⁸² Mevdudî, *Tefhîmü'l Kur'ân*, 1/288.

¹⁸³ el-Merâgî, *Tefsiru'l merâgî*, 2/33.

¹⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/1042; bkz. Karaman vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*, 1/656.

¹⁸⁵ el-Mü'min 40/78.

¹⁸⁶ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 14/290.

¹⁸⁷ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-En'âm 6/ 8.

etmez ise, helâk gerçekleşir. Mucize isteyerek, imanlarını bu mucize üzerine bina ettiler. Mucize gerçekleşince iman etmeyerek, acilen helâki hak ettiler.¹⁸⁸

3.6. Rabbin Programından Çıkarak Doğru Yoldan Sapmak

Nâbulsî âyetin tefsirinde hangi tür sapma içinde olunursa helâki hak ederiz? konusuna açıklık getirir: "*Artık rabbinin hangi nimetlerinden şüphe duyabilirsin?*"¹⁸⁹ Araştırma yoluyla bu âyeti anladığımızda kanunlar istinbat ederiz. Bu kanuna göre her kavim doğru yoldan saparlarsa, helâki hak ederler. Bu kanunu kendi hayatımıza uygulamak istediğimizde, her türlü sapkınlık bireysel ve toplumsal düzeyde olduğunda şüpheye mahal kalmadan helâk olunacağını görürüz¹⁹⁰ *İnsanların kendi elleriyle yapıp ettikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu; böylece Allah -dönüş yapsınlar diye işlediklerinin bir kısmını onlara tattırıyor.*"¹⁹¹ Esed, helâk olma sebeplerini: "İnsanın ahlâkî değerlere karşı umursamazlığının ve bunun yerine, maddî ilerlemeyi tek önemli hedef sayan inançlara tutsaklığının bir sonucu"¹⁹² olduğunu söyler.

*"Rabbinin ve elçilerinin emrine karşı direnen nice memleket halkını şiddetli biçimde hesaba çekip bilinmedik görülmedik azaba çarptırmışızdır."*¹⁹³

Nâbulsî, âyetin tefsirinde, beldeler Rabbinin programından çıktıkları için helâke uğradıklarını belirtir. Elçilerin emrine direnen, sağlam olan programı terk etmeleri sebebiyle,¹⁹⁴ Allah'a itaat konusunda kibirlenmeleri sebebiyle helâki hak ettiklerine dikkat çeker. "Âyette geçen" Utuvv" kelimesi¹⁹⁵ istikbâr anlamına gelir.

Şu an köyler kasabalar zelzele ile sarsılıyor. Şehirlere açıklar, köylere şehirlere şiddetli hastalıklar isabet ediyor. Yerlerinden hicret ediyorlar. Karyelerin çocukları yerlerinden zorla çıkartılıyorlar. Bazen sel baskınları ve doğal afetler oluşuyor. Bazen şiddetli yağmurlar, bazen sıfırın altında buzlanmalar meydana geliyor. Soğuktan binlerce insan ölüyor. "*Allah şöyle bir şehri örnek veriyor: Bu şehir güvenli ve huzurluydu; her yerden oraya bol rızık geliyordu. Derken ahalisi Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük etti, Allah da onlara yapıp ettikleri yüzünden genel bir açlık ve korku felâketini tattırdı.*"¹⁹⁶ Sana düşen Allah'a itaat etmektir.¹⁹⁷

¹⁸⁸ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 4/17; bkz. Vehbe Zuhayli, *et-Tefsirü'l-Münir*, çev. Nurettin Yıldız vd., 15 Cilt (İstanbul: Risale Yayınları, 2019),12/441-442.

¹⁸⁹ *Kur'ân Yolu Meâli*, en-Necm 53/ 55.

¹⁹⁰ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 12/439.

¹⁹¹ bk. er-Rûm 30/ 41.

¹⁹² Esed, *Kur'ân Mesajı*,991.

¹⁹³ *Kur'ân Yolu Meâli*, et-Talâk 65/ 8

¹⁹⁴ Esed, *Kur'ân Mesajı*,1335.

¹⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 8/59-60.

¹⁹⁶ *Kur'ân Yolu Meâli*, en-Nahl 16/112.

¹⁹⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 13/227.

"Nice ülkeler var ki onları helâk ettik." ¹⁹⁸ Nâbulsî, "İnsan Allah'tan ve Rabbinin yolundan uzaklaşınca¹⁹⁹, insan kendi şerefini başkalarının enkazı üzerine bina edince, insan hayatını başkalarının ölümü üzerine bina edince ve insan izzetini başkasının zelilliği üzerine bina edince, zenginliğini başkalarının fakirliği üzerine bina edince, izzet yerine günahı alınca, öğüt verilince nasihati kabul etmeyince ve kendisine maslahatı için güzel malumatlar verilince, onu kaldırıncaya ve kendi başına buyruk hareket edince, Allah'tan helâk emri uygulanmak üzere sadır olacağını" söyler.²⁰⁰ Verilen nimetlere karşı nankörlük edip, ilahi düsturları bırakmaları sebebiyle bu felaketlerin başlarına geldiğini söyleyebiliriz.

3.7. Faizli Muamele Yapmak

"Biz hiçbir toplumu, kendilerine gönderilmiş belli bir kitap olmadan helâk etmedik. Hiçbir ümmet kendi ecelini ne öne alabilir ne de erteleyebilir". ²⁰¹

Bir memleketin halkı, sakinleri, faizle muamele ediyorlar. Kazançları haramsa, haramları mubah görüyorlarsa, fakire zülüm ve eziyet etmişlerse, zenginler fakirlere, üstünlük sağlamışsa, zenginler cimri, yöneticiler sertse, işte onlar için helâk malumdur.²⁰²

Allah'ın toplum düzenini korumak amacıyla koyduğu bazı ahlâkî kurallar vardır. Bu kurallardan birisi faiz yasağıdır. Kim bu yasağı ihlal ederse helâkı hak edeceğini ifade edebiliriz.

3.8. Büyükleme

"Yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslamanıza ve yoldan çıkmanıza karşılık olarak aşağılayıcı cezayı çekeceksiniz!" denilecektir.²⁰³ Âyette geçen büyüklük anlamına gelen kibir,²⁰⁴ "kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması" demektir²⁰⁵ İstikbâr hakkı kabule yanaşmayarak Allah'a karşı büyükleme ve o'na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek olduğu ifade edilir.²⁰⁶ Yani, herhangi bir objektif dayanakları olmadan, büyüklük tasladıkları için, ölümden sonra bir hayat olmadığını ileri sürdüler.²⁰⁷

¹⁹⁸ Kur'ân Yolu Meâli, el-A'râf 7/4.

¹⁹⁹ Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefâsîr*, 10 Cilt, (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts), 5/2785.

²⁰⁰ Nâbulsî, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, 4/412-413.

²⁰¹ Kur'ân Yolu Meâli, el-Hicr 15/4-5.

²⁰² Nâbulsî, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, 6/392.

²⁰³ Kur'ân Yolu Meâli, el-Ahkâf 46/20.

²⁰⁴ Abdalbâki, el-Mu'cemu'l müfehres, 416.

²⁰⁵ Mustafa Çağrı, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/561.

²⁰⁶ Bekir Topaloğlu, "Müstekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/ 138.

²⁰⁷ Esed, *Kur'an Mesajı*, 1203.

Nâbulsî, istikbâr hakkı reddetmektir. Fısk Allah'ın kaynağından çıkmaktır.²⁰⁸ Ateş azabının sebebi hakkı reddetmek ve günahlara dalmaktır. İşler sonuçlarına göredir. Büyüklük sadece Allah'a mahsustur. İstikbâr şeytani bir ahlâktır. ²⁰⁹ İstikbâr, Allah'ın âyetlerini yalanlamak ve umursamazlık içinde bulunmaktan ibaret olduğu belirtilir.²¹⁰ Mü'min olan bundan kaçınması gerekir.

V. Geçmiş Ümmetlerin Kıssaları ve Ahlaki Tutumları

Nâbulsî geçmiş ümmetlerin yaşamış olduğu tarih dilimine giderek onların iyi/kötü ahlâkî davranışlarını gündeme getirir.

1. Hud Kavmi

Allah'ı hatırlatması açısından Hz. Hûd kıssasında ibretler ve öğütler vardır. *Âd kavmine de kardeşleri Hûd'u gönderdik.*²¹¹ Nâbulsî âyetin tefsirinde şu tespitlerde bulunur: Her yüksek yere alâmetler diken, temelli kalmayı düşünerek sağlam yapılar yapan, mallara ve sürülere, eşsiz bağ ve bahçelere sahip olan bu insanlar,²¹²servetlerine ve güçlerine güvenerek gurur ve kibire kapılmışlar, putperestliğe sapmışlardır. Onlar tanrılarını bırakmayacaklarını belirterek Hûd'u beyinsizlik ve yalancılıkla itham etmişlerdir.²¹³ Allah'ın elçisi olarak, taptıkları putları bırakmaları gerektiğini, aksi takdirde Allah'ın gazabına uğrayıp iğrenç bir duruma düşeceklerini söylemiş²¹⁴ onu dinlemeyip, "Tehdit ettiğin azabı getir" diyerek alay ederek kendisine meydan okumuşlardır.²¹⁵ Bunun üzerine Allah, inkâr ve taşkınlıklarının cezası olarak onları helâk etmek için korkunç bir kasırga göndermiş, kasırga gelince insanları sökümüştür hurma kütükleri gibi yere sererek kül edip savurmuştur.²¹⁶

2. Lut Kavmi

Nâbulsî. Lut kavmi ile ilgili şu açıklamaları yapar: "Allah'ın emrine ve talimatlarına, Allah'ın insanlar için koyduğu kanuna, aile için olan nizama muhalefet ettiler. Allah'ın insanlar için koymuş olduğu şehveti dışarıya atma yolunu terk ederek hudutları yıktılar. Kim hudutları yıkarsa, Allah'ın huzurundan kovulur. Bunun karşılığında Allah'ın

²⁰⁸ İbn Âşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 10/ 43.

²⁰⁹ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 12/75.

²¹⁰ el-A'râf 7/146.

²¹¹ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Hûd 11/50.

²¹² bk. eş-Şuarâ 26/128-134.

²¹³ bk. el-A'râf 7/66; el-Hûd 11/53; eş-Şuarâ 26/139.

²¹⁴ bk. el-A'râf 7/70-71.

²¹⁵ el-Ahkâf 46/22.

²¹⁶ bk. el-Fussilet 41/16; el-Ahkâf 46/25; ez-Zâriyât 51/41-42.

haramlarına tazim etmek vardır". Sen böyle yaptığın zaman, Allahu Teâlâ sana şöyle der:²¹⁷ *"Güzel yapanlara daha güzeli, bir de fazlası vardır."*²¹⁸

Lût' un a.s kavmi peygamberlerinin uyarılarını dikkate almadılar. Allah'ın onlar için yarattığı fitratı terk ederek isteklerini anormal yollarla doyurmaya çalıştılar ve erkekleri, kadınlara tercih ettiler. Lut kavmi ahlâkî bir çözüme ve sapıklık içindeydiler. Bugün Amerika'da bu şekilde anormal olaylar vardır. Bunun sebebi ise ahlâkî çözümedir. Zina, Allah'ın hükmüne muhalefet, livata fitrata muhalefet etmektir. *"Kadınlar sizin ekeneğinizdir; ekeneğinize hangi taraftan isterseniz oradan varın."*²¹⁹ Sapıklık ve anormalliği isteyenler fitrata muhalefet ettiler. Kim bu işi yaparsa, helâki hak eder.²²⁰

3. Ad, Semud ve Firavun Kavimleri

*Vadide kayaları oyarak şehir yapan Semûd'a; Kazıklı Firavun'a? İşte bunların hepsi ülkelerinde azgınlık etmişlerdi. Oralarda durmadan fesat çıkardılar.*²²¹

Nâbulsî, mealini verdiğimiz âyetin yorumunda "Ad, Semud, Firavun kavimleri beldelerinde tuğyan ettiler, fesat işlediler. Bundan dolayı, onlara Rabbinin azap kamçısı geldi. Bu kavimler Allah'ın âyetlerini tefekkür etmediler, ahiret gününe iman etmediler, şehvetlerine iltifat ettiler, lezzetlerine daldılar onlara körlük isabet etti. Haddi aştılar ve azgınlık yaptılar.²²² İşte o zaman helâk onlara gerçekleşti." Rabbimiz Allah ". *Yeryüzü bu güzelliğe kavuşup süslendiğinde ve sahipleri bu güzellikleri kendi güçlerine bağladıklarında oraya, bir gece vakti yahut güpegündüz emrimiz ulaşır da onu -sanki dün de yokmuş gibi- kökünden biçilmiş hale getiririz."*²²³ Bu her şeyi kuşatan yıkım insanların üzerine gece ve gündüz meydana gelebilir.²²⁴ Mü'min Allah'ın âyetleri hakkında tefekkür eden, şehvet ve lezzetlere itibar etmeyen insandır.

Nâbulsî geçmiş ümmetler içinde ahlâkî dejenerasyona uğramış, zalimlik yapmış Firavunu örnek veriyor: *"Firavun bu konuşmalarla halkının aklını çeldi, hemen ona boyun eğdiler; onlar zaten yoldan çıkmış bir topluluk idi."*²²⁵

Bu âyetteki örnek Hz. Mûsâ ile Firavun ve tebaası arasında geçen olaylar, tartışmalar ve alınan ibretlik sonuçlardır. İnkârcıların bilinçlerinin derinliklerinde bir Allah inancı vardır. Firavunun baskı ve çeşitli telkinleri, dünyanın çekici menfaatleri bu

²¹⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 13/414.

²¹⁸ *Kur'ân Yolu Meâli*, Yûnus 10/26; es-Sâd 38/ 25.

²¹⁹ el-Bakara 2/ 223.

²²⁰ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 12/ 461- 462.

²²¹ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Fecr 89/9-12.

²²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/1284-1288.

²²³ *Kur'ân Yolu Meâli*, Yunus 10/24.

²²⁴ Nâbulsî, *Tefsiru'n- Nâbulsî*, 14/194.

²²⁵ *Kur'ân Yolu Meâli*, ez-Zuhruf 43/54.

temel duyguyu köreltmış veya üstünü küllerle örtmüştür. Firavun ve sisteminde halkın bilgilenmesi ve örgütlenmesine engel olmuştur.²²⁶

Halkını cahil bırakan ve değersizleştiren Firavun ve onun ilkelerine karşı çıkmayanlar, Allah'ın emrine ihanet ettiler. Şu an bazı müslümanların hali budur. Bu müslümanların törenleri, kazanç yolları, ticaretleri, evleri çağdaş asrın gerektirdiği şekildedir. Namaz kılıp, oruç tuttıkları halde, onlarda haram diye bir şey yoktur. Allah'ın kitabında binlerce mesaj olduğu halde İslam'ı sadece beş'e indirgerler. O'nun evi, hayatı, evlatları, eşi, kazancı ve girdileri bir vadide, İslam başka bir vadidedir. Böyle olmasından dolayı bir problem ve rahatsızlık duymaz.²²⁷ İnancımızla ahlâkımızın birbirine uygun olması gerektiğini düşünüyoruz.

4. Asiye ve Ahlâkî Duruşu

Nâbulsî fasık kadınlarla, mü'min kadınlar karşılaştırması yaparak Firavunun karısının ahlâkî duruşu hakkında örnek vererek bir rol model oluşturmaya çalışmaktadır. Fasık kadınların çoğu "kocam böyle istiyor" diyerek onların ahlâkî olmayan isteklerine boyun eğiyorlar. Hâlbuki "Allah'a isyanda mahlûka itaat yoktur. İtaat ancak maruf olan şeylerdedir"²²⁸ Firavun cebbar, zalim bir kimsedir. Buna rağmen hanımını kendine imana taşımaya asla güç yetirememiştir. Kocasına karşı imanî bir duruş sergileyerek, onun arzu ve isteklerine boyun eğmeyen muvahhide bir hanımdır. *O, "rabbim!" demişti, "Yüce katında, cennette benim için bir ev yap; beni Firavundan ve yaptıklarından kurtar ve beni bu zalimler topluluğundan da selâmete çıkar!"*²²⁹ Âyeti ile Firavunun hanımını örnek vererek, günümüz kadınlarının ahlâkî tercihlerinin yanlışlığına dikkat çekmiştir.²³⁰

5. Eyke Halkı, Ölçü ve Tartıya Hile Katmak

Hz. Şuayb kavmini tek olan Allah'a ibadete çağırmış; ölçü ve tartıda, alışverişte haksızlık yapmak, ülkede bozgunculuk çıkarmak, tehditle insanları Allah'ın yolundan alıkoymak gibi tutum ve davranışlara son vermelerini istemiştir.²³¹ Ancak kavminin önde gelenleri Şuayb'ı yalancılıkla itham etmiş, ona inananları tehdit etmiş, kendisini ve ümmetini ülkeden sürme tehdidinde bulunmuşlardır. Bunun üzerine Şuayb onlara ilâhî azabın geleceğini bildirmiş,²³² nitekim şiddetli deprem ve korkunç bir gürültü onları helâk etmiştir.²³³

²²⁶ Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*, 4/779.

²²⁷ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 1/577.

²²⁸ Müslim, İmâre 39; Ebu Dâvud, Cihad, 87.

²²⁹ et-Tahrim 66/11.

²³⁰ Nâbulsî, *Tefsiru'n-Nâbulsî*, 1/79.

²³¹ bk. el-A'râf 7/85-86; Hûd 11/84-87.

²³² Ömer Faruk Harman, "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 38/346-348.

²³³ bk. el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/84-95.

Eyke halkı ölçü ve tartı da hile yaptılar, insanların eşyalarını eksik tarttılar, haram satış yaptılar. Bu konuda bir kural tanımadılar. Nâbulî, "İşte insanlar bugün de böyle yapıyorlar. Bununla birlikte Kur'ân ellerindedir, Mescitleri namaz kılanlarla doluyor, hak onları her yönden kuşatmış, âyetler ve hadisler açıktır. Bununla birlikte isyan ettiler. Bugün pazarlarda uygulanan şeylerde böyledir. Bir şey satmak istediğinde sana düşük fiyat verirler. Satın almak istediğinde yüksek fiyat isterler" görüşünü dile getirir. Eyke halkı bundan dolayı helâki hak ettiler."²³⁴ Ölçü ve tartıya hile katmadan bu konuda ölçülü davranmak gerekir.

6. Tâlût ve Komutan Olarak Atanmasına Karşı Çıkanların Ahlâkî Özellikleri

"Peygamberleri onlara "Allah size Tâlût'u hükümdar olarak gönderdi" dedi."²³⁵

Nâbulî, âyetin yorumunda şöyle der: Allahu Teâlâ "Tâlût'u melik olarak cihatlarını yönetmek ve topraklarını geri almak, saygınlık ve itibarlarını yeniden geri getirmek için görevlendirdi. Onlar kendi değer yargılarına göre, Bakara suresi 247. Âyette belirtildiği gibi "Biz hükümdarlığa ondan daha lâıyk iken ve ona servet bakımından bir zenginlik de verilmemişken onun üzerimize hükümdarlığı nasıl olur?" dediler. Onlara komutanlık yapacak zengin, lüks içinde yaşayan ve meşhur biri olmalıdır. Onların değer ölçüleri bunu emrediyor. Talut cesur, fakir ve güçlü mü'min bir komutandır. Problem ahlâkî değerlere göre meseleye bakmak yerine, kendi değer yargılarına göre baktılar. Beşerin ölçüleri ile Allah'ın ölçüleri birbirine zıttır. Kimi insanları, zenginliği, kuvveti, tazim eder. Günahlarıyla haddi aşar. Fakire gelince onu gür sesleriyle bastırıyorlar. İncancı açıklayınca onu hesaba çekiyorlar.²³⁶

7. Yahudilerin Helâk Sebepleri

"Yahudilerin zulmü sebebiyle, bir de pek çok kimseyi Allah yolundan engellemeleri, kendilerine yasaklandığı halde faizi almaları ve haksızlıkla insanların mallarını yemeleri yüzünden önceden helâl kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık ve içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık."²³⁷

Nâbulî âyetin yorumunda; Yahudilerin helâk sebeplerini şöyle açıklar: Allah yolundan engellemek, faiz almaları, haksızca insanların mallarını yemeleri yüzünden; önceden kendilerine helal kılınan bazı yiyecekler haram kılınmıştır. Helâk sebepleri uzundur. Allah işlemiş oldukları günahlar yüzünden azabı onlara göndermiştir. Nâbulî, bu hataların birçoğunun müslümanlar arasında bugün yaygın olduğunu dile getirir.²³⁸

²³⁴ Nâbulî, *Tefsiru'n-Nâbulî*, 8/416.

²³⁵ *Kur'ân Yolu Meâli*, el-Bakara 2/247.

²³⁶ Nâbulî, *Tefsiru'n-Nâbulî*, 2/141.

²³⁷ *Kur'ân Yolu, Meâli en-Nisâ* 4/160-161.

²³⁸ Nâbulî, *Tefsiru'n-Nâbulî*, 3/408.

Allah şöyle dedi “İşledikleri kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışıyorlardı. Yaptıkları ne fena idi”²³⁹

Kur’ân’da anlatılan İsrailoğulları kıssası içinde birçok derslerin bulunduğu bir kıssadır. Onların işlediği birtakım günahlar bizler tarafından da işlenmektedir. Yahudiler ““Sayılı birkaç gün dışında bize ateş dokunmayacak” dediler²⁴⁰ Birtakım müslümanlar da aynen böyle inanıp şefaate farklı anlam yüklüyorlar. İsrailoğulları, “Ey Mûsâ! Onlar orada buldukları sürece biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve rabbin gidin savaşın; biz burada oturacağız!” dediler.²⁴¹

Çalışıp gayret göstermeden bir şeyi elde etme hastalığı bugün müslümanları sarmış durumdadır. İsrail oğullarının Hz. Musa’ya söylediklerini aynen bugün müslümanlar yapmaktadırlar.²⁴² “Size verdiklerimize sımsıkı sarılın, söylenenlere kulak verin” demiştik. Onlar, “İşittik ve isyan ettik!” dediler. ²⁴³ “Ama onlar da kendilerine bildirilenlerden (İncil) önemli bir kısmını unuttular. Bu sebeple aralarına kıyamet gününe kadar sürüp gidecek olan kini ve düşmanlığı soktuk. ²⁴⁴

8. Hz. İsa’nın Kavminin Azaba Uğrama Sebepleri

“Gruplar aralarında anlaşmazlığa düştüler. Haksızlığa sapanların, acılı bir günün azabından çekecekleri var”²⁴⁵

Nâbulsî âyetin tefsirinde Hz. İsa’nın kavminin helâk sebeplerini şöyle açıklar: Onların aralarındaki anlaşmazlık, azgınlık, sapkınlık, haset, zülüm, düşmanlık, kendini üstün görmektendir. Anlaşmazlık nastan değildir, bilakis nefistendir. Şu anda Kur’ân tektir, sünnet tektir, kaynak tektir, düstur tektir. Niçin ihtilaf vardır? Anlaşmazlık, haset, kibir, azgınlık, düşmanlık, maslahat anlaşmazlığıdır. Müslümanların üzerine gereken şey bugün bu hilaftan, dinlerinin asıllarına dönmektir, mukaddes naslara geri dönmektir.²⁴⁶ “Şüphesiz bu benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun; (başka) yollara sapmayın; sonra onlar sizi Allah’ın yolundan ayırır”²⁴⁷

9. Allah’ın Yardımı ve Helâk Olan Endülüs Örneği

Ey iman edenler! Allah’a yardım ederseniz O da size yardım eder ve ayaklarınızı sağlam bastırır.²⁴⁸ Nâbulsî, âyetin yorumunda, Arapların Endülüs’e girdikleri zaman

²³⁹ Kur’ân Yolu Meâli, el-Mâide 5/ 79.

²⁴⁰ Kur’ân Yolu Meâli, el-Bakara 2/80.

²⁴¹ Kur’ân Yolu Meâli, el-Maide 5/24

²⁴² Nâbulsî, Tefsiru’n-Nâbulsî, 1/65.

²⁴³ Kur’ân Yolu Meâli, el-Bakara 2/93

²⁴⁴ Kur’ân Yolu Meâli, el-Maide 5/ 14.

²⁴⁵ ez-Zuhruf 43/ 65.

²⁴⁶ Nâbulsî, Tefsirun- Nâbulsî, 11/ 528-529.

²⁴⁷ Kur’ân Yolu Meâli, el -En’âm 6/153.

²⁴⁸ Kur’ân Yolu Meâli, Muhammed 47/7.

yardıma uğradıklarını, bir medeniyet inşa ettiklerini, köklü devlet kurduklarını söyler. Lâkin onlar zamanla oyuna ve şiire, arsızlara, şarkı söyleyen kadınlara,²⁴⁹ başka şeylere yönelip başaramadılar, ahlakları bozuldu. Bundan dolayı da mağlup duruma düşerek, Endülüs’ten çıkarıldılar. Bu Allah’ın yeryüzündeki kanunudur. Allah’ın azabına uğramak istemediğimiz de bize düşen, Allah'a itaat etmektir.²⁵⁰

SONUÇ

Kur’ân’da önceki ümmetlerin kıssalarının aktarılmasındaki öncelikli amaç, İlâhî yasaların süreklilik ve devamlılık arz etmesine vurgu yapmak ve onlardan ibret alınmasını sağlamaktır. Buna göre, önceki milletlerin yaptıklarını yapanların, sünnetullah gereği aynı akıbete uğrayacaklarının kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Kur’ân, toplumların gelişmeleri ve ilerlemelerinin değişmeyen yasalar çerçevesinde olduğunu belirtmektedir. Fert veya toplumun ruhsal durumu, ahlâkî yapısı, hayata bakışı, insanlar arasındaki ilişkilerinin şekli, Allah ve varlık karşısında takındığı tavır ve konumu gibi belli başlı hususlar, toplumun tarihî seyrini etkileyen en önemli faktörlerdir. Sünnetullah, Allah’ın peygamberleri aracılığıyla ile gönderdiği ahlâkî değerleri kabul ve ret durumunda, toplumlara verdiği karşılık olarak ifade edilebilir. Toplumların ayakta kalmaları ve varlıklarını sürdürmeleri ahlâkî değerlerle mümkündür. Sünnetullah’ın doğasını anlayıp algılayan “akıl sahibi” insanlar, tarihe müdahale ederek onun akışını değiştirebilir, onu yönlendirebilir. Geçmişlerin yaptıkları hataları işlememekle de kurdukları medeniyet ve uygarlıkların yaşam sürelerini uzatabilirler. Kur’an mesajı dikkate alındığında toplumların mutlu bir yaşama mı yoksa acı bir felâkete mi doğru gittiklerini, onların yapıp ettiklerinden ve izledikleri yoldan çıkartmak mümkündür. Helak, toplumların yaşayışlarında, iş ve eylemlerinde hak ve adalet ölçülerini aşır zulmü sürekli hale getirerek haddi aşmaları sebebiyle ilâhî iradenin onları ya tamamen ya da kısmen yok etmesi, değersiz hale getirmesi, güç ve iktidarlarını kaybettirmesi, başka toplumların esaretine mahkûm etmesi gibi anlamlara gelmektedir.

Nâbulsî, geçmiş ümmetler içerisinde ahlâkî erozyona uğrayan ve ahlâkî değerlere sırtını dönen, elçileri yalanlayan, toplumsal bir çürüme içinde olan toplumların bu tercihleri sonucunda uğradıkları cezalara ve helâke vurgu yapar. Kendilerine vahiy gönderilen birçok kavmin vahyi unutarak isyan ettikleri ve uyarıldıklarını söyler. Fıskın umumileşmesi, günah sahasının genişlemesi, nebileri yalanlamak, onlardan yüz çevirmek, mucizeyi inkâr etmek, adaletsizlik, zulüm, emir bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker terk etmek Rabbinin programından çıkmalarının toplumların helâk sebebi olduğunu belirtir.

Bu kavimlerin ortak paydalarının peygamberlerinin davetlerini yalanlayıp azgınlattıkları için azaba uğradıklarına dikkat çeker. Toplumsal çöküş ve helâk cezası

²⁴⁹ Mehmet Ali Gündoğdu, “Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs’ün Yıkılış Sebepleri”, *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 58, (Ocak 2017), 326.

²⁵⁰ Nâbulsî, *Tefsiru’n- Nâbulsî*, 12/102.

insanların ahlâkî tercihlerine ve davranışlarına bağlı olduğunu vurgular. Fırkalaştığımızda, bireysel düşünüp, toplumu gözetmediğimizde, büyük bedeller öderiz. Bu hususta Hz. Peygamberden rivâyet edilen gemi metaforu buna örnek olarak verilebilir.

Nâbulsî geçmiş ümmetlerin yaşamış olduğu tarih dilimine giderek onların iyi/kötü ahlâkî davranışlarını gündeme getirir. Helâk sebeplerinin, aralarındaki anlaşmazlık, azgınlık, sapkınlık, haset, zülüm, düşmanlık, kendini üstün görmekten kaynaklandığını söyler. Yahudilerin Allah yolundan engellemek, faiz almaları, haksızca insanların mallarını yemeleri, yüzünden helâke uğradıklarını dile getirir.

Nâbulsî, Lut kavminin, Allah'ın insanlar için koyduğu kanuna, aile için olan nizama muhalefet sebebiyle helâkı hak ettiklerini dile getirir. Endülüs oyuna, şiire, arsızlara, şarkı söyleyen kadınlara yöneldikleri ve başka şeyleri tercih ettikleri için mağlup olduklarını ve Endülüs'ten çıkarıldıklarını belirtebiliriz.

Nâbulsî, imanî bir duruşa örnek olarak, Asiye'yi örnek olarak verir. Azgınlık ve tekebbür örneği olarak Firavuna dikkat çeker. Yeryüzündeki her helak ve musibetin sebebinin insanların işlemiş olduğu günah ve ahlâkî sapkınlıklarının olduğuna dile getirir. Bu sünnetullahtır. Allah'ın azabına uğramak istemiyorsak, bize düşen, Allah'a itaat etmek. Ve Allah'ın bizim için seçtiği yoluna uymaktır.

KAYNAKÇA

- Abdulgâki, M. Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, çev. Mahmut Çanga, Kur'ân-ı Kerim Lügati, İstanbul, Timaş Yayınları,1.Basım, 1991.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî, *Kesfu'l-Hafâ*,2 Cilt, Bağdat: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,2001.
- Bakkal, Mustafa Cihad, "Kıssalar Bağlamında Mâturîdî'nin Kur'ân'daki Mübhemlere Yaklaşımı", *Ekev Akademi Dergisi* 21/72 (Güz 2017),195-219.
- Bulut, Halil İbrahim, "Ümmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 42/ 308, İstanbul: TDV Yayınları,2012.
- Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Muhammed Coşkun, İlim Yurdu Yayınları, 3. Basım, İstanbul,2010.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmet Abdulğafûr Attâr, VI. Cilt, Beyrut: Dâru'l-İlmi'-li'l-Melayîn, 1984.
- Çağrı, Mustafa, "Kibir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/561, Ankara: TDV Yayınları,2002.
- Çelebi, İlyas, "Sünnetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 28/159-160, İstanbul: TDV Yayınları,2010.
- Çelik, Ahmet, "Birey ve Toplumun Islâhı Açısından Kur'ân Kıssaları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Haziran2005),54-87.

- Davutoğlu, Ahmet, *Sahih-i Müslim Tercemesi ve Şerhi*, 12 Cilt, İstanbul, Sönmez Neşriyat, 2.Basım,1985.
- Derveze, İzzet, *Kur'ânu'l Mecid*, çev. Vahdettin İnce vd.,7 Cilt, İstanbul, Ekin Yayınları, 2.Basım,1997.
- Ebû Zehre, Muhammed, *Zehretü't-Tefâsîr*,10 Cilt, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, ts.
- Eren, Hasan vd., *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Dil Kurumu,1988.
- Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, İstanbul: İşaret Yayınları, 7. Basım,2009.
- Ganim, Muhammed Muhammed Ahmed, *Dr. Muhammed Ratıb En-Nabulsi, Menhecühü ve Cühuduhu Fid-Daveti İllahi Teala*, Kahire: Kahire Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi,2016.
- Genç, İsmail, *Kur'ân'da Musibet*, Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019.
- Gündoğdu, Mehmet Ali, "Tanzimat Yazarlarına Göre Endülüs'ün Yıkılış Sebepleri", *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 58, (Ocak 2017), 315-338.
- Güneş, Abdulkaki, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* V (Aralık 2005),61-93.
- Harman, Ömer Faruk, "Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/346-348, İstanbul: TDV Yayınları,2003.
- Heşşur, Muhammed, *Medeniyetlerin Yükseliş ve Çöküşünde Kur'ân Yasaları*, çev. M. Beşir Eryarsoy, Mahya Yayınları, İstanbul,2014.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 12 Cilt, Dâru Sahnun, Tunus,1997.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef*, 12 Cilt, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut,1989.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fidâ Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Ali el-Ensârî el-İfrikî, 20 Cilt, *Lisânü'l-Arap*, Dâru'l- Fikr, Beyrut,1990.
- İmâdüddîn Halil, *İslam'ın Tarih Yorumu*, çev. Ahmet Ağırakça, Risale Yayınları, İstanbul,1982.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât elfâzi'l Kur'ân*, Tahkik: Safvan Adnan Davudi, Daru'l Kalem, Dımaşk,2014.
- Kara, Mustafa, "Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslami İlimler Dergisi* 9/1,57-73.
- Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları,2007.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl Tefsir*, 5 Cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2005.
- Kasaboğlu, Kevser, *Tefhîmü'l Kur'ân'da Kur'ân Kıssaları*, Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Blimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2019.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân-ı Kerim Kıssaları ve Düşündürdükleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2002),31-58.

- Koca, Ferhat, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 19/248, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mâturîdî, Ebu Mansur, *Te'vilâtü'l Kur'ân*, 18 Cilt, Dâru'l Mizan, İstanbul,2005.
- Mennâ 'Halîl Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût,2015.
- Merâgî, Ahmet Mustafa, *Tefsiru'l Merâgî*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 10 Cilt, Lübnan,2006.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ Mevlâna. *Tefhimu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd., 7 Cilt. İnsan Yayınları, İstanbul,1997.
- Mütercim Asım Efendi, *Kamûsu'l Muhit Tercümesi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu,6 Cilt, İstanbul, 2014.
- Nâbulsî. Muhammed Ratıb, *Tefsîru'n-Nâbulsî*, 14 Cilt, Daru'l Fursan, Amman,2017.
- Okumuş, Ejder, "İslam Medeniyetinin Ana Çizgileri", *Lale Kültür Sanat ve Medeniyet Dergisi* (Temmuz- Aralık 2021), 66-80.
-, "Kur'ân'da Toplumsal Çöküş", *Diyanet İlmi Dergi* 46/4,63-94.
-, *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yayınları, İstanbul,2015.
- Öz, Ahmet, "Kur'ân'da İslam Ümmeti", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11, (Aralık,2019),545-564.
- Özafşar vd., Mehmet Emin, *Hadislerle İslâm*, 7 Cilt, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara,2014.
- Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yayınları, Ankara,1994.
- Râzî, Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, 30 Cilt, Daru'l Fikr, Beyrut,2005.
- Rızâ, Reşit, *Tefsiru'l-Menâr*, 12 Cilt. Dâru'l Fikr, Beyrut,2007.
- Sulaman, Mohammad Shawkat, *Muhammed Ratıb En-Nabulsi ve İlmi Tefsir*, Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şengül, İdris, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık Yayınları, 1994.
-, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/498, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şentürk, Recep, "Millet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30/64-66. Ankara: TDV Yayınları,2020.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l Kadîr*,5 Cilt, Dâru'l Hayr, Beyrut,1992.
- Şimşek. M. Sait, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya, 2013.
- Taberî, Muhammed İbni Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*,12 Cilt, Dâru'l-Kütübi'l- İlmiye, Beyrut,2014.
- Tok, Nuri, *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helâk Edilen Kavimler*, Etüd Yayınları, Samsun,1998.
- Topaloğlu, Bekir "Şuara suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/221-222, İstanbul: TDV Yayınları,2010.
- Topaloğlu. Bekir, "Müstekbir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/ 138. İstanbul: TDV Yayınları,2006.
- Ünal, Ali, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1986.

- Yıldırım, Duran Ali, “Kur’ân Kıssalarında Toplumların Helâkı ve Sebepleri Üzerine”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36(Aralık 2020),243-277.
- Zebîdî, Muhibbuddîn Muhammed Murtezâ Huseyn Vâsıtî (ö.1205/1790), *Tâcu’l Arûs min Cevâhiri’l-Kâmus* ,20 Cilt, Dâru’l Fikr, Beyrut,1994.
- Zebîdî, Zeynuddin Ahmet, *Sahih-i Buhârî Muhtasar Tecrîd-i Sarih*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Hüner Yayınları, Konya, 2003.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer, *Esâsü’l-Belâğâ*, 2.Cilt, Thk. Muhammed Basil, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
-, *el-Keşşâf*, 6 Cilt, çev. Adil Bebek vd., Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul,2018.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Kıssatü’l Kur’âniyyetü Hidâyetün ve Beyânün*, Şam: Dâru’l-Hayr, 1992.
-, *et-Tefsirü’l-Münir*, 12 Cilt, çev. Nurettin Yıldız vd., Risale Yayınları, İstanbul,2019.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 481-504

MUHAMMED B. OSMAN ES-SENÛSÎ VE MUSÂMERÂTU'Z-ZARÎF Bİ-ĤUSNÎ'T-TA'RÎF
ADLI ESERİ
Mohammed b. Othman Al Sanûsî And His Books Named "Musâmarât Al-Zarîf bi-Ĥusn Al-Ta'rîf"

Halil İbrahim KARAÖZ

Doktora Öğrencisi Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, hkaraoz@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3742-6529.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 31.10.2023
Yayın Tarihi / Published: 31.12.2023
Cilt / Volume: 10
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 481-504

Atıf / Cite as: Karaöz, Halil İbrahim. "Muhammed b. Osman es-Senûsî ve Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Ĥusnî't-Ta'rîf Adlı Eseri" (Mohammed b. Othman Al Sanûsî And His Books Named "Musâmarât Al-Zarîf bi-Ĥusn Al-Ta'rîf"). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 481-504. Doi: 10.17859/pauifd.1371567.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 481-504
MUHAMMED B. OSMAN ES-SENÛSÎ VE MUSÂMERÂTU'Z-ZARÎF Bİ-ĤUSNÎ'T-TA'RÎF ADLI ESERİ*

Halil İbrahim KARAÖZ**

Öz

Arap edebiyatı tarihine baktığımızda tabakât eserleri bizlere şiir, belagat, nahiv gibi pek çok alanda ilim adamının hayatlarını ve eserlerini öğrenmemize olanak sağlamaktadır. Ayrıca kişilerle ilgili bilginin yanında dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yaşantısı hakkında bilgilere de ulaşmamızı sağlamaktadır. XIX. yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Osman es-Senûsî de Tunus'un ilmi tarihine ışık tutan terâcim kitabının müellifi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaklaşık üç yüz yılı aşkın Tunus'ta hüküm süren Hüseyinî Hanedanlığı (1705-1735 ve 1756-1957) boyunca yaşamış olan alimlerin biyografilerine yer veren Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Ĥusnî't-Ta'rîf adlı eseri Arap dili ve edebiyatı açısından önemli bir yer tutmaktadır. es-Senûsî, XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin hakim olduğu bir dönemde doğmuştur. Aristokrat bir aile içerisinde dünyaya gelmiş ve Tunus'un yakın tarihi içerisinde önemli vazifelerde bulunmuş bir şair, yazar ve tarihçi olarak bilinmektedir. Bu çalışmada müellifin hayatı ve Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Ĥusnî't-Ta'rîf adlı eseri incelenerek Arap dili ve edebiyatındaki bilgi ve kabiliyetini ortaya konarak eserin alana dair katkıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, es-Senûsî, Musâmerât, Tabakât, Tunus

Mohammed b. Othman Al Sanûsî And His Books Named "Musâmarât Al-Zarîf bi-Ĥusn Al-Ta'rîf"

Abstract

When we look at the history of Arabic literature, the tabaqât works provide us with the opportunity to learn about the lives and works of scholars in various fields such as poetry, rhetoric and grammar. In addition to information about individuals, they also provide us with insights into the political, social and cultural life of the era. Mohammad b. Othman Al Sanûsî, who lived in the 19th century, appears as the author of a biography book that sheds light on the intellectual history of Tunisia. The work titled Musâmarât al-Zarîf bi-Ĥusn al-Ta'rîf includes biographies of scholars who lived in Tunisia for over three centuries during the reign of the Housaynî Dynasty (1705-1735 and 1756-1957). This book holds an important place in terms of the Arabic language and literature. Al Sanûsî was born during a period when the Ottoman Empire was dominant in the 19th century. He was known as a poet, writer and historian who was born into an aristocratic family and played significant roles in the recent history of Tunisia. In this study, the author's life and the work Musâmarât al-Zarîf bi-Ĥusn al-Ta'rîf are examined to highlight his knowledge and abilities in the field of Arabic language and literature with the aim of making a contribution to the field.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Al Sanûsî, Musâmarât, Tabaqât, Tunisia

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, hkaraoz@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3742-6529

Structured Abstract

In Islamic tradition, biographical works that discuss individuals with distinguishing characteristics such as companions (sahāba), successors (tābiin), scholars, thinkers, literati and poets are referred to as 'tabaqāt'. These works are primarily created based on specific criteria such as age, period, school of thought, title, generation and so on, providing information about the lives of individuals. If these works are organized according to the criteria of death dates, they are also referred to as 'wafāyāt.' When we look at the history of Arabic literature, the 'tabaqāt' works allow us to learn about the lives and works of scholars in various fields such as poetry, rhetoric and grammar. In addition to information about individuals, they also provide insights into the political, social and cultural life of the era. Mohammad b. Othman Al Sanūsī, who lived in the 19th century, emerges as the author of a biographical book that sheds light on the intellectual history of Tunisia. His books titled 'Musāmarāt al-Zarīf bi-Ḥusn al-Ta'rīf' includes biographies of scholars who lived in Tunisia for over three centuries during the reign of the Housaynī Dynasty (1705-1735 and 1756-1957). This work holds an important place in terms of Arabic language and literature. Al Sanūsī was born in the 19th century when the Ottoman Empire was dominant. He is known as a poet, writer and historian who was born into an aristocratic family and played significant roles in the recent history of Tunisia. In this study, the author's life and the work 'Musāmarāt al-Zarīf bi-Ḥusn al-Ta'rīf' are examined to highlight his knowledge and abilities in the field of Arabic language and literature, with the aim of making a contribution to the field. This study consists of two parts. The first part focuses on the life of Muhammad Al Sanūsī, his works and his literary personality, while the second part examines the content, form and style of his work 'Musāmarāt al-Zarīf bi-Ḥusn al-Ta'rīf'. Mohammad b. Othman Al Sanūsī lived as a poet, historian, and writer in Tunisia between 1267/1851 and 1318/1900. During his lifetime, Tunisia was experiencing the final stages of Ottoman rule. Indeed, after thirty years the author's birth, in 1881, France would attempt to occupy Tunisia, marking the beginning of Tunisia's departure from Ottoman rule. When considering the political landscape of the time, it is important to note that the Ottoman Empire was going through one of its most turbulent periods, characterized by significant territorial losses. The fact that the cultural environment remained impartial amidst the political turmoil underscores the importance of this period in cultural terms. The identification of the literary significance of the author's literary personality in the Arabic language and the documentation and transmission of the historical and ancient knowledge tradition in North Africa contained in his work have highlighted Tunisia's literary presence in the Arabic language. Based on all these considerations, the subject of the research is Mohammad b. Othman Al Sanūsī and his work 'Musāmarāt al-Zarīf bi-Ḥusn al-Ta'rīf'. The research has two main objectives. The first is to reach a conclusion regarding the literary value of Al Sanūsī's life and works and the second is to explore the contributions of his work in terms of content and style to the Arabic language. This study is divided into two parts. The first part examines the author's life, works and literary personality while the second part focuses on the content, form and style of the work 'Musāmarāt al-Zarīf bi-Ḥusn al-Ta'rīf'. In the second part, the content, the centuries covered, the number of personalities included, the poems used and the subjects within the work as well as the language, form and style will be examined.

GİRİŞ

İslam geleneğinde sahâbe, tâbiîn, âlim, düşünür, edîp ve şairler gibi ayırıcı niteliklere sahip kişilerden bahseden biyografi eserlerine *tabâkât* denilmektedir. Temelde belirli bir yaş, dönem, mezhep, unvan, nesil vs. gibi kıstaslar baz alınarak oluşturulan, kişilerin hayatlarından bahseden bu eserler *terâcim* ya da ölüm tarihleri kıstas alınarak oluşturulmuş ise *vefâyât* olarak da isimlendirilmektedir.¹

Arap edebiyatı tarihine bakıldığında tabakât eserleri bizlere şiir, belagat, nahiv gibi pek çok alanda ilim adamının hayatlarını ve eserlerini öğrenme olanağı sunduğu görülmektedir. Ayrıca kişilerle ilgili bilginin yanında dönemin siyasi, sosyal ve kültürel yaşantısı hakkında bilgilere de ulaşmamızı sağlamaktadır. XIX. yüzyılda yaşamış olan Muhammed b. Osman es-Senûsî ve eseri yaklaşık üç yüz yılı aşkın Tunus'ta hüküm süren Hüseyinî Hanedanlığı (1705-1735 ve 1756-1957) boyunca yaşamış olan alimlerin biyografilerine yer vermekte ve Arap dili ve edebiyatı açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

Muhammed b. Osman es-Senûsî 1267/1851-1318/1900 yılları arasında Tunus'ta yaşamış bir şair, tarihçi ve yazardır. Yaşadığı dönem itibariyle Tunus, Osmanlı Devleti hâkimiyetindeki son demlerini idame ettirmektedir. Nitekim müellifin doğumundan otuz yıl sonra 1881 yılında Fransa, Tunus'u işgale kalkışacak ve Tunus, Osmanlı hakimiyetinden çıkmaya başlayacaktır. Dönemin siyasi yapısı açısından ele alındığında Osmanlı Devleti'nin, en çalkantılı süreçlerinden birine girdiği, büyük toprak kayıplarının olduğu bir durum söz konusudur.²

Müellifin edebi şahsiyetinin Arap dili açısından öneminin ortaya çıkarılması ve eserinin ihtiva ettiği Kuzey Afrika'daki tarihi ve kadim ilim geleneğini tespit ve aktarımı, Tunus'un Arap dili açısından edebi varlığının öne çıkarılmasını sağlamıştır. Tüm bunlardan hareketle araştırmanın konusunu Muhammed b. Osman es-Senûsî ve *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf* adlı eseri oluşturmaktadır.

Araştırmada iki ana gayeden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, es-Senûsî'nin hayatı ve eserlerinin edebi yönden değeri konusunda bir sonuca varmak, ikincisi ise söz konusu eserinin muhteva ve üslup yönünden incelenmesi suretiyle Arap diline sağladığı katkılara ulaşabilmektir. Eserin içerik yönünden inceleneceği ikinci bölümde hangi yüzyıllar ile sınırlandırıldığı, ihtiva ettiği şahsiyetlerin sayısı, kullanılan şiirler ve konuları ile eserin ele alınış yönünden dili, şekli ve üslubu aktarılacaktır.

¹ İsmail Durmuş, "Tabakat", *TDV İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2010), XXXIX/288.

² İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Türk Tarih Kurumu, ts.), V/320-321, 429-442.

1. Muhammed b. Osman es-Senûsî'nin Hayatı ve Eserleri

Bu bölümde ulaşabildiğimiz eserler ışığında Muhammed b. Osman es-Senûsî'nin hayatına dair kimliği, ailesi, ilim tahsili, gezileri ve üstlendiği önemli vazifeleri ele alınacaktır.

1.1. Nesebi ve Ailesi

Muhammed b. Osman es-Senûsî, 18 Eylül 1851'de âlim ve kadılarıyla meşhur bir ailenin çocuğu olarak Tunus şehrinde doğmuştur. Tam adı, Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Osman b. Muhammed el-Mehdî b. Osman b. Muhammed b. Ahmed b. el-Mihniyye es-Senûsî'dir. Müellif, şair ve edîp kimliğinin yanında pek çok tabakât ve biyografi kaynaklarında tarihçi, fakîh, gazeteci, tarihçi ve gezgin olarak da aktarılmaktadır.³ Ailesi asıl itibariyle bugün Tunus'un kuzey batısında bulunan, Cezayir'e sınır Sinan Kalesi adlı yere mensuptur. Ailesi, o bölgenin merkezi olarak bilinen Kâf vilayetine yerleşmiştir. Daha sonra aile, bu yere nispetle el-Kâfi es-Senûsî olarak da anılmaya başlamıştır. Aileye nispet edilen es-Senûsî lakabı ise, dedelerinin h. IX. asırda bugünkü Cezayir sınırları içerisinde bulunan Tilimsân adlı şehrin çevresindeki Esnûs dağı civarından gelmeleri sebebiyle o dağa nispetle konulmuştur.⁴

Ailesinin köken itibariyle Hz. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in kolundan geldiği ifade edilerek soylarının Hz. Peygamber'e dayandığı ileri sürülmektedir. Dedesi Muhammed b. Osman dönemin Hüseyinî Hanedanlığının önemli ilim ve devlet adamlarından biri olarak bilinmektedir. Tunus'un Bizerte (1815), Bardo (1820) ve başşehir Tunus'ta (1829) kadılık görevlerinde bulunmuş ayrıca başkent Tunus'un en önemli ilim merkezi Zeytûne Medresesi'nde vefatına kadar müderrislik yapmıştır.⁵ Dönemin önemli fakîhlerinden olan dedesi, Tunuslu fakîhlerin tahricini yaparak görüşlerine yer verdiği ve bazı şâz meseleleri özellikle de Mâlikî mezhebindeki meseleleri, dört bini aşkın beyitten oluşan *Laḳtu'l-Durer* adlı manzum eserinde aktarmaktadır. Çalışmamıza konu edilen eserde dedesine ait bu manzumun bazı beyitleri aktarılmaktadır:⁶ [Recez]

³ Muhammed Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1984), III/73; Muhammed b. Ömer b. Kâsım el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, thk. Abdu'l-Mecîd el-Hayâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), I/594; Ömer Rıza el-Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn* (Beyrut: Mektebetu'l-Musnâ ve Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.), X/285; Ahmet Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXVI/533.

⁴ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyye*, III/73; Muhammed b. Osman es-Senûsî, *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), I/14; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", XXXVI/533.

⁵ Muhammed b. Osman es-Senûsî, *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf*, thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), I/15-16; Hayreddin ez-Zirikli, *el-'Alâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), VI/262; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

⁶ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/16, III/108.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ وَصَلَّى اللهُ عَلَى نَبِيِّهِ عَمَّ مِنْهُ الْجَاهُ

...

وَبَعْدُ فَأَعْلَمُ أَنَّ فِي الْأَحْكَامِ مَسَائِلَ اسْتَحَقَّتْ عَنِ الْأَفْهَامِ

...

نَظَّمْتُهَا مِنْ الطَّرُوسِ كَالدُّرِّ بِحُجْلِبِ بَحْجَةَ الثُّمُوسِ وَالْفِكْرِ

Allah'a hamd, şanı (her yere) yayılan Nebi'ye salât olsun

...

Evet, bil ki hükümlerde anlayışı kolaylaştıran meseleler vardır

...

Gönüllerin ve fikrin görkemi haykırırken onları inciler gibi nazmettim beyaz kâğıda

Dedesinin hayatından ve üstlendiği görevlerden de anlaşılacağı üzere son dönem Tunus'un önemli ilmi şahsiyetlerinden biri olduğu görülmektedir. Müellifin babası Osman b. Muhammed ise ilmî kişiliğe sahip biri olarak bilinmekle beraber dedesi kadar meşhur biri değildir. Aynı şekilde o da Tunus'un Sîdî ve Bû Saîd şehirlerinde kadılık görevlerinde bulunmuştur.⁷

es-Senûsî ailesi denildiğinde kuruculuğunu müellifin iki kuşak üstten dedesi Muhammed b. Ali es-Senûsî'nin (ö.1859) yaptığı ve bugün Kuzey Afrika'da ilk akla gelen yapılardan biri olan Senûsî tarikatından bahsetmemek bir eksiklik olacaktır. Müellifin büyük dedesinin kuruculuğunu yaptığı bu tarikat, Senûsî hareketi olarak ün salmış ve Osmanlı Devleti'nin batılı devletler tarafından Kuzey Afrika'daki topraklarının işgali sırasında Osmanlı Devleti'nin yanında yer alarak en önemli destekçi ve direnişçi grubu oluşturmuştur. Bir irşad ve tasavvuf hareketi olarak başlayan hareket, Fas'tan Yemen'e kadar geniş bir coğrafyada etkili olmuştur. Dört Sünnî mezhep ve tarikatları birleştirme çabası içerisinde olmuşlardır. Filibeli Ahmet Hilmi, Senûsî hareketini mezhep, tarikat, siyaset ve ictimaî olarak dört unsuru bir araya getiren yapılanma şeklinde tanımlamıştır.⁸

⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/17; Ahmet Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", XXXVI (2009), 533.

⁸ Senûsî hareketi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Filibeli Ahmed Hilmi Şehbenderzâde, *Abdulhamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdî'de Âlem-i İslâm* (İstanbul, 1325); Kadir Özköse, *Senûsî Hareketi ve Tesirleri* (Ankara Üni. SBE, 2000); Ahmet Kavas, "Senûsiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

Senûsî ailesinin yapmış olduğu vazifelerden de anlaşılacağı üzere bölgenin seçkin ve maddi açıdan iyi bir aile olduğu anlaşılmaktadır. es-Senûsî'nin gençlik ve eğitim yıllarında âlim ve kadılarıyla meşhur bir ailenin çocuğu olarak ilim tahsiline etkileri oldukça fazla olduğu görülmektedir.

1.2. İlim Tahsili ve Hocaları

Muhammed es-Senûsî'nin, ilim ve kadılık görevleriyle tanınan bir ailede dünyaya gelmesi, ilim hayatına atılmasında etkili olmuştur. İlköğrenimin ardından Tunus'un en köklü ilim geleneğini oluşturan tarihi Zeytûne Medresesi'nin önde gelen ilim adamlarından ders almıştır.⁹ Muhammed es-Senûsî'nin ders aldığı hocaları şunlardır:

Mahmûd Kâbâdû (ö. 1871): Ders aldığı hocaları arasında ilk bahsedilmesi gereken önemli şahsiyetlerden biridir. Mahmûd Kâbâdû, 1814 yılında Tunus'ta doğmuştur. Aslen Endülüslü bir aileye mensup olan Kâbâdû, Osmanlı Devleti'nin Tunus'u fethetmesiyle (1574) ailesi 1607 yılında Endülüs'ten göç ederek Tunus'un Sefakus (Sfaks) şehrine yerleşmiştir. Kaynaklarda silah tamiriyle meşgul olduğu belirtilen Kâbâdû'nun babası, daha o doğmadan Tunus'a göç ederek yerleştiği ifade edilmektedir. Kâbâdû, güçlü hafızası ile daha küçük yaşta kendisinden söz ettirerek ilköğrenimi sırasında Kur'ân'ı ezberlemiş ayrıca nahiv ve sarf ilminin temel esaslarını da ilköğrenimi sırasında tamamlamıştır. Bu güçlü hafızasından dolayı kendisine Afrikalı dâhî manasında *en-Nâbiğatu'l-İfrikî* lakabı verilmiştir. İlköğreniminden sonra Zeytûne Medresesi'nde eğitimini tamamlayan Kâbâdû, Muhammed Bayram eş-Şâlis, Muhammed b. Sâlih b. Melûke ve Ahmed b. Tâhir el-Lutayyif gibi dönemin alimlerinden ders almıştır.¹⁰

Kâbâdû, dört yıl kadar İstanbul'da bulunmuş ve bu sırada bazı alimlerden ders almıştır. Daha sonra Tunus'a geri dönerek dönemin Tunus valisi Ahmed Paşa tarafından 1840 yılında Bardo Harp Okuluna, Arap Dili ve Edebiyatı müderrisi olarak atanmıştır. Yetiştirdiği öğrencileri arasında II. Abdulhamid'in sadrazam olarak tayin ettiği Bahriye Nâzırı Tunuslu Hayreddin Paşa, Maârif Nâzırı Genaral Hüseyin, Dâhiliye Nâzırı Genaral Rüstem ve Bardo Harp Okulu Müdürlüğü'nü yapan Muhammed b. Hâc Ömer gibi şahsiyetler vardır.¹¹

Kâbâdû; nahiv, sarf, arûz, belâgat, şiir ve edebiyatta dönemin önemli alimleri arasında yer almaktadır. Bu konuda öğrencisi es-Senûsî'nin de ondan etkilendiği ve

⁹ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, III/73; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikiyye*, I/594; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285; es-Senûsî, *Musâmerât*, I:16; Muhammed b. Osman es-Senûsî, *er-Rihletu'l-Ḥicâziyye*, thk. Ali eş-Şenûfî (Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisîyye, 1976), I/10; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

¹⁰ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, IV/41-44; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikiyye*, I/562; Ali Bulut, "Kâbâdû", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/698.

¹¹ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, IV/41-44; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikiyye*, I/562; Bulut, "Kâbâdû", Ek-1/698.

hocası Kâbâdû ile arasında diğer hocalarına nazaran daha sıkı bir ilişki olduğu bilinmektedir. Öyle ki es-Senûsî, hocasının vefatından sonra onun şiirlerini derleyip *Dîvânu Kâbâdû* adında iki cilt olarak yayınlamıştır.¹² Aynı zamanda es-Senûsî, kitabın sırt kısmına da hocası için yazdığı şiiri ekleyerek, eseri *Musâmerât'ta* şu şekilde aktarmaktadır:¹³ [Kâmil]

1	هَذَا الَّذِي نَظَمْتُ بِهِ الْأَبَادَ	عَقْدًا بِهِ تَتَفَاخَرُ	أَجْيَادُ
2	نُنْسِي مَحَاسِنَهُ الْقَلَائِدَ وَالْمُخَا	بِي إِنْ زَهَا بِنِظَامِهِ	الْإِنْشَادُ
3	فِيْرِيكَ (نَفْحُ الطَّيِّبِ) مَعَ زَهْرِ الرِّيَا	ضِ بَزْهَرٍ أَفْقِي بِلَاغَةٍ	تُنْقَادُ
4	جَمَعَ الْمُحَاسِرَ زُهْرَهَا وَالزَّهْرَ فِي	دِيْوَانِ شِعْرِ أَبِي الثَّنَاءِ	قَابَادُو

1. Bu, kendisi ile iyilerin övündüğü bir gerdanlık olarak sonsuzluğu nazmettiğim şeydir
2. Onun güzellikleri gerdanlıkları bile unutturuyor, onun düzeniyle/dizimiyle parlamaktadır şiir
3. Sana gösterir (güzel koku) bahçenin çiçeği ile birlikte aman dilediği belagatin ufuğundaki aydınlığı
4. Övgüler babası Kâbâdû, şiir divanında toplamıştır parlayan güzellikleri ve çiçeğini

Muhammed eş-Şâzelî b. Sâlih (1810-1890): Tunus'un güney bölgesinde doğmuştur. Eğitimini Zeytûne Medresesi'nde tamamlamış ve o sırada İsmail et-Temîmî, İbrahim er-Riyahî, Muhammed Bayram Paşa gibi dönemin meşhur alimlerden dersler almıştır. Nahiv ilminin inceliklerine dair derslerin yanında fıkıh, kelam ve tefsir gibi İslamî ilimleri tahsil etmiştir. İbn Sâlih, yaşadığı asırda ahlaki ile öne çıktığı ve mütevazi bir hayat sürdüğü kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu sebeptendir ki çağdaşları kendisini en güzel ahlaka sahip âlim olarak vasıflandırmıştır. İlim tahsilinden sonra Zeytûne Medresesi'ne ve Hüseyniyye Medresesi'ne birinci derece müderris olarak atanmıştır. Daha sonra Bardo kadılığına atanmış ve bir müddet sonra müftülük makamına getirilmiştir. Son olarak ise en yüksek makam olan Mâlikî Meclisi başkanlığına yani Baş Müftü görevine seçilmiştir. Farklı konularda fetva ve risaleler kaleme alan müellifin en önemli eseri İbn Âsım'ın *Şerhu Tuḥfetu'l-Aḥkâm* adlı eserine yazdığı haşiyedir.¹⁴

Sâlim Bû Ḥâcib (1827-1924): Arapça, Fıkıh ve Mantık alanlarında döneminin en önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Eğitimini Zeytûne medresesinde tamamlayan Bû

¹² es-Senûsî, *Musâmerât*, I/21,284; Bulut, "Kâbâdû", Ek-1/698.

¹³ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/284.

¹⁴ el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyeti fi Ṭabakâti'l-Mâlikiyye*, I/590; es-Senûsî, *Musâmerât*, II/272.

Hâcib, şer'î ve aklî ilimlerde İbn 'Âşûr¹⁵, Hüseyin el-Bârûdî, Muhammed eş-Şankîti gibi dönemin önden gelen âlimlerinden dersler almıştır. Özellikle nahiv, beyân ve meânî ilimlerinde büyük şöhrete kavuşmuş olan Bû Hâcib, dönemin Tunus'unda kısa sürede parmakla gösterilir biri olmuştur. Şiir ve edebiyattaki şöhreti onu dönemin meşhur şairlerinden Kâbâdû ile tanışmasına vesile olmuş ve ardından Kâbâdû'nun da içerisinde olduğu Edebiyat ve İlim Meclisine dâhil olmuştur. Bû Hâcib, Arapça'nın yanı sıra Mantık, Matematik ve Hendese alanlarında da meşhur olduğu bilinmektedir. Zeytûne Medresesi'nde pek çok öğrenci yetiştiren Bû Hâcib, günümüze birkaç risale haricinde geniş çaplı eserler bıraktığı bilinmemektedir.¹⁶

es-Senûsî'nin ders aldığı pek çok hocasından bahsetmek mümkündür. Burada edebî ve ilmî hayatına en çok etki edenlerden bahsedilmiştir. Ancak bunun yanında *Ahmed b. Hûce (1830-1895)*¹⁷, *Ahmed eş-Şerîf (1873)*¹⁸, *Muhammed eş-Şâhid (1311)*¹⁹, *Muhammed Tahir en-Neyfer (1826-1894)*²⁰, *Ebû'l-Fellâh Sâlih (1821-1874)*²¹, *Ali el-'Affî (1875)*²² gibi diğer hocalarını da sıralamamız mümkündür.

1.3. Vazifeleri

Osmanlı Devleti'nin son döneminde Tunus'un ilmî, edebî, fikrî ve siyasî hayatında ender şahsiyetlerden bir olan es-Senûsî, hayatı boyunca farklı görevlerde yer almıştır. Yapmış olduğu görevleri şu şekilde sıralayabiliriz:

Cem'iyetu'l-Evkâf Birinci Kâtipliği (1870): Tunuslu Hayreddin Paşa'nın vezirliği sırasında başkanlığını es-Senûsî'nin hocası Bayram el-Hâmis'in yaptığı Cem'iyetu'l-Evkâf dairesinde birinci derece kâtiplik yapmış ve uzun bir müddet kâtiplik görevini sürdürmüştür.²³

er-Râid Gazetesi Redaktörlüğü (1870): Tunus'un resmi gazetesi olarak bilinen er-Râid gazetesinde redaktörlük görevini kâtiplik görevi ile birlikte sürdüren es-Senûsî, buradaki görevini tamamen gönüllü olarak her hangi bir ücret almadan

¹⁵ Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr (1815-1868): Son yüzyıl içerisinde fıkıh alanında önemli eserlere sahip olan İbn 'Âşûr'un (ö. 1973) dedesi olup XIX. yy Tunus'daki önemli ilmî şahsiyetlerden biridir. Bk. Atilla Çetin, "İbn 'Âşûr, Muhammed b. Tâhir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XIX/332; Ahmet Coşkun, "İbn 'Âşûr, Muhammed b. Tâhir", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), XIX/332-335.

¹⁶ el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/605; Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/77; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, IV/203; es-Senûsî, *Musâmerât*, IV/98.

¹⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/80.

¹⁸ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/314.

¹⁹ el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/591,594; es-Senûsî, *Musâmerât*, II/280.

²⁰ el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/592.

²¹ el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/592; es-Senûsî, *Musâmerât*, II/312.

²² Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73.

²³ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikîyye*, I/594; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29.

sürdürmüştür. Bu süre zarfında gazetede yazıları yayınlanmış özellikle resmi matbaada pek çok eserin yayınlanmasına yardımcı olmuştur. Aynı zamanda ülke meseleleriyle de yakından ilgilenerek rahatsız olduğu konuları açık bir şekilde yazılarında dile getirmiştir.²⁴

Vergi Dairesi Kâtipliği (1888): Fransız işgalinden sonran sömürge yönetiminin kurmuş olduğu vergi bürosunun idarî yapılanmasına katkı sağlamış ve aynı zamanda kâtipliğini de yürütmüştür.²⁵

Tunus Adliyesinin Kuruculuğu (1888): Sömürge döneminde yeniden oluşturulan Tunus kurumları batı tarzı bir dönüşüme giderek resmî kurumlar yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. es-Senûsî, adlî yapının oluşturulması konusunda Fransa seyahatinden sonra edindiği izlenimlerini Tunus Adliyesi'nin oluşumunda tecrübe etmiştir.²⁶

Hâkimlik (1889): Adliyenin kurulum aşamalarından sonra *cinâyât* bölümünde hâkimlik yapmıştır. Kısa bir süre sonra uluslararası bir sergiyi ziyaret için Fransa'ya giden es-Senûsî, seyahatinden sonra batı medeniyetine özellikle de Fransa yönetimine yakın ilgi duyduğu ifade edilmektedir.²⁷

1.4. Seyahatleri ve Vefatı

Müellifin seyahatlerini iki kısımda incelemek mümkündür. Birincisi Tunus'un sınırları içerisinde yapmış olduğu gezileri; ikincisi ise hac farizasını yerine getirmek için Tunus dışına yapmış olduğu seyahatleridir.

Tunus içerisinde sahil kentlerinin neredeyse tamamını ziyaret eden müellif; Sûs, el-Mehdiyye, el-Munastîr şehirleri ile Süleymân, Hammâm Karbus, Sîdî Dâvûd, el-Hivâriyye köylerini ziyaret etmiştir. Kuzey doğu sahilinde bulunan İklîbiyye, Temîm, Hurr, Qurbe, Tazerke, Benî Hıyâr, el-Ma'mûra, Dâr Şa'bân, Nâbil ve el-Hammâmât beldelerini ziyaret etmiştir. Yukarıda zikredilen şehir ve beldeler Tunus'un sahil şeridinde olan yerlerdir. Bunların haricinde iç kesimlerinden Kırumbâliyye, Türkî, Niyânû, Belî, Benî Hallâd, Bû Zelefe, es-Şum'a köy ve beldeleri ziyaret ettiği de bilinmektedir. Kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre bu ziyaretlerin kısa süreli,

²⁴ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekîyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikîyye*, I/594; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

²⁵ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekîyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikîyye*, I/594; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

²⁶ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekîyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikîyye*, I/594; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29.

²⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

günü birlik ziyaretler olduğu ve kale, doğal güzellikler, meskenler gibi turistik ziyaretler olduğu aktarılmaktadır.²⁸

es-Senûsî, zikredilen seyahatlerinin dışında mücbir sebeplerden dolayı Sefaks ve Kâbis şehirlerinde de bulunmuştur. Fransa'nın 1881 yılında Tunus'u işgal etmesiyle birlikte es-Senûsî, Fransız işgaline karşı söylem ve hareketlerin içinde bulunarak farklı oluşumlara destek vermiştir. Fransa'nın dikkatini çeken bu durum kendisinin 1885 yılında Tunus'un Kâbis şehrine sürgünü ile sonuçlanmıştır. Sefaks üzerinden Kâbis'e gittiği bilinmekle beraber, müellif burada üç gün kadar sürgün kalmıştır. Daha sonra Tunus beyi tarafından affedilince Tunus'a dönmüş ve bu cezadan dolayı sömürge yönetimine ve ıslahat çalışmalarına karşı muhalif tavrını bırakmıştır.²⁹

Buraya kadar aktarılanlar es-Senûsî'nin Tunus bölgesinde yapmış olduğu gezilerinden oluşmaktaydı. Ancak seyahatleri arasında hem edebi hem de fikrî hayatında önemli bir yere sahip olan kısmı, Tunus'un dışına düzenlediği Hicaz seyahatidir. Sömürge döneminin başlaması ile birlikte ülkeden ayrılma kararı alan es-Senûsî, görevinden ayrılmak ve dinlenmek istediğini dönemin yönetimine iletir. Ancak talebi reddedilince talebini hacca gitmek amacıyla yineler ve bu kez izin çıkınca 25 Mayıs 1882'de Hicaz yolculuğu başlamış olur.³⁰

es-Senûsî önce vapurla iki gün süren bir sefer ile güney İtalya'ya geçerek güney kenti olan Napoli'ye varmıştır. Daha sonra Napoli'den Roma'ya hareket ederek bir müddet orada kalmıştır. Buranın haricinde pek çok şehri gezme fırsatı bulan es-Senûsî, İtalya ziyareti sırasında dönemin meşhur gazetecilerinden Mısırlı İbrahim el-Müveylîhî gibi önemli şahsiyetlerle tanışma fırsatı bulmuştur.³¹

18 Temmuz 1882 tarihinde İtalya'dan ayrılarak İstanbul'a geçmiştir. İstanbul ziyareti sırasında *Tunus Cem'iyetu'l-Evkâf* başkanlığını yapan hocası Muhammed Bayram el-Hâmis'in misafiri olmuş ve Bahriye Nâzırı Hayreddin Paşa ile görüşmüştür. İstanbul'da kendisine ilgi yoğun olmuştur. Dönemin padişahı II. Abdülhamid'in çevresindeki kişilerle tanışma fırsatı elde etmiş ve kendisine İstanbul'da kalması ve burada Osmanlı yanlısı bir Arapça gazete çıkarması teklif edilmiştir. Ancak es-Senûsî bu teklifi kabul etmeyerek 24 Eylül 1882 yılında İstanbul'dan ayrılmış ve Hicaz yolunu tutmuştur.³²

²⁸ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/75; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekîyyeti fî Ṭabâkâti'l-Mâlikiyye*, I/594; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/43; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533-534.

²⁹ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, II/73; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

³⁰ es-Senûsî, *er-Rihletu'l-Ḥicâziyye*, I/40; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

³¹ es-Senûsî, *er-Rihletu'l-Ḥicâziyye*, I/40; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/29; Kavas, "Muhammed b. Osman es-Senûsî", 2009, XXXVI/533.

³² Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisîyyîn*, III/75.

Hac görevini îfâ ettikten sonra Hicaz'dan ayrılan es-Senûsî'nin sonraki durağı Suriye'nin başkenti Dımaşk olmuştur. Burada kaldığı süre içerisinde de dönemin Cezayir bağımsızlık hareketinin lideri olan Abdulkadir el-Cezâirî ve pek önemli şahsiyeti tanıma fırsatı bulmuştur. es-Senûsî'nin yolcuğu sırasında tanıştığı kişiler, Tunus'un da işgal altında olmasından dolayı es-Senûsî'nin siyasî görüşünün şekillenmesine yol açmıştır. Nitekim 5 Şubat 1883'te Tunus'a dönmüş ve Fransız işgaline karşı mütefekkirlerle beraber hareket etmekten ve İslam birliğini savunan Cemaleddin Afgânî ile Muahammed Abduh tarafından çıkarılan *el-'Urvetu'l-Vuşkâ* gibi yayınları takip etmekten çekinmemiştir. Aynı zamanda bu dergi ile aynı adı taşıyan gizli bir derneğin kurucuları arasında da yer almıştır. Ancak bu muhalif durum kendisinin sürgün edilmesine kadar sürmüştür, affedildikten sonra muhalif tavrı bırakmıştır.³³

es-Senûsî, Hicaz yolculuğunu derleyip bir seyahatname olarak telif etmiş ve üç cilt halinde *er-Rihletu'l-Hicâziyye* adıyla yayınlamıştır. Geniş ve ayrıntılı olarak anlattığı gezisini edebî bir eser olarak bizlere kazandırmıştır. Ayrıca Tunus Adliyesi'nin teşekkülü sırasında bir sergiye katılmak için kısa süreli Paris'e gittiği ve bir başka eserinde buradaki izlenimlerini bizlere aktardığı bilinmektedir.³⁴ Tunus'a dönmesiyle birlikte kâtiplik, hâkimlik gibi farklı vazifelerde bulunan es-Senûsî, 17 Kasım 1900 tarihinde uzun süren bir hastalık sonucu Tunus'ta hayatını kaybetmiştir.³⁵

2. Edebi Kişiliği ve Eserleri

es-Senûsî'nin aldığı eğitim ve üstlendiği hâkimlik gibi vazifelerinden de anlaşılacağı üzere Fıkıh alanında dönemin yetkin kişileri arasında olmuştur. Ancak ilmî yetkinliğinin içerisinde edebî şahsiyetinin ön plana çıktığı ve dönemin önde gelen şairleri arasında yer aldığı da bilinmektedir. Klasik ilmî geleneğin içerisinde eğitimini tamamlayan bunun yanı sıra meânî, beyân, bedî gibi belâgat ilimlerinde derinleşen, aynı zamanda şiirleriyle de kendisinden söz ettiren biri olmuştur. Şiire oldukça önem veren müellif, Tunuslu şairlerin biyografilerini yazmış olduğu tabakât kitaplarıyla da Tunus'un edebî varlığını gün yüzüne çıkararak şiirlerinden örnekleri bir araya getirmeye çalışmıştır.

es-Senûsî'nin yazmış olduğu yirmi kadar eserin yarısı Arap Edebiyatı ve şiirle ilgilidir. Geriye kalanlar ise Fıkıh ve muhtelif konuları barındıran kitaplardır. Kırk dokuz yıllık ömründe pek çok eser bırakan müellif, şair kimliğinin yanı sıra gazetecilik yönüyle de edebî etkinliğini sadece Tunus'ta değil tüm İslam coğrafyasında hissettirmiştir. Tunus bölgesinin en etkin gazetelerinden olan *er-Râid*'in yayın yönetmenliği ve redaktörlüğünü yapması, gazetenin matbaasında pek çok eserin

³³ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisiiyyîn*, III/76.

³⁴ Bk. es-Senûsî, *er-Rihletu'l-Hicâziyye*, c. I-II.

³⁵ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisiiyyîn*, II/78; el-Mahlûf, *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Tabakâti'l-Mâlikiyye*, I/594; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/17; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

neşredilmesine katkı sağlaması bir diğer yönü olarak ifade edilebilir. Ayrıca Avrupa ve İslam coğrafyasında pek çok yer gezen müellif, anı ve gezilerini kitaplaştırarak seyahatname literatürüne katkı sağlaması bahsedebileceğimiz bir diğer edebî yönüdür. es-Senûsî'nin edebî eserlerine öncelikle yer vereceğimiz bu bölümde edindiğimiz bilgiler ışığında eserleri tanıtılacaktır.

2.1. Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf

Tunuslu âlimlerin biyografilerine yer veren eser, kapsamlı bir tabakât kitabıdır. Çalışmamızın ana konusunu oluşturan eser hakkında ilerleyen bölümde daha ayrıntılı bilgilere yer verilecektir.

2.2. Mecme'u'd-Devâvînu't-Tûniyye

Tunus yönetiminde söz sahibi olan Hüseyinî ailesinin hüküm sürmüş oldukları devirde yaşayan seksen şairin biyografisine ve şiirlerinden örneklere yer veren eseridir. Eser on ciltten meydana gelmektedir. Şairin çok önem verdiği hocası olan Mahmud Kâbâdû'ya ayırmış olduğu eserin iki cildi kendisi hayatta iken 1887/1888 yıllarında yayınlamıştır. Basılmayan diğer ciltler ise günümüze kadar ulaşmış olup Tunus'taki Tunus Milli Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.³⁶

2.3. el-Ecinnetu'd-Dâniyyetu'l-İkhtîfâf bi-Mefâhîri Silsileti's-Sâdeti'l-Esrâf

es-Senûsî'nin müstakil şiir kitabı olarak günümüze kadar ulaşan eseridir. Eser 1878 yılında Tunus'ta neşredilmiştir. Hz. Peygamber, ehli beyt ve diğer önem verdiği şahsiyetler hakkında yazdığı şiirlerden oluşmaktadır.³⁷ Bu niyetini şu beytinde aktarmaktadır: [Basît]

1 إِنَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى هِيَ الْأَمَلُ يَجْرِي بِهَا وَيُنْفِقُ الْأَجْرُ وَ الْعَمَلُ

1. Yakınındakileri (ehli beyti) sevme, k ki o emeldir. Sevdiğinde ecir ve ameli üstün olur.³⁸

2.4. Durretu'l-'Arûd

Şiirlerinin yanı sıra şiirin inceliklerine ve arûz ilmine de çok önem veren müellif, bir ders kitabı mahiyetinde arûz ve kâfiye ilminin konularını bu eserinde ele almıştır. Manzum olarak ele aldığı bu eseri toplamda 270 beyitten oluşmaktadır.³⁹

³⁶ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûniyyîn*, II/82; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/54; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

³⁷ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûniyyîn*, II/81; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/58; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

³⁸ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/58.

³⁹ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûniyyîn*, II/80; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/59; el-Keḥḥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

2.5. el-Ferîde fî'l-Muhtari'âti'l-Cedîde

Müellifin yüz on altı beyitten oluşan bir diğer şiir kitabıdır. Seyahatleri sırasında yazmış olduğu şiirlerinden oluşmaktadır. Kahire'de yayınlanan *el-Ahrâm* gazetesinde ve Beyrut'ta farklı dergilerde yayınlanmıştır. Ancak bu eserin günümüze ulaştığına dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁰

2.6. Ğureru'l-Ferâid bi Meĥâsini'r-Râid

Müellifin Tunus'un önemli gazetelerinden olan *er-Râid* isimli gazetede yazılar yazdığı daha önce zikredilmişti. Müellif bu eserinde gazetede yazmış olduğu başmakalelerin derlemesini yaparak kitaplaştırmıştır. Vatan sevgisi, çalışmanın önemi, gazetecilik, sanat, tıp gibi konuları içeren yazılarında ayrıca Sâdikiyye Hastanesi ve Sâdikiyye Medresesi gibi dönemin kurumlarından bahsetmiştir.⁴¹

2.7. er-Rihletu'l-Ĥicâziyye

Müellifin Tunus dışına yapmış olduğu seyahatleri sırasındaki hatıratlarını anlattığı eseridir. Bu eserinde Tunus'tan İtalya'ya oradan da İstanbul üzerinden hac farızasını yerine getirmek için Hicaz'a ve ardından Suriye üzerinden Tunus'a geri dönüşünü konu edinmektedir. Eserin birinci cildinde İtalya, ikinci cildinde Türkiye ve Hicaz kısmına, üçüncü cildinde ise seyahati sırasında tanıştığı âlimlere ve önemli şahsiyetlere yer vermiştir.⁴²

2.8. el-İsti'lâ'atu'l-Bârisiyye

Hicaz yolculuğundan sonra Tunus'ta hakimlik görevini icra ederken 1889 yılında Fransa'nın başkenti Paris'te uluslararası bir sergiye katılmak için gittiği seyahatin notlarından oluşan bir diğer seyahatnamesidir.⁴³

es-Senûsî'nin bu eserleri yanında Fıkıh, Kelam, vakıf ve vergiler hukuku ve bazı önemli şahsiyetler hakkında yazmış olduğu biyografi kitapları da mevcuttur. *el-Mevridu'l-Mu'ayyen fî Zikri'l-Erba'în, Sîretu Mustafa b. İsmail, er-Ravdu'z-Zâhir fî İsnâdi'l-ĥabs li'l-İslâmî'z-Zâhir, Tefettuku'l-Ekmâm, Neşru'l-Bisât fî Nâzileti'l-Fusfât ve el-Keşkûl fî Meĥâsini'l-Ĥavl* adlı eserleri bu alanlarda telif etmiş olduğu eserlerindedir.⁴⁴

⁴⁰ Nâşiruddîn Saîdûnî, *mine't-Turâsi't-Târîhi ve'l-Cuĥrâfi li'l-Ġarbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1999), 577.

⁴¹ Maĥfûz, *Terâcimu'l-Muellifne't-Tûnisiyyîn*, II/80; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/59; el-Keĥĥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

⁴² Daha ayrıntılı bilgi için bk. es-Senûsî, *er-Rihletu'l-Ĥicâziyye*, c. I.

⁴³ Maĥfûz, *Terâcimu'l-Muellifne't-Tûnisiyyîn*, II/79; ez-Zirikli, *el-'Alâm*, VI/263; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/63; el-Keĥĥâle, *Mu'cemu'l-Muellifîn*, X/285.

⁴⁴ Bu esreler hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Maĥfûz, *Terâcimu'l-Muellifne't-Tûnisiyyîn*, II/79-83; Saîdûnî, *mine't-Turâsi't-Târîhi ve'l-Cuĥrâfi li'l-Ġarbi'l-İslâmî*, 575.

3. Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf Adlı Eserin Muhteva ve Üslup Yönünden İncelenmesi

Araştırmamıza konu olan es-Senûsî'nin *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf* adlı eseri, Osmanlı Devleti hâkimiyetindeki Tunus'un yönetiminde söz sahibi olmuş Türk bir aile olan Hüseyinler (1705-1957) döneminde yaşamış, Tunuslu âlimlerin biyografilerine yer verdiği tabakât kitabıdır. Bilindiği üzere tabakât kitapları, belirli bir dönem içerisinde yaşamış olan ya da belirli bir ilim dalına mensup kişilerden veya ayırıcı niteliklerinden bahseden eserlerdir.⁴⁵ es-Senûsî, bu eseri ile Tunus'un üç yüz yılı aşkın süre içerisinde ilmi birikimine katkı sağlayan kişileri günümüze aktararak Tunus'un tarihine de ışık tutmuş olmaktadır.

es-Senûsî, hac yolculuğu öncesinde 1298/1880 yılında eserin ilk cildini yayınlama imkânı bulmuştur. Ancak eserin iki cildinin tam olarak basımı talik ve tahkikleri yapılarak Muhammed Şâzelî en-Neyfer tarafından ilk kez 1983 yılında Tunus'ta olmuştur. Daha sonra aynı muhakkik tarafından bazı ekleme ve düzeltmelerle birlikte toplamda dört cilt olarak 1994 yılında Beyrut'ta ikinci kez neşredilmiştir.⁴⁶

Eserin tahkikli baskısına ilave olarak Tunus'un tarihi hakkında ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Yönetimde söz sahibi olmuş kişiler hakkında eklemeler birinci ciltte muhakkik tarafından yapılmıştır. Ayrıca son cilt olan dördüncü cilt ise tamamen muhakkikin kendisinin yazmış olduğu bölümdür. Burada muhakkik Muhammed es-Senûsî'nin babasını, dedelerini ve eğitim aldığı hocalarını ele alarak dördüncü cildi ilave etmiştir.⁴⁷

es-Senûsî, *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rîf* adlı eserini telif ederken içeriğini Hanefî müftüler, Mâlikî müftüler, Hanefî kadılar ve Mâlikî kadılar şeklinde mezhepsel bir tasnife tabi tutmuştur. Bununla birlikte Hüseyinî Hanedanlığına mensup emirleri de ilave etmiştir.⁴⁸ Eserin tabakât eseri olmasının yanı sıra Arap dili açısından bir diğer önemi ise biyografilerine yer verilen kişilerin şiirlerine veya söz konusu kişiler hakkında yazılan şiirlere çok geniş bir yer vermesidir. Aktarılan şiirler ile şahsiyetler hakkında farklı yönlerini ifade ederek daha ayrıntılı bilgilere sahip olunmasını sağlamaktadır. Ayrıca üç yüz yılı aşkın bir dönemin bir şiir havuzunu kısmen tutması ve aktarması açısından da önemli olduğu söylenebilir.

⁴⁵ Durmuş, "Tabakat", XXXIX/288.

⁴⁶ Maḥfûz, *Terâcimu'l-Muellifîne't-Tûnisyyîn*, II/82; es-Senûsî, *Musâmerât*, I/68-70.

⁴⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, IV/9.

⁴⁸ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/65,80.

3.1. Muhteva Özellikleri

Çalışmanın bu bölümünde hakkında bilgi verilen şahsiyetlerin biyografilerinin muhtevası ve şiirlerin içerikleri hakkında bilgiler verilecektir.

3.1.1. Biyografiler

Eser mukaddime bölümü ile birlikte altı ana bölümden oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde Hüseyinî Hanedanlığının emirleri aktarılmaktadır. Birinci bölümde Zeytûne Medresesi'nde görev yapmış hocaları ele almaktadır. İkinci bölümde Hanefî mezhebine mensup müftülük yapmış kimselere, üçüncü bölümde Malikî mezhebine mensup müftülere, dördüncü bölümde Hanefî mezhebine mensup kadınlara, son bölüm olan beşinci bölümde ise Malikî mezhebine mensup kadınlara yer verilmektedir. Diğer kuzey Afrika ülkeleri gibi Tunus'ta da yaygın ve hâkim olan mezhebin Malikî mezhebi olduğu bilinmektedir. Tunus içerisinde Hanefî mezhebinin yayılması Osmanlı'nın, Anadolu'dan bölgeye getirmiş olduğu Türk aileler vasıtasıyla olmuştur. Anadolu'dan getirilen Bey veya Dayı unvanına sahip bürokrat Türk ailelerin Tunus'a yerleşmesiyle birlikte Hanefî mezhebi yayılmaya başlamıştır. Es-Senûsî, Tunus'un bu yapısını dikkate alarak biyografileri Mâlikî ve Hanefî mezhebine mensup kişiler bazında tasnif etmiştir.⁴⁹

Mukaddime bölümünde, Müslümanların Tunus'a yapmış oldukları ilk seferlerden başlayarak, fethedilme süreci ve sonrasında hüküm süren diğer devletlerle birlikte Osmanlı hakimiyeti altına geçiş süreci aktarılmaktadır. Daha sonra Osmanlı'nın hakimiyetinde Tunus yönetiminde söz sahibi olan Hüseyinî emirlerin biyografilerine geçilmektedir. El-Mevlâ Hüseyin Paşa Bay (1080-1153) ile başlayıp el-Mevlâ el-Müşir Muhammed eş-Şâdık Paşa Bay (1229-1299) ile biten mukaddime bölümünde toplamda 12 Hüseyinî emirinin hayatı aktarılmaktadır.⁵⁰

Birinci bölümde Zeytûne Camii'nde görev yapmış, medresede hocalık görevinde bulunmuş kişiler aktarılmaktadır. Birinci bölüm İbrahim b. Abdurrafi' (733) ile başlayıp Muhammed b. Ahmed eş-Şerîf (1307) ile son bulmaktadır. Bu bölümde Zeytûne Medresesinde görev yapan toplam 43 kişinin hayatından bahsedilmektedir. Ancak Zeytûne Camii'nde görev yapmamış kişiler de aktarılmaktadır. Bu kişiler aktarılan kişinin hocalığını yapması veya oğlu olması gibi herhangi bir öneme sahip kişilerden oluşmaktadır. Bu kişilerle birlikte toplam biyografilerine yer verilen kişi sayısı 52'yi bulmaktadır.⁵¹

İkinci bölümde Tunus'ta Hanefî müftülüğünü ifâ etmiş şahsiyetlerin hayatlarına değinilmektedir. Bu bölüm müftü Ramazan Efendi ile başlayıp müftü Hâsûne Abbâs

⁴⁹ Ayrıntılı olarak bk. Maksudoğlu Mehmet, "Tunus'ta Dayıların Ortaya Çıkışı", *AÜİFD* 14/1 (1966), 189-202; Mehmet Maksudoğlu, "Tunus'ta Hakimiyetin Dayılardan Beylere Geçışı", *AÜİFD* 15/1 (1967), 173-186.

⁵⁰ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/77-199.

⁵¹ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/201-383.

ile son bulmaktadır. Hanefî müftülerin hayatlarına yer verilen bu bölümde toplamda 38 kişiye yer verilmektedir.⁵²

Üçüncü bölüm Mâlikî müftülerin biyografilerinden oluşmaktadır. Başlangıçta Zeytûne Camii'nin imamlık görevini yapanların aynı zamanda Mâlikî müftülüğünü de icra ettiğini aktaran müellif, Hanefî mezhebinin yaygınlaşması ile birlikte iki mezhebin iftâ makamının oluşturulduğunu aktarmaktadır. Bu bölüm müftü Muhammed es-Sekûnî ile başlayıp Ahmed es-Şerîf ile son bulmaktadır. Bu bölümde arada aktarılan bağlantılı kişilerle birlikte toplam 53 kişinin hayatına yer verilmiştir.⁵³

Dördüncü bölümde Hanefî fıkına göre hüküm veren kadıların biyografilerine yer verilmektedir. Toplam 29 kişinin yer aldığı bu bölüm, Hanefî kadılarından Ahmed Efendi ile başlayıp Muhammed Bayram ile son bulmaktadır.⁵⁴

Son bölüm olan beşinci bölüm, Mâlikî fıkına göre kadılık görevini icrâ eden Mâlikî kadılardan oluşmaktadır. Bu bölümde kendi içerisinde de beş kısma ayrılmaktadır. Sadece Tunus şehrinde görev yapmış kadıların aktarılmasının yanında Kayrevan, Bardo gibi şehirlerin kadılığını yapmış kişiler de aktarılmıştır. Kendisi de Mâlikî mezhebine mensup olan es-Senûsî, Mâlikî müftü ve kadıların daha ayrıntılı bir şekilde aktardığı görülmektedir. Bu bölümde arada bağlantılı kişilerle aktarılan kişi sayısı toplamda 139'dir. Mâlikî kadılarından Ebu'l-Cehm et-Tennûhî ile başlayıp Tahir en-Neyfer ile son bulmaktadır.⁵⁵

Eserde aktarılan kişilerin bölümlerine göre dağılımını genel bir değerlendirme yapabilmek adına tabloda şu şekilde görmek mümkündür:

BÖLÜMLER	KİŞİ SAYISI	CİLT	SAYFA
Mukaddime: Hüseyinî Emirleri	12	I	77-199
Birinci Bölüm: Zeytûne Camii İmamları	52	I	201-383
İkinci Bölüm: Hanefî Müftüler	38	II	7-149
Üçüncü Bölüm: Mâlikî Müftüler	53	II	153-317
Dördüncü Bölüm: Hanefî Kadılar	29	III	7-25
Beşinci Bölüm: Mâlikî Kadılar	139	III	27-125
TOPLAM	323		

3.1.2. Şiirler

es-Senûsî'nin bu eseri bir tabakât/terâcim kitabı olmanın yanında pek çok şiirin de aktarıldığı bir eserdir. Müellif biyografilerini anlattığı şahıslar hakkında olabildiğince yazılan şiirleri de aktarmaya gayret etmiştir. Aktardığı kişinin eğitim hayatına, hocalarına, ailesine veya yaşadığı yere dair kayda değer bilgiler içermesine

⁵² es-Senûsî, *Musâmerât*, II/7-149.

⁵³ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/153-317.

⁵⁴ es-Senûsî, *Musâmerât*, III/7-25.

⁵⁵ es-Senûsî, *Musâmerât*, III/27-125.

göre varsa öncelikle o kişinin şiirini yoksa o kişi hakkında yazılan şiirleri ilgili yerde aktarmaktadır.

Arap şiirinde muhteva denilince akla ilk olarak şiirin konusu gelmektedir. Bu noktada aktarılan şiirler incelendiğinde genel olarak medih, mersiye, ihvâniyyât, fahr, hiciv, Peygamber methiyesi, itâb, zühd, hikmet gibi konulardan oluştuğu görülmektedir. Bir biyografi eseri olması sebebiyle şiirlerin kişiler hakkında bilgiler içermesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda aktarılan şiirler; dönemin önemli kadı, âlim veya devlet adamı olması sebebiyle övmek için yazılan methiyeler⁵⁶, dostluk ilişkilerinden bahseden kutlama ve tebrik gibi ihvâniyyâtlar⁵⁷ ve vefatları üzerine duyulan üzüntüleri dile getirmeleri açısından yazılan mersiyeler⁵⁸ ekseninde temerküz etmektedir. Bunun yanında çağdaşları ile yazışmış oldukları kınayıcı itâb şiirleri⁵⁹, karşılıklı yermelerin olduğu hicivler⁶⁰ veya öğüt ve tavsiyeleri içeren hikmet şiirleri⁶¹ ile bağlı buldukları mezhep, makam ve gruptan dolayı övünçle söz ettikleri fahr⁶² şiirleri de yer almaktadır.

Eserde aktarılan şiir konularından bir diğeri de dini şiirlerdir. Hz. Peygamber'e yazılan methiye⁶³, nefse tamah etmeme, Allah'ı zikretme, nefsin kötü emellerine tabi olmama gibi zühd ve tasavvuf konularını içeren şiirler de aktarılmıştır.⁶⁴ Dini şiirlerin yanında tabiatı betimleyen vasf konulu şiirlere az da olsa rastlamak mümkündür.⁶⁵

Verilen bu bilgiler ışığında genel bir değerlendirme yapabilmemiz açısından bu konuların dağılımı ve yüzdeler dilimleri şu şekildedir:

Konu	Medih	Mersiye	İhvâniyyat	Dini	Fahr
Şiir Sayısı	120	95	88	20	5
Konu	İtâb	Vasf	Hikmet	Diğer	Toplam
Şiir Sayısı	4	3	2	14	351

⁵⁶ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/116.

⁵⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/245.

⁵⁸ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/128,129.

⁵⁹ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/244.

⁶⁰ es-Senûsî, *Musâmerât*, III/61.

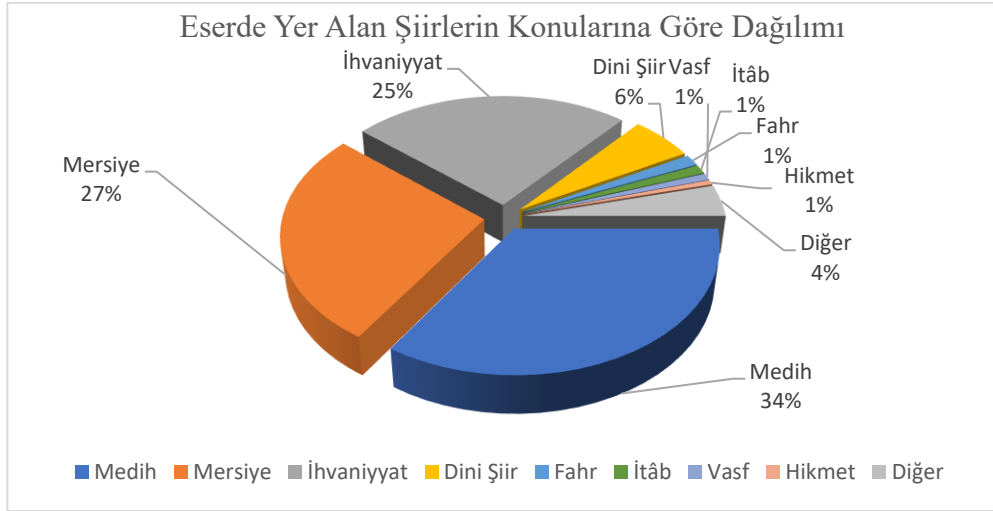
⁶¹ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/291.

⁶² es-Senûsî, *Musâmerât*, I/320.

⁶³ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/305.

⁶⁴ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/278.

⁶⁵ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/333.



Tabloda göze çarpan ilk husus, şiirlerin büyük çoğunluğunun medih olmasıdır. Medihler Arap edebiyatında bir kişiyi, topluluğu veya bir mekâmı övmeye maksadıyla yazılan şiirlerin genel adıdır. Bu bağlamda eserde yer verilen kişiye medhiye yazılması bir tabakât eserinde o kişinin görevi, ilmî yetkinliği vs. gibi konularda bizlere daha net bilgiler vermektedir.

Dikkat çeken bir diğer husus, medihlerden sonra en çok mersiyeyle yer verilmiştir. Zira kullanılan şiirlerin %27'lik bir kısmının mersiyeyle oluştuğu görülmektedir. Ölen bir kimsenin ardından duyulan üzüntüyü dile getirerek erdemlerini aktarma, önemli mezzetlerini dile getirme açısından mersiye önem arz etmektedir. Bu sayede kişiler hakkında bilinmeyen veya onları farklı kılan bir özellik şiirler vasıtasıyla aktarılmıştır.

Son olarak ihvâniyyât şiirlerinin önemli bir çoğunluğu oluşturduğu görülmektedir. Aralarında dostluk, arkadaşlık veya akrabalık bağı olan şair ya da edebiyatçıların birbirlerine gönderdikleri şiir ve risalelerin genel adı olan ihvâniyyât, kişiler hakkında önemli bilgilerin elde edilmesini sağlamaktadır. İçerisinde tebrik, kutlama, icazet isteme-alma gibi durumları ifade eden ihvâniyyât şiirleriyle, aktarılan kişilerin üstlenmiş olduğu bir vazife ya da elde ettiği bir başarı öğrenilmiş olmaktadır. Bu bağlamda bir biyografi eserinde ihvâniyyât şiirlerinin çokça olması gayet doğal görünmektedir.

3.2. Şekil ve Üslup Özellikleri

Çalışmanın bu bölümünde es-Senûsî'nin yer verdiği biyografi ve bu biyografiler içerisinde aktarılan şiirler, şekil ve üslup açısından değerlendirilerek iki başlık altında incelenecektir.

3.2.1. Biyografiler

es-Senûsî, aktardığı kişilerin biyografilerini öncelikle tam künye ve nesep silsilesini aktararak başlamaktadır. Ardından biliniyorsa doğum tarihi ve yeri verilerek hayatı aktarılmaya başlanmaktadır. Nerede doğduğu, ailesinin nereden

geldiği, babasının ne iş yaptığı, önem arz etmesine göre varsa kardeşlerinden bahsetmekte ve yine varsa ailenin künyesi ve lakabı hakkında giriş bilgileri aktarılmaktadır.

Girizgâh bilgilerden sonra kişinin eğitim hayatına geçilerek, ilk eğitimine nerede başlayıp nerede devam ettiği, kimlerden hangi dersleri aldığı, nerede ve hangi şekilde eğitim aldığı sade bir üslupla aktarılmaktadır. Ders aldığı hocalarından bahsederken “... قَرَأَ النَّحْوَ عَلَى عَالِمٍ / *falanca alimden nahiv okudu...*” şeklindeki tabirlerle ilim tahsilinde aldığı dersler ve hocalar aktarılmaya çalışılmıştır. Eğer bir kişi birden fazla yerde eğitim almış ise gitmiş olduğu medreseler ve şehirler aktarılarak kişilerin ilim tahsillerine dair ayrıntılı bilgiler verilmiştir.⁶⁶

Eğitim hayatına dair bilgilerden sonra varsa önemli görülen talebeler ismen zikredilmektedir. Talebeleri ile ya da kendi asırlarında yaşamış olan bir başka önemli şahsiyetlerle olan diyaloglar veya önemli olaylar aktarılmıştır. Bu diyaloglar dostluk ilişkilerine, hoca-talebe ilişkisine, devlet adamları ile olan ilişkilere, sevgi ve saygı gereği övgüye dayanan ya da aksine kin ve düşmanlıktan dolayı kınayıcı ilişkilere dayanan diyalog ve olaylar olabilmektedir. Bu olaylara ilişkin yazmış oldukları şiirler de bu noktada müellif tarafından aktarılmaktadır.⁶⁷

es-Senûsî aktardığı kişileri; doğumu ile başlayıp sırasıyla eğitim, seyahat, üstlenilen önemli vazifeler, ikili ilişkiler, telif edilen eserler ekseninde ele almaktadır. Önemli görülen olayları kronolojik olarak aktarmaya çalıştığı görülmektedir. Aktarılan bilgilerden sonra “... تُوِّفِيَ سَنَةَ اثْنَيْنِ وَثَلَاثِينَ وَمِائَتَيْنِ وَأَلْفٍ / 1132 yılında vefat etmiştir.” şeklinde hicrî takvime göre vefat tarihi verilmektedir. Devamında biliniyorsa biyografisi verilen kişinin defnedildiği yere de ayrıca yer verilmektedir.⁶⁸ Son olarak kişi hakkında yazılmış olan şiirler ya da kişinin kendi şiiri aktarılarak bitirilmektedir. Bu şiirler aktarılırken önce hangi konu hakkında ise “... قَرَطَ / Övdü، هَنَّا / Onu kutladı، رَنَّا / Ona mersiye yazdı” şeklindeki açıklamalarla şiirler kısmına geçilmektedir.⁶⁹

3.2.2. Şiirler

es-Senûsî aktarmış olduğu biyografilerde olabildiğince şiirlere yer vermeye çalışmıştır. Anlatmış olduğu olay ve diyaloglarla bağlantısı olan her beyti aktararak eserini şiir açısından da zenginleştirmiştir. Bu sebepten kimi zaman tek beyitten oluşan yetim beyitleri kimi zaman da iki beyitten oluşan nütfeleri görmek mümkündür. Ayrıca altı beyite kadar oluşan mukatta'alar ile yedi ve daha fazlasından oluşan kasideler tespitimize göre daha fazladır. Eserde yer alan şiirlerin beyit sayısına

⁶⁶ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/252.

⁶⁷ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/334.

⁶⁸ es-Senûsî, *Musâmerât*, I/257.

⁶⁹ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/101.

göre, bu dört nazım türünü barındırdığını söyleyebiliriz. Eserde aktarılan şiirlerin bu türlere göre dağılımı şu şekildedir:

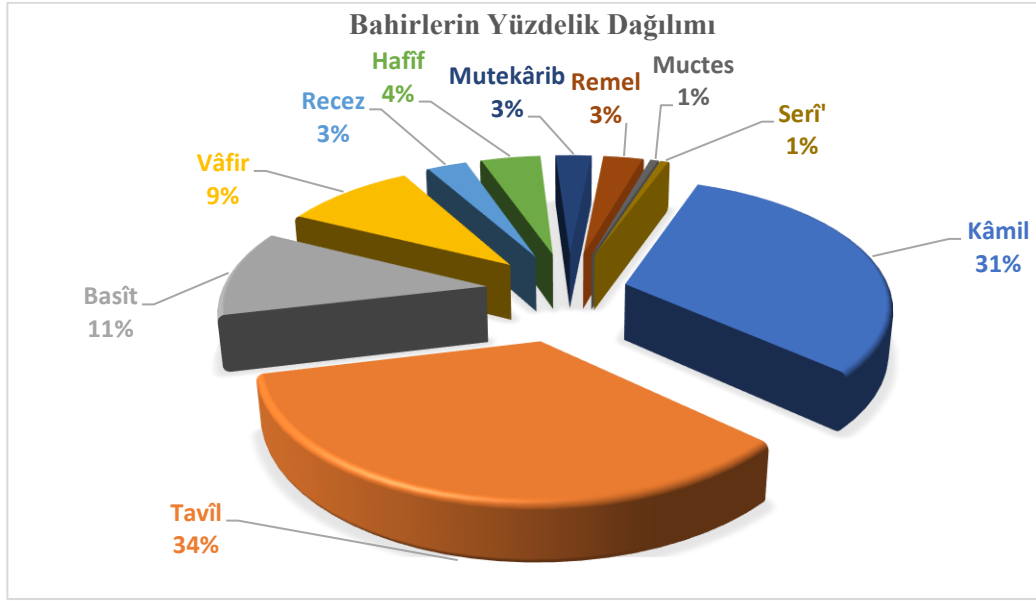
Beyit Sayısına Göre Nazım Türleri	Şiir Sayısı
Tek Beyit (Yetîm)	51
2 Beyit (Nütfe)	31
3-6 Beyit (Mukatta'a)	63
7 ve Daha Fazlası (Kaside)	206
Toplam	351

Tabloda görüldüğü üzere eserde yer alan şiirlerin üçte ikilik bir kısmı kasideden meydana gelmektedir. Geriye kalan kısmının ise yetim, müfred ve mukatta'a beyitlerden oluştuğu görülmektedir.

es-Senûsî eserinde aktarmış olduğu 351 şiirin aruz vezninde kaleme alındığı görülmektedir. Şiirler incelendiğinde aruz vezninin 10 farklı bahrine dair örnekleri görmek mümkündür. Bunlar; tavîl, basit, vâfir, kâmil, recez, remel, serî, hafif, muctes, mutekâribdir.

Bahir	Tavîl	Kâmil	Basît	Vâfir	Hafif
Şiir Sayısı	121	109	39	33	15
Bahir	Recez	Remel	Mutekârib	Muctes	Serî'
Şiir Sayısı	10	10	9	2	2

Tabloda görüldüğü üzere en çok aktarılan bahir tavîldir. Eserde yer alan 351 şiirin üçte birlik kısmı tavîl vezninde olan şiirlerdir. Şiirlerin diğer üçte birlik kısmını ise kâmil vezninde olan şiirler olduğu görülmektedir. Geriye kalan son kısmın ise diğer sekiz vezinden oluştuğu tabloda görülmektedir. Tüm bu bahirlerin kullanım sıklığını daha net görmek için aşağıdaki grafiğin verilmesi uygun olacaktır:



Grafikten anlaşılacağı üzere eserde yer verilen şiirlerin büyük bir çoğunluğu tavîl ve kâmil bahirlerinden oluşmaktadır. Ayrıca basit, vâfir, recez ve hafif bahirlerinden örneklere de rastlanmaktadır. Ancak muctes ve serî' bahirlerinin örnekleri çok azdır. Söz konusu şiir türlerine ve bahirlere örnek olması açısından aşağıdaki mukatta'a aktarılabilir:⁷⁰ [Basît]

1 أَهْدَيْتُمَا سَمَكًا مِثْلَ اللَّجَيْنِ فَيَا
 2 شَفَعْتُمَاهُ بِمَكْتُوبٍ حَوَى دُرًّا
 3 لَا شَكَّ أَنْكُمَا بَحْرَانِ قَدْ زَحْرَا
 اللَّهُ مِنْ سَمَكٍ وَافِي بِهِ شَرَكُ
 مِنْ دُرٍّ لَفْظِكُمَا فَالْدُرُّ مُرْتَبِكُ
 فَمِنْكُمَا يُسْتَفَادُ الدُّرُّ وَالسَّمَكُ

1. Siz ikiniz gümüş misali bir balık hediye ettiniz, ki onun ağında ne de yeterli balık vardır
2. Konuşmanızdan (dökülen) incileri ihtiva eden bir mektupla [yazıyla] ona şefaatte bulundunuz, zira inciler de şaşkındır (buna)
3. Şüphesiz ikiniz coşkunuz birer denizsiniz, öyle ki inci(ler) ve balık(lar) ikinizden istifade eder

Aktarılan şiir üçüncü bölümde yer alan Mâlikî kadılarından Muhammed Fettân'ın tercemesinde yer almaktadır. Müellif, Fettân'ın hayatını aktarırken dostları ile arasında geçen diyaloglar üzerine basît vezninde kaleme alınan ihvâniyyât türündeki şiirini de aktarmaktadır. Böylelikle ilgili kişinin hayatında önemli görülen olaylar, şiirlerine de yer verilerek desteklenmektedir.

⁷⁰ es-Senûsî, *Musâmerât*, II/159.

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin çöküş yılları içerisinde yaşamış biri olarak es-Senûsî, kaleme aldığı pek çok eser ve üstlendiği görevlerle XIX. yüzyılın sonlarında adından söz ettirmiş bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Sultan II. Abdulhamid'in yakın çevresi tarafından, edebi ve ilmi birikiminden istifade edilmesi için tekliflerde bulunulması onun şöhretinin sadece Tunus ve çevresiyle kalmayıp dönemin ve hilafetin başkenti İstanbul'a kadar uzandığını göstermektedir. es-Senûsî hadis, fıkıh, kelam, nahiv, edebiyat, belagat, tarih gibi pek çok alanda farklı hocalardan dersler almışsa da yazdığı eserlerle daha çok Arap edebiyatında adından söz ettirmiştir. Yazmış olduğu şiirler, Tunus'un şairlerini ve şiirlerini derlediği bir başka tabakât kitabı ve aruz ilminin öğretilmesi üzerine ders kitabı niteliğinde yazmış olduğu eserler onun şiire ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Ayrıca Tunus'un en önemli gazetelerinden birinin redaktörlüğünü yapması ve bu gazetede makaleler yayınlaması onun edebi kişiliğinin bir sonucudur. Geleneksel eğitimle birlikte modern eğitim modellerini bir arada uygulaması, ıslahat çalışmalarına destek vermesi ve İslam coğrafyasında M. Abduh, C. Afgânî gibi geleneğin haricinde farklı görüşlere sahip olan kişilerin Tunus'ta savunuculuğunu yapması es-Senûsî'nin açık ve ileri görüşlü biri olduğunu göstermektedir. *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Husni't-Ta'rif* adlı eseri üç yüz yılı aşkın bir dönemi içerisine alan ve toplamda 323 kişinin hayatına yer verildiği kapsamlı bir tabakât kitabıdır. Tunus'un tarihinden başlayarak emirlik yapmış kişilere yer vermesi ve ardından biyografileri sade bir şekilde kendi olay örgüsü içerisinde kronolojik olarak aktarması ve aktarılan kişilerin görevlerine ve mezheplerine göre tasnifinin yapılması araştırmacı odaklı bir eserin ortaya koyulduğunu göstermektedir. Eserin tabakât eseri olmasının yanında şiirlere de yer vermesi, içeriğini daha zengin bir hale getirmiştir. Eserde toplam 351 şiire yer verilmiştir. Bunların 34%'ü medih, 27%'sini mersiye ve 25%'ini ihvâniyyât şiirleri olmak üzere çoğunluğu oluşturmaktadır. Şiirler medih, mersiye ve ihvâniyyât ekseninde yoğunlaşsa da dinî, fahr, hiciv, itâb, hikmet konulu şiirleri de görmek, çeşitlilik açısından önem arz etmektedir. Ayrıca 206 adet şiirin de nazım türlerinden kaside olduğu görülmektedir. Öte yandan şiirlerde on kadar bahrin örneklerinin görülmesi şiir literatürü açısından da önemli bir husustur. Bunlar arasında da klasik Arap şiirinde en çok kullanılan vezinlerden olan 34% ile tâvil ve 31% ile kâmil vezinlerinin olduğu görülmektedir. Bu çalışmada Osmanlı döneminde Tunus'ta yaşamış olan, günümüzde çok meşhur olmasa da kaynaklarda asrının önemli şair ve edipleri arasında gösterilen bir şair ve eseri, imkanlar dahilinde incelenmiş ve tanıtılmıştır. Bu bağlamda müellifin edebi şahsiyeti ve söz konusu eserinin Arap edebiyatına katkısı aşikardır.

KAYNAKÇA

- Bulut, Ali. "Kâbâdû". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/698. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Coşkun, Ahmet. "İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XIX/332-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çetin, Atilla. "İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XIX/332. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Durmuş, İsmail. "Tabakat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XXXIX/ 288-290. TDV Yayınları, 2010.
- Kavas, Ahmet. "Muhammed b. Osman es-Senûsî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XXXVI/533-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kavas, Ahmet. "Senûsiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. XXXVI/536-538. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- el-Keḥḥâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifn*. XV Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-Musnâ ve Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabi, ts.
- Maḥfûz, Muhammed. *Terâcimu'l-Muellifne't-Tûnisiyyîn*. V Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1984.
- el-Mahlûf, Muhammed b. Ömer b. Kâsım. *Şeceru'n-Nûri'z-Zekiyyeti fî Ṭabaḳâti'l-Mâlikiyye*. thk. Abdu'l-Mecîd el-Hayâlî. II Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Özköse, Kadir. *Senûsî Hareketi ve Tesirleri*. Ankara Üni. SBE, 2000.
- Saîdûnî, Nâşıruddîn. *mine't-Turâsi't-Târîhi ve'l-Cuğrâfi li'l-Ğarbi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- es-Senûsî, Muhammed b. Osman. *er-Rihletu'l-Ḥicâziyye*. thk. Ali eş-Şenûfî. II Cilt. Tunus: eş-Şeriketu't-Tûnisiyye, 1976.
- es-Senûsî, Muhammed b. Osman. *Musâmerâtu'z-Zarîf bi-Ḥusni't-Ta'rîf*. thk. Muhammed eş-Şâzelî en-Neyfer. IV Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi. *Abdulhamîd ve Seyyid Muhammed el-Mehdî ve Asr-ı Hamîdî'de Âlem-i İslâm*. İstanbul, 1325.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. VI Cilt. Türk Tarih Kurumu, ts.
- ez-Zirikli, Hayreddin. *el-'Alâm*. VIII Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 505-528

**GÜNCEL TARTIŞMALARLA YOKSULLUK NAFKASI İLE İSLÂM AİLE HUKUKUNDAKI
BÂİN TALÂK NAFKASININ MUKAYESESİ**
**Comparison of Poverty Alimony and Bain Talâk Alimony in Islamic Family Law
with Current Discussions**

Yahya BİLGİNER

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Şube Müdürü, Kahramanmaraş İslâm Hukuku Anabilim Dalı,
yahyabilginer@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3463-1156.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	22.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	21.11.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	505-528

Atıf / Cite as: Bilginer, Yahya. "Güncel Tartışmalarla Yoksulluk Nafakası ile İslâm Aile Hukukundaki Bâin Talâk Nafkasının Mukayesesi" (Comparison of Poverty Alimony and Bain Talâk Alimony in Islamic Family Law with Current Discussions). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 505-528. Doi: 10.17859/pauifd.1365033.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUIFD), 10 (2) 2023: 505-528

GÜNCEL TARTIŞMALARLA YOKSULLUK NAFKASI İLE İSLÂM AİLE HUKUKUNDAKİ BÂİN TALÂK NAFKASININ MUKAYESESİ*

Yahya BİLGİNER**

Öz

İslâm hukuku, aileye önem vererek, aile bireylerinin, güven, mutluluk ve huzur içinde yaşaması için düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemelerin en önemlilerinde biri de nafakadır. İslâm aile hukukunda, evliliğin sona erdirilmesiyle birlikte özellikle erkek olan eşe bazı sorumluluklar yüklenmiştir. Bu sorumlulukların başında süreli olarak yerine getirilmesi gereken bâin talâk nafakası gelmektedir. Bu çalışma kapsamında, bâin talâk ve yoksulluk nafakası yükümlülüğü konusunda tespitlerde bulunulurken, başta İslâm hukukundaki nasslar olmak üzere Türk Medenî hukukundaki yoksulluk nafaka yükümlülüğünün birey-hukuk-nafaka ilişkilerinin nasıl evirildiği ve bu alana dair pratik sonuçların ne tür dış faktörlerden etkilendiği de göz önünde bulundurularak konu nitel veri analizi yöntemiyle ele alınmıştır. Zira karşılaştırmalı bir sosyo-hukûkî çalışmanın doğası disiplinlerarası olmayı gerektirmektedir. Nafakaya dair mukayeseli bir anlam ve algı arayışı içinde olunacak bu çalışmada, sosyal bilimlerin nitel araştırma yönteminin en doğru seçenek olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm aile hukuku, Türk Medenî hukuku, nafaka, bâin talâk nafakası, yoksulluk nafakası.

Comparison of Poverty Alimony and Bain Talâk Alimony in Islamic Family Law with Current Discussions

Abstract

Islamic law gave importance to the family and made arrangements for its protection, security, happiness and peace. One of the most important of these regulations is alimony. In Islamic family law, upon the termination of marriage, certain responsibilities are imposed on the spouse, especially the man. The most important of these responsibilities is alimony, which must be fulfilled for a certain period of time. Within the scope of this study, while determining the subject of divorce and alimony obligation, the subject is taken into account, especially in the texts in Islamic law and in Turkish civil law, taking into account how the individual-law-alimony relations evolve and what kind of external factors affect the practical results in this field. It was discussed with the qualitative data analysis method. Because the nature of a comparative socio-legal study requires interdisciplinarity. Being interdisciplinary means that this type of research synthesizes methods, methods and theory components from other disciplines, pushing their boundaries and using a mutual interaction. In this study, which will seek a comparative meaning and perception of alimony, it seems that the qualitative research method of social sciences is the best option.

Keywords: Islamic family law, Turkish civil law, alimony, bain talaq alimony, poverty alimony.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu çalışma, Prof. Dr. Nuri Kahveci danışmanlığında Mayıs 2023 tarihinde tamamlanan “Mer’î Hukukla Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Nafaka” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

** Dr., Millî Eğitim Bakanlığı Şube Müdürü, Kahramanmaraş, İslâm Hukuku Anabilim Dalı, yahyabilginer@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3463-1156.

Structured Abstract

Family, which is the most important building block of society, has an important place in Islamic law. Regulations have been made to protect the socioeconomic rights of the parties and family members in case of termination of the marriage union as well as in the establishment and continuation of the family. One of these regulations is the divorce alimony. Although it differs from the divorce alimony in Islamic family law in some aspects, in Turkish civil law, there is a type of alimony regulated as poverty alimony in the period after the marriage relationship ends. The aim of the study is to examine the alimony of divorce in Islamic law and the alimony of poverty in Turkish civil law by considering current debates and to compare these two alimony. In the study, in order to more clearly reveal the relationship between bain talaq alimony and poverty alimony, the conceptual framework of the words iddet, talaq and poverty alimony related to bain talaq and poverty alimony were discussed and an interdisciplinary analysis was made. Qualitative data analysis and inductive method were used in the research. Thanks to this method, the research subject was limited to "divorce and alimony" and the data were analyzed and compared in depth from the particular to the universal. Therefore, an attempt has been made to offer solutions to an issue that is constantly talked about and discussed today, within the framework of Islamic law. In the case of divorce alimony, which is the subject of our review, the woman has the right to alimony limited to a certain period of time. Although bain divorce alimony is similar to poverty alimony in that it is given after the marriage ends, it differs in terms of duration and taxpayers. In Islamic law, in case of divorce alimony, it is not possible for the woman to pay alimony to the man. However, it is seen that women can also be liable for poverty alimony depending on the situation. We can also say that these two types of alimony are similar in terms of subject matter. As a result of the study, it was seen that while the woman's right to divorce alimony in Islamic law is limited to the waiting period, in Turkish civil law the husband is generally responsible for divorce alimony indefinitely. It has been concluded that this situation, which has caused intense debate in Turkish civil law, causes problems and the maintenance of socio-economic ties between the parties, which have no legal ties between them. In Islamic law, the husband's responsibility is to provide for his wife within the marriage union. However, this obligation ends with the completion of the iddat period. Because a woman who has completed her waiting period no longer has any legal ties with her husband. For this reason, it is not allowed in Islamic law for a woman who has become a stranger to her husband to continue receiving alimony from the person who divorced her. However, there is no harm in the husband paying the alimony of the divorced woman with his own consent. In fact, such a payment will be considered as charity and not as alimony. With the end of the waiting period, the alimony obligation on the husband passes to the responsibility of the woman's relatives, if the conditions are met. In Turkish civil law, if relative alimony is left aside, it has been observed that poverty alimony, which is one of the consequences of the marriage relationship, generally continues as a heavy burden on the man. While the balance of benefits and burdens is observed in accordance with equity in Islamic law, the indefiniteness of alimony in Turkish civil law has caused controversy that it is not in line with equity. It is stated that the poverty alimony, which is assessed indefinitely, not only violates the rights of people but also mortgages the economic freedom of the man, makes the woman economically dependent on her divorced husband, and the spouses have difficulty in starting a new life. Although, within the framework of the general characteristics of Turkish civil law, alimony aims to equitably eliminate the socio-economic situations of the parties and the concrete lack of rights resulting from divorce, in accordance with the changing conditions, this remains an important problem. In the studies to be carried out on this issue, solutions

should be provided that secure the material and moral rights of the parties but minimize state intervention. It has been concluded that in the codification studies aimed at solving the problem, the application of bain talaq in Islamic law should not be ignored and studies should be carried out to make the mediation mechanism more functional.

GİRİŞ

İslâm hukuku ailenin kurulmasına ve korunmasına önem verdiği gibi evlilik birliğinin sona erdirilmesi durumunda da eşlerin hak ve sorumluluklarını düzenlemiştir. Bâin talâk boşanma sonucunda kadının en önemli sorumluluğu iddet beklemek, erkeğin ise boşadığı eşine belirli bir süre nafakasını ve meskenini temin etmesidir. Evlilik birlikteliğinin geri dönüşsüz olarak sonlandırılmasıyla kadının başka bir erkekle evlenmesinden önce beklemesi gereken iddet süreci içerisinde kadının herhangi bir mağduriyet yaşamaması, kadının evliliğinin sonlandırılmasıyla yaşayabileceği üzüntülerin bertaraf edilmesi ve herhangi bir gebelik durumunun varlığının tespitine yönelik bu bekleme sürecinde kadının beslenme, giyecek, mesken ve bazı durumlarda hizmetçi ve sağlık giderlerinin boşayan koca tarafından karşılanması gerekir.

Bu çalışmada, İslâm aile hukukundaki “bâin talâk nafakası”nın kavramsal çerçevesi ve ilişkili olduğu diğer kavramlar ele alınırken, diğer yandan da Türk Medenî hukukundaki “yoksulluk nafakası”nın kavramsal çerçevesi ele alınarak bu iki hukuk sistemindeki uygulamanın benzerlikleri ve farklılıkları mukayese edilmiştir. Ancak bu yapılırken hukuk sistemlerini birbirleriyle karşılaştırılmak yerine çağdaş insanın karşılaştığı olduğu uygulamadan kaynaklanan sorunların çözümüne yönelik bir anlam arayışı içerisinde bulunulmuştur. Çalışmada, zaman zaman fakîhlerin kendi çağına ve şartlarına göre ortaya koydukları görüşler değerlendirilmiş ve günümüz uygulamalarıyla karşılaştırılması yapılmıştır. Araştırmada, İslâm aile hukukundaki “bâin talâk nafakası” Türk Medenî hukuktaki “yoksulluk nafakası” uygulamalarından farklı mıdır? Farklıysa bu hangi boyuttadır? “Süresiz nafaka İslâm hukukundaki uygulamaların çok mu uzağındadır? Benzer ve farklı yönleri nelerdir? gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

Toplumun en temel yapı taşı olan aile, saygı ve sevgi temeli üzerine kurulmuş olsa da devamlılığı, ekonomik sorumlulukların yerine getirilmesinden yani nafaka ve mesken gibi zorunlu ihtiyaçların karşılanmasıyla mümkün olmaktadır. Öyle ki bu önemine rağmen İslâm aile hukukunun çağdaş çalışmalarında, sadece “bâin talâk nafakası” ele alınmış olmasına rağmen Türk Medenî hukukuyla mukayesesi yeterince ele alınmamıştır. Mesela konu bakımından çalışmamıza en yakın araştırmalardan biri olan M. Zeki Uyanık’ın “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası” başlıklı makalesinde, Türk Medenî hukukundaki süresiz nafaka, İslâm hukukundaki evlilik nafakasıyla mukayese edilmiş; Emine Gümüş Böke “İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası” başlıklı makalesinde ise zaman zaman yoksulluk nafakasına atıfta bulunularak iddet nafakası çeşitleri ele alınmış ancak bâin talak nafakası özelinde, yoksulluk nafakasıyla

doğrudan mukayesesi yapılmamıştır. Oysa bizim yaptığımız çalışmada boşanmadan sonra doğacak haklar ve sorumluluklar bağlamında “bâin talâk nafakası ve yoksulluk nafakası” ele alınarak, çağımız uygulamalarından kaynaklanan sorunlara istikrâ yöntemiyle çözüm önerileri getirilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın ilk kısmı, nafakanın kavramsal çerçevesi ve etimolojik yönüne ayrılmış, sonrasında da bu temel üzerine araştırılan meselelerinin mukayesesi yapılmıştır. Çalışmada, dört mezhebin mütekaddimûn fukahâsının kendi zamanlarındaki şartlarına uygun olarak içtihat ettikleri nafakaya dair meselenin şer’î çözümleri yine tümevarım yoluyla incelenmiştir. Bu çerçevede en meşhur delilleriyle birlikte önceki fukahânın fetvâları özellikle göz önünde bulundurulmuştur. Daha sonra her iki hukuk sistemindeki nafaka konusu arasındaki benzeşen ve ayrışan yönlerin tespitine yönelik bulgular tahlil edilmiş, elde edilen veriler Türk Medenî hukukun ulaştığı sonuçlarla karşılaştırılmıştır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. İddet

İddet kelimesi sözlükte, “saymak, beklemek, sayılan şeyin miktarı” anlamlarında kullanılmaktadır.¹ İslâm hukuk literatüründe iddet, evlilik birlikteliğinin herhangi bir sebeple sona erdirilmesi durumunda, kadının yeniden evlenebilmesi,² gebe olmadığının ortaya çıkması, kadın için evlilik birliğinin sonlandırılmasına duyduğu üzüntünün teskin edilmesine yönelik beklemesi gereken belli bir süre³ şeklinde tanımlanmıştır.

İslâm hukukunda erkeğin evlilik birliğini sonlandırması veya kadının mahkemeye başvurmasıyla birlikte hâkimin evliliğe kesin olarak son vermesiyle kadının öncelikle hamile olup olmadığının tespitinin yapılmasına,⁴ kadına aile birliğinin sona ermiş olmasından kaynaklanan üzüntüsünü teskin edilmesine ve her iki tarafa da tekrar düşünme imkânının tanınmasına yönelik beklenme süresinin

¹ Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), “a-d-d”, 3/281; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 247.

² Halil İbrahim Acar, “İddet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/466.

³ Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz el-Cezîrî, *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 6/2727; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988), 111; Hayrettin Karaman, *İslâm'da Kadın ve Aile* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995), 266; Acar, “İddet”, 21/466; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 247.

⁴ Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî fikhi'l-İmami's-Şâfî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/156; Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 5/174.

verilmesidir.⁵ Aslında bekleme süresi sadece taraflar için değil eşlerin ailelerine de gelebilecek zararlardan korumaya da yönelik⁶ önemli bir işlevi bulunmaktadır.

Kadınla sahih bir evlilikten kaynaklanan zevci bir ilişki meydana gelmeden evlilik birliği sonlandırılırsa kadının iddet beklemesi gerekmez. Bu durum Kur'ân'da "Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikâh edip de, sonra zifafa girmeden boşarsanız, onları sayacağınız bir iddet süresince bekletmeye hakkınız yoktur. O halde onları (bir bağışla) memnun edin ve onları güzel bir şekilde serbest bırakın"⁷ şeklinde geçmektedir.

Türk Medenî Kanunu'nun (TMK) 132. maddesindeki düzenlemeye göre kadının kocasının vefatından sonra iddet süresi tamamlanmadan evlenmesi mümkün değildir. Yasal bekleme müddeti üç yüz gün olarak belirlenen bu süre uygulama ve doktrinde "iddet süresi" olarak ifade edilmektedir.⁸ Kadın, önceki kocasından gebe değilse ya da evliliği sonlandırılan eşlerin yeniden birbirleriyle evlenmek istemeleri durumunda İslâm hukukunda da olduğu gibi mahkeme bu süreyi kaldırabilmektedir. Ayrıca Türk Medenî Kanunu'nun 169. ve 200. maddeleri gereği boşanma ya da ayrılık davası açan eşlerden herhangi birinin ilgili davası devam ettiği süre içerisinde maddî durumu iyi olan eş, mağdur duruma düşecek olan eşe geçici tedbir niteliğindeki "tedbir nafakası" ödemesi gerekmektedir.⁹

1.2. Talâk

İslam hukukunda evlilik birliğini sona erdiren hususlar; eşlerden birinin vefatı, Türkçedeki ifadesiyle talâk, mahkeme yoluyla ayrılmayı ifade eden "tefrîk" ve evliliğin teşekkülünden sonra ortaya çıkan arızî bazı nedenlerden dolayı hukukî bağın iradeye dayalı olarak ortadan kaldırılması anlamındaki "fesih"¹⁰ olmak üzere dört şekilde meydana gelir.¹¹

İslâm aile hukukunda, evliliği sonlandırma kavramlarının başında "talâk" gelmektedir. Esasen Arapça bir kelime olan "talâk"ın Türkçe'de bilinen karşılığı

⁵ Emine Gümüş Böke, "İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 95.

⁶ Abdullah Çolak, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 134; Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 148.

⁷ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2003), el-Ahzâb 33/49.

⁸ Seda Gayretli Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136 (2018), 264.

⁹ Ekrem Kurt, "Boşanma Davasında Hâkimin Alacağı Geçici Önlemler", *Uluslararası Antalya Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1 (2013), 97; Cüneyt Pekmez, "Tedbir Nafakasına İlişkin Güncel Yargıtay Kararlarının İncelenmesi", *Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 148.

¹⁰ Ali Bardakoğlu, "Fesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/427.

¹¹ Mustafa Genç - Muhammed Mehdi Aksoy, "Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 375-376.

“boşamak,¹² boşatmak”¹³ İslâm fıkıh kaynaklarında talâk, karı-kocanın anlaşarak evlilik bağına sona erdirmesi¹⁴ veya kocanın tek taraflı irade beyanı ile belirli bazı lafızlarla karısını boşayarak şer’î bir bağ olan nikâh akdini sonlandırması¹⁵ şeklinde kullanılmıştır. İslâm hukukçuları boşanmanın gerçekleştirilmesini “talâk” kelimesi ile anlatmışlardır ki bu da temelde Kur’an-ı Kerim¹⁶ ve hadis kaynaklarındaki¹⁷ ifadelerle dayanmaktadır. Arapça olan “talâk” sözlükte “bağından kurtulmak, bağına çözmek,¹⁸ terk etmek, serbest bırakmak ve salıvermek” anlamlarına gelmektedir.¹⁹ İslâm hukuk terimi olarak “belirli sözler ile nikâh bağının çözülmesi, nikâhın izale edilmesi veya nikâh akdinin bozulması anlamına gelir.”²⁰

İslâm hukukuna göre normal şartlarda boşama yetkisi kocanın uhdesindedir.²¹ Fakat bazı durumlarda bu yetki, haklı gerekçeleri bulunan kadının talebi üzerine hâkime intikal edebilmektedir. Dolayısıyla boşanma bazen hâkim tarafından gerçekleştirilebilmektedir. Şu var ki, mahkeme kararıyla gerçekleşen ayrılıklara “tefrık” denilmektedir.²² Fıkıhçılar talâkı, geri dönme imkânı tanıyıp tanımaması bakımından ric’î ve bâin olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

¹² Pehlül Düzenli, “Türkçe Talâk Tabirleri ve Fikhî Sonuçları”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 107.

¹³ Asım Efendi, *Kamus* (b.y.: y.y., 1305), 3/935.

¹⁴ İbrahim Paçacı vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), “Talâk”, 631.
¹⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2; Mecdüddîn Ebû’l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-Ta’lîl-i-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 3/121.

¹⁶ el-Bakara 2/227; et-Talâk 65/1.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî, *Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Ahmed Naim (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980), “Talâk”, 1, 2, 3; Ebu’l-Huseyn Müslim b. el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmiu’s-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Talâk”, 4.

¹⁸ İbn Manzûr, *Lisânul Arab*, 10/226; Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/498.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 10/226; Muhammed Mürteda el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Kuveyt: Vezâretü’l-İrşâdi ve’l-Enba, 2001), 26/102.

²⁰ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr Şerhi Tenvîri’l-Ebsâr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1992), 3/226; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 1/354.

²¹ Abdülvehhâb el-Hallâf, *Ahkâmü’l-Ahvâlî’s-Şahsiyye* (Kuveyt: Dâru’l-Kalem, 1990), 15; Mahmûd Ali es-Sertâvî, *Şerhü Kânûni’l-Ahvâlî’s-Şahsiyye* (Amman: Dâru’l-Fikr, ts.), 207.

²² Alâüddîn Şemsünazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Tühfetü’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 2/183; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’iu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1986), 10/149.

1.2.1. Ric'î Talâk

Ric'î talâk,²³ iddet süresi içerisinde, kocanın tek taraflı iradesiyle, yeni bir nikâh akdine ve mehre gerek olmaksızın²⁴ karısına geri dönebildiği boşamadır.²⁵ Ric'î talâk, erkeğin, karısına dönüş yetkisini kullanarak mevcut nikâhının devamıyla evlilik birliğinin devam ettirilmesine imkân sağlamaktadır. Ric'î talâkla ilgili Kur'an'da²⁶ hukûkî bazı düzenlemeler bulunmaktadır. Bu kapsamda, Kur'an'daki ayetlerden doğan dönüş yetkisinin hukûkî sonuç doğurabilmesi için, erkeğin kadına dönüşünün iddet günleri bitmeden yapılması gerekir.²⁷ Ric'î talâk ile boşanmış kadınlarla hamile olanların nafaka ve süknâ hakkı hususunda İslâm hukukçuları *"Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp gitmelerini sağlamak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer güçlüğe düşerseniz çocuğu başka bir kadın emzirecektir"*²⁸ ayetini delil getirerek ric'î talâk sonucunda iddet bekleyen kadın ile hamile kadının,²⁹ iddet bekleme süresince nafaka ve evde oturma hakkı bulunduğu görüş birliğine varmışlardır.³⁰ Bu durumda zaten evlilik birlikteliğine bağlı ilişkiler ve nikâh hükmen devam etmektedir.³¹ Eğer erkek bu düşünme süresince evliliği sonlandırmaya karar verirse hamile olmayan kadının üç kur' müddetince, hamileyse doğum yapıncaya kadar ya da herhangi bir nedenle (kürtaj, düşük yapma) gebeliğin sonlandırılmasına kadar iddet beklemek zorunda olmasından dolayı bu süre içerisinde nafaka ve süknâ hakkı bulunur. Bir kimse, ric'î talâkla boşadığı karısına dönmeyip kadının iddeti sona ererse bu durumda talâk, bâine dönüşür ve kişinin eşiyle tekrardan bir araya gelebilmesi yeni bir nikâh akdi ile mümkün olur.³²

²³ Ric'î Talâkın delili, *"Kadınları (ric'î Talâkla) boşadığınızda iddet sürelerini bitirmeye yaklaştıkları zaman, ya (ric'at yaparak) onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın"* (el-Bakara 2/231) âyetidir. bk. Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 273.

²⁴ Acar, "Talâk", 39/498.

²⁵ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâli's-Şahsiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, ts.), 279; Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 273.

²⁶ el-Bakara 2/228, 229, 231; et-Talâk 65/2.

²⁷ İsmail Narin – Haşim Özdaş, *"Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'an-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler"*, *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 682.

²⁸ et-Talâk 65/6.

²⁹ Üzeyir Köse, *Fikhî Açından Hamilelik* (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020), 102.

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004), 3/113; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/156.

³¹ Üzeyir Köse, *İslâm Hukuku (şahıs-aile-miras) Evlilik Birliğini Sona Erdiren Diğer Hususlar ve Sona Ermenin Sonuçları*, ed. Nuri Kahveci (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 2/252.

³² Sertâvî, *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 277.

1.2.2. Bâin Talâk

İslâm hukukunda iddet nafakasına bağlı diğer bir nafaka çeşidi bâin talâk nafakasıdır. Evlilik birliğini kesin olarak sona erdiren, yeni bir evlilik akdi olmadan da boşandığı kocasına dönme imkânı bulunmayan, karı-koca ilişkisini sonlandıran³³ ve kadının beklediği iddete “bâin talâk iddeti” denilir.³⁴ Bâin talâk neticesinde evlilik birliği derhal sonlandırılır ve eşler birbirine yabancı hale gelirler.³⁵ Bunun da kendi içerisinde beynûnet-i kübrâ ve beynûnet-i suğra olmak üzere iki alt türü bulunmaktadır.³⁶ Küçük bâin, kişinin, boşanmış olduğu eşiyile yeni bir nikâh akdiyle tekrardan bir araya gelebildiği boşamadır. Bu tür talâk; birinci veya ikinci boşamadan sonra iddetin sona ermesi, cinsel ilişkiden önce bir veya iki talâkın gerçekleştirilmesi, Hanefî,³⁷ Mâlikî³⁸ ve Şâfiîlere³⁹ göre muhâlea⁴⁰ yapılması, Hanefîlere göre kinayeli lafızların kullanılmasıyla⁴¹ gerçekleşir. Büyük bâin, erkeğin, boşanmış olduğu kadının bir başka erkekle evlenip boşanmadığı ya da evlendiği kocanın ölmediği sürece yeni bir nikâhla dâhi bir araya gelemediği boşamadır. Bu tür talâkın meydana gelebilmesi için üçüncü boşamanın gerçekleşmesi gerekir.⁴²

1.3. Yoksulluk Nafakası

Yoksulluk nafakası kavramı, her somut olaya göre değişebilen bir kavramdır. Bunu “kapasite yetersizliği” olarak ifade edebileceğimiz gibi “yoksunluk” olarak da ifade edebiliriz. Zira yoksulluk göreceli bir kavram⁴³ olup toplumdaki anlayışa göre şekillenir.⁴⁴ Bu bazen çalışma gücünden yoksunluk bazen de her hangi bir servet veya gelire sahip olmama⁴⁵ gibi anlamlara gelmektedir. Türk Medenî Kanunu’nda

³³ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü’s-Şahsiyye*, 279.

³⁴ Halil İbrahim Acar, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 238.

³⁵ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 206; Böke, “İddet Nafakası”, 105.

³⁶ Acar, “Talâk”, 39/499.

³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/171; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik şerhü Kenzi’d-dekâik* (Kahire: Matbaatü’l-Emirîyye, 1313), 2/267.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/91.

³⁹ Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr fi fikhî mezhebi’l-İmami’s-Şâfiî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999), 10/9; eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/491.

⁴⁰ Muhâlea: Karı-kocanın anlaşması ile evlilik birliğinin sona erdirilmesidir. (bk.Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), 30/397.

⁴¹ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân el-Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dârü’s-Selâm, 2006), 10/4843.

⁴² Hallâf, *Ahkâmü’l-Ahvâlî’s-Şahsiyye*, 140

⁴³ Nadire Özdemir, *İlişkisel Özerklik Bağlamında Evli Birey* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 177.

⁴⁴ Ömer Uğur Gençcan, *Nafaka Hukuku* (Ankara: Yetkin Yayınevi, 2. Baskı, 2021), 439.

⁴⁵ Mustafa Dural vd., *Türk Özel Hukuku*, Aile Hukuku (İstanbul: Filiz Kitapevi, 13.Baskı, 2018), 3/801.

“yoksulluk” tanımlanmamakla birlikte hangi durumlarda bu nafakanın verilebileceğine yönelik atıflar bulunmaktadır. Madde metninde “Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan malî gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünde kusur aranmaz”⁴⁶ şeklinde geçmektedir. Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakasıyla amaçlanan şey, boşanma nedeniyle yoksulluğa düşecek ve kendi imkânlarıyla geçinemeyecek duruma düşen eşin, davalı eş tarafından ekonomik durumu ölçüsünde desteklemesi ve ona yardım etmesidir. Bu kapsamda nafaka isteyen eşin boşanma durumunun gerçekleştiği tarihte yoksulluğa düşmüş ya da kuvvetle muhtemel düşebilecek olması yeterlidir. Sonradan yoksulluğa düşecek olması bir yoksulluk nafakasına gerekçe olamaz.⁴⁷ Türk Medenî hukukunda yoksulluk kavramına yer verirken yoksulluk kavramının ne anlama geldiğini açıklamayıp⁴⁸ kural içi boşluk bırakılmıştır. Böylece yoksulluk kriterinin, koşullara, kişilere, mekâna, zamana ve somut olayın öncelikleri gibi birçok etkene bağlı olarak değişkenlik gösterebileceğini belirtebiliriz.⁴⁹

2. Bâin Talâk Nafakası ile Yoksulluk Nafakası

İslâm hukukçuları, kadın gebe değilse nafaka ve süknâ hakkının olup olmadığı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir.⁵⁰ Hanefiler, ayrılığın koca tarafından olması halinde ister ric'î isterse bâin talâk ile boşansın zifaktan sonra boşanan her kadının ister hamile olsun ister olmasın iddet süresi içerisinde nafaka ve süknâ hakkının bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁵¹ Hanefî hukukçulara göre, bâin talâk iddeti bekleyen kadın, hamile değilse bile nafaka ve meskeninin verilmesi gerekir. Bu konuda “Eli geniş olan, elinin genişliğine göre nafaka versin. Rızkı dar olan da Allah'ın ona verdiği kadar o ölçüde harcasın”⁵² ayetindeki genel ifadeyi, bâin talâkı da içine alacak şekilde kendisi ile haber verme kastedilmeden, talep ifade eden haber cümlesiyle kullandıklarından, bâin talâk iddeti bekleyen kadının nafaka ve süknâ hakkının bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁵³ Zira bu iki hak da evlilik akdiyle

⁴⁶ Türk Medeni Kanunu (TMK), Resmi Gazete Sayı No 24607 (8 Aralık 2001), Kanun No: 4721, md. 175.

⁴⁷ Turgut Akıntürk - Derya Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku Cilt 2 Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayım, 2014), 76.

⁴⁸ Bilge Öztan, *Aile Hukuku* (Ankara: Turhan Kitapevi, 5. Baskı, 2004), 834; Yılmaz Ergenekon, *Türk Medeni Hukukunda Yardım Nafakaları* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1966), 57.

⁴⁹ Mine Uzun, *Türk Medeni Kanun ve Yargıtay Kararları Kapsamında Yoksulluk Nafakası* (İstanbul: Vedat Yayıncılık, 2013), 5.

⁵⁰ Böke, “İddet Nafakası”, 105.

⁵¹ Hassâf, *Kitâbü'n-nafakât*, 205; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201-202.

⁵² et-Talâk 65/7.

⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/8-9; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkh'ul-İslâmî ve Edilletüh* (Suriye: Dâru'l-Fıkr, 1985), 9/517; Cin, *Boşanma*, 204.

kazanılmaktadır.⁵⁴ Bu durumda bâin talâkla boşanan kadının, iddeti devam ettiği sürece, barınma hakkı bulunduğu gibi nafaka hakkı da bulunması gerekir.⁵⁵

Mâlikî ve Şâfiî hukukçular kadın gebe değilse boşanan kadının süknâ hakkının bulunduğunu ifade etmişlerdir. Bunlara göre “Kadınları iddetleri süresince gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun”⁵⁶ âyeti, kadının gebeliğinin bir önemi olmaksızın süknâ hakkının bulunduğuna işaret eder. Ancak mezkûr ayetin devamında “Eğer onlar hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin” ifadesi yalnızca gebe olanların nafaka ve süknâ hakkının bulunduğuna işaret etmektedir.⁵⁷

Hanbelî hukukçuların genel görüşü ise bâin talâk ile boşanan kadın hamile değilse nafaka ve süknâ hakkının bulunmadığı yönündedir.⁵⁸ Bâin talâk ile boşanmış kadına iddet müddeti içerisinde nafaka ve süknâ hakkını tanıyan Hanefiler mezkûr âyetin⁵⁹ umûmunu gözeterek bir sonuca varmaya çalışmışlardır. Hanefiler bu durumdaki kadının, iddet süresinde, tıpkı ric’î talâk iddetinde olduğu gibi nafakasının ve mesken hakkının devam edeceğini belirtirler. Kadının hamile olup olmadığının bir önemi de bulunmamaktadır. Zira bu hususta karşı delil olarak sürülen Fatıma bint Kays hadisine ilk tepkiyi Fatıma’nın eşi Üsâme b. Zeyd göstermiştir. Hz. Aişe’nin bu rivayete sert bir tepki göstererek bunu fitne olarak değerlendirmesi⁶⁰ yönündeki rivayetler, Hanefilerin görüşünü kuvvetlendiren delillerdir.⁶¹ Ayrıca Hz. Ömer, “Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp gitmelerini sağlamak için zarar vermeye kalkışmayın. Eğer hamile iseler doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Sizin için çocuğu emzirirlerse onlara ücretlerini verin, aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer güçlüğe düşerseniz çocuğu başka bir kadın emzirecektir”⁶² ayetinden hareketle, Fatıma’nın bu rivayetini “doğru mu söyledi yalan mı söyledi, belledi mi unuttu mu bilmediğimiz bir kadının sözüyle Rabbimizin kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edemeyiz. İddet müddeti içerisinde ona

⁵⁴ Nuri Kahveci, “Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 27.

⁵⁵ Mehmet Selim Aslan, *İslâm Aile Hukuku* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 267.

⁵⁶ et-Talâk 65/6.

⁵⁷ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/467; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/258; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/114.

⁵⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/402; Şerefüddîn Ebu’n-Necâ Musa b. Ahmed el-Haccâvî, *el-İknâ’ fî fıkhi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Abdüllatîf Muhammed Musa es-Sübkî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 4/139.

⁵⁹ et-Talâk 65/6.

⁶⁰ Buhârî, “Talâk”, 42.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201-202.

⁶² et-Talâk 65/6.

*mesken de vardır, nafaka da vardır*⁶³ sözleriyle kabul edilemez bulmuştur.⁶⁴ Bilhassa günümüz şartları düşünüldüğünde kadının, ekonomik ve sosyal yönden korunmaya ihtiyacı bir hayli fazladır. Bu nedenle Hanefî hukukçuların görüşünün tercih edilmesi daha isabetli bir yaklaşım olacağı düşünülmektedir. Ayrıca nafakanın daha işlevsel olması bakımından kadının süknâ hakkı varsa iâşe hakkının da bulunması gerekir.⁶⁵ Zaten nafakanın kapsamına örfen hem meskenin hem de iâşenin girdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Peygamberimizin süknâdan yükümlü tuttuğu durumlarda iâşe anlamındaki nafakadan da sorumlu tutmuştur.⁶⁶

2.1. Nafaka Mükellefinin Maddi Durumu Yönünden Farklılık Olması

İslâm hukukunda bâin talâk nafaka alacaklısı kadın ister zengin isterse fakir olsun kadının nafaka alacağı düşmez. Ancak Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakasına karar verilebilmesi için boşanma nedeniyle nafaka alacaklısının yoksulluğa düşecek olması gerekir.⁶⁷ Davalı eşin yoksulluk nafakasından yükümlü sayılabilmesi için davanın boşanmayla sonuçlanması gerekir. Bâin talâk nafakasında talep olmasa da nafaka mükellefiyeti kendiliğinden doğarken, yoksulluk nafakasının takdiri için mutlaka talep olmalıdır. İstenecek yoksulluk nafakasının miktarı ayrıca belirli olmalıdır. İslâm hukukunda kabul edilen genel görüşe göre, bâin talâk süresince kadının yoksul veya zengin olmasının bir önemi olmadığı gibi bir talebinin olması da gerekmez. Ancak Türk Medenî hukukunda boşanmanın gerçekleşmesiyle yoksulluk nafakasının davalısı kadın veya erkeğin yoksulluğa düşecek olması ve davacının bu talebini mahkeme kanalıyla karşı tarafa iletmesi gerekmektedir. İleride yoksulluğa düşme olasılığının bulunduğu durumlarda da yoksulluk nafakası istenebilecektir.⁶⁸ Yoksulluk nafakası talebe bağlı olduğunda görevli ve yetkili mahkeme, tarafların talepleriyle bağlıdır. Talepten fazlasına veya başka bir şeye karar veremez. Yargılama hukukunda kabul edilen talebe bağlılık ilkesi gereği⁶⁹ yoksulluk nafakasının talep edilmesi gerekir.⁷⁰ Yoksulluk nafakası talebinde, talep edilen nafaka miktarının açık olarak belirtilmesi gerekir.⁷¹ Söz konusu maddede yer alan “... nafaka

⁶³ Müslim, “Talâk”, 46.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201-202.

⁶⁵ Celal Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitabı'n-nafakât ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 43; Fatih Karataş, “İslam Hukukunda İddet”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 182-183.

⁶⁶ Müslim, “Talâk”, 46.

⁶⁷ TMK, md. 175.

⁶⁸ Zevkliler vd., *Medenî Hukuk*, 1035.

⁶⁹ Hukuk Muhakemeleri Kanunu (HMK), Resmi Gazete 27836 (4 Şubat 2011), Kanun No: 6100, md. 26/1.

⁷⁰ Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, E. 2019/7159, K. 2019/11244 (12 Kasım 2019).

⁷¹ “Açık ve miktar belirtilerek istek bulunmadıkça yoksulluk nafakasına hükümlenemez”. Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, E. 2000/9140, K.2000/11300 (29 Eylül 2000). “Yoksulluk nafakasına hükmedilebilmesi için, miktar da belirterek açık istek olmalıdır”; Ali İhsan Özüğür, *Gereğeli - Açıklamalı - İctihatlı Nafaka Hukuku* (Ankara, Seçkin Yayıncılık, 6. Baskı, 2015), 401-414.

isteyebilir” ifadesinden yoksulluk nafakasına talep hâlinde hükmedilebileceği anlaşılmaktadır.

2.2. Mükellefleri Yönünden Farklılık Olması

Bâin talâk nafakasıyla yoksulluk nafakasının alacaklısı ve borçlusu yönünden bir fark bulunmaktadır. Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakasının mükellefi kadın veya koca olabiliyorken, İslâm hukukundaki bâin talâk nafakasının mükellefi koca olmaktadır. İslâm hukukunda bâin talâk nafakasında kocanın fakir veya zengin olmasının bir önemi bulunmamaktadır. Ancak Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakası bağlanmasının koşullarından biri de davalının, mali gücünün hükmedilecek nafaka tutarını karşılayabilir düzeyde olması gerekir. Çünkü nafaka yükümlüsü eşin gücü oranında nafakayla sorumlu tutulacaktır. Nafaka yükümlüsünün ödeyemeyeceği miktarda nafakaya hükmedilemez. Nafaka yükümlüsünün hiç ödeme gücü yoksa yoksulluk nafakasına hükmedilemez.⁷² Bu koşul, madde metninde sadece nafaka yükümlüsü olan eşin mali gücünün dikkate alınacağı şeklinde anlaşılmaya imkân tanımaktadır. Bu durumun nafaka miktarının belirlenmesinde tek taraflı olarak nafaka yükümlüsünün mali gücünün dikkate alındığı algısını yaratabilir.⁷³ Fakat nafaka talep eden eşin yoksulluğa düşüp düşmeyeceği, buna karşılık nafaka yükümlüsü olacak eşin mali gücünün nafaka miktarını karşılayıp karşılamayacağı hususunda araştırma yapılacağı dikkate alınırsa her iki taraf için bir mali güç değerlendirmesi yapılacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Nafaka miktarı, nafaka ödeyecek eşin mali kuvveti doğrultusunda hâkim tarafından takdir edilir. Nafaka talep eden eşin ihtiyaçlarıyla nafaka ödeyecek eşin mali kudreti,⁷⁴ kendi giderleri ve ihtiyaçları göz önünde tutularak, nafaka talep eden eşi yoksulluktan kurtaracak asgari miktar belirlenecektir. Bu miktar takdir edilirken nafaka talep eden eşe, evlilik birliği devam ederken sağlanan hayat standartlarının aynısının sağlanması da beklenmez.⁷⁵

2.3. Talep Edilebilirlik Yönünden Farklılık Olması

Boşanma davasının reddedilmesi durumunda yoksulluk nafakasına hükmedilmesi mümkün değildir. Bâin talâk nafakasında talep olmasa da nafaka

⁷² Yargıtay İçtihatları Birleştirme Kurul (YİBK), E. 1966/5, K. 1966/11 (12 Aralık 1966). “Askerlik görevini yapan, hiçbir geliri ve serveti olmayan kocanın nafaka ile sorumlu tutulamayacağı”; Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, E. 1997/1617, K. 1997/2607 (10 Mart 1997): “Akıl hastası olan ve geliri bulunmayan koca tedbir nafakası ile sorumlu tutulamaz”; Gençcan, *Nafaka Hukuku*, 244.

⁷³ Ömer Arbek, “Boşanmanın Mali Sonuçları”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/1 (2005), 143.

⁷⁴ Hukuk Genel Kurulunun yerleşik içtihatlarında “asgari ücretle çalışılmakta bulunulması, yoksulluk nafakası bağlanmasını imkânsız kılan bir olgu kabul edilmediği...” Yargıtay Hukuk Genel Kurulu (YHGK), E. 1998/2-656, K.1998/688 (19 Nisan 2006); Yargıtay Hukuk Genel Kurulu (YHGK), E. 2007/3-84, K. 2007/95 (28 Şubat 2007).

⁷⁵ Gençcan, *Nafaka Hukuku*, 440.

mükellefiyeti kendiliğinden doğarken yoksulluk nafakasının takdiri için mutlaka talep olmalıdır. İstenecek yoksulluk nafakasının miktarı ayrıca belirli olmalıdır. İslâm hukukunda kadının herhangi bir talebi olmaksızın kendiliğinden doğmaktadır. Ancak Türk Medenî hukukunda boşanma sonrasında genelde yoksulluk nafakası alacak kadın veya erkeğin yoksulluğa düşecek olması ve davacının bir talebi olması gerekmektedir. İleride yoksulluğa düşme olasılığının bulunduğu durumlarda da yoksulluk nafakası istenebilecektir.⁷⁶

Yoksulluk nafakası talebe bağlıdır. Görevli ve yetkili mahkeme, miktar yönünden takdir hakkı bulunmakla birlikte davacının talebi olmadan yoksulluk nafakasına karar veremez. Talepten fazlasına veya başka bir şeye de karar veremez. Yargılama hukukunda kabul edilen talebe bağlılık ilkesi gereği⁷⁷ yoksulluk nafakasının talep edilmesi gerekir.⁷⁸ Yoksulluk nafakası talebinde, talep edilen nafaka miktarının açık olarak belirtilmesi gerekir.⁷⁹ Söz konusu maddede yer alan “... nafaka isteyebilir” ifadesinden yoksulluk nafakasına talep hâlinde hükmedilebileceği anlaşılmaktadır. Nafaka talebi boşanma, ayrılık ve butlan davalarında, dava dilekçesinde veya cevap dilekçesinde talep edilebileceği gibi, tahkikat aşamasında karşı tarafın açık muvafakati ve ıslah yoluyla veya bağımsız bir davayla da istenebilir.⁸⁰

2.4. Borçlusunun Kusur Durumu Yönünden Farklılık Olması

Boşanmanın gerçekleşmesiyle gündeme gelen, İslâm hukukundaki bâin talâk nafakası ile Türk Medenî hukukundaki yoksulluk nafakasında, eşlerin kusurunun nafakaya etkisi bakımından farklılık bulunmaktadır. Boşanma nedeniyle talep edilen maddi ve manevî tazminatlardan farklı olarak yoksulluk nafakası talep edilen eşin kusur durumuna bakılmaz.⁸¹ İslâm hukukuna göre, boşanma neticesinde eşlerin kusur durumunun, nafakanın tespitinde ve miktarında herhangi bir etkisi bulunmazken, Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakası talebinde bulunan eşin kusurunun daha ağır olmaması, en azından nafaka talep edenin, kusursuz veya daha az kusurlu olmasına bağlanmıştır.⁸²

⁷⁶ Zevkliler vd., *Medenî Hukuk*, 1035.

⁷⁷ HMK md. 26/1.

⁷⁸ Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, E. 2019/7159, K. 2019/11244 (12 Kasım 2019).

⁷⁹ Yargıtay 2. Hukuk Dairesi, E. 2000/9140, K.2000/11300 (29 Eylül 2000). “Yoksulluk nafakasına hükmedilebilmesi için, miktar da belirterek açık istek olmalıdır”; Özüğür, *Nafaka Hukuku*, 401-414.

⁸⁰ Azra Arkan Serim, “Yoksulluk Nafakası”, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 65/1 (2007), 288; Zafer Ergün, *Boşanma Davaları* (Ankara: Adalet Yayınevi 4. Baskı, 2009), 1239.

⁸¹ TMK, md.175/2.

⁸² TMK, md. 175/1; Ümit Gezder, *Türk Medenî Hukuku- Başlangıç, Kişiler, Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2014), 111; Tan Tahsin Zapata, *Medeni Hukuk* (Ankara: Savaş Yayınevi, 2021), 235.

2.5. Süresi Yönünden Farklılık Bulunması

İslâm hukukunda bâin talâk nafakasının şartları ve süresi belirlidir. Ancak mer'î hukukta, yoksulluk nafakası süresiz olarak verilebilmektedir. Yoksulluk nafakasının tartışılan en önemli yönlerinden biri süresiz olarak hükmedilmesidir. Yoksulluk nafakasının başlangıç tarihi, boşanma kararının kesinleşme tarihi olmaktadır. Taraflardan birinin yoksulluk nafakasını boşanma davasının açılmasıyla dava dilekçesiyle beraber talep etmesi durumunda, nafakanın başlanma tarihi boşanmanın kesinleşmesiyle geçerlilik kazanır. Şayet nafaka istemi davanın kesinleşmesinden sonra olması durumunda, nafakanın başlangıcı dava tarihiyle birlikte başlatılacaktır.⁸³ Arbek, yoksulluk nafakasıyla süresiz olarak hakkaniyetli olmadığını belirtmektedir.⁸⁴ Gençcan, süresiz olarak yoksulluk nafakasına karar verilmesini insanın doğasına uyumlu olmadığını ifade eder.⁸⁵ Bu açıklamalar doğrultusunda Türk Medenî hukukçularının da belirttiği gibi yoksulluk nafakasındaki “süresizlik” önemli bir sorun olarak gözükmektedir. Bu anlamda yetkili mercilerin, Türk Medenî hukukta çokça tartışılan, TMK düzenlemesindeki yoksulluk nafakasının “süresiz” olarak talep edilebileceği yönündeki ibare yerine, İslâm hukukundaki bâin talâk nafakasındaki süre sınırlamasına benzer bir uygulamanın hayata geçirilmesi hakkaniyete uygun bir çalışma olacaktır.

Bâin talâk ile boşanan kadın, iddet süresi içerisinde kocasının vefatıyla, talâk iddetine devam eder. Çünkü bâin talâk ile boşanmış kadın kocası ile olan evlilik bağı sona ermiştir. Ancak kocası vefat eden kadının hamile olması halinde iddeti doğumla sona erer. Hatta doğum, kocasının vefatından kısa bir müddet sonra olsa bile hüküm yine değişmez.⁸⁶

3. Bâin Nafakasının Kapsamı

İslâm hukukçuları bâin talâk iddeti bekleyen kadının hamile olması durumunda nafaka ve süknâ hakkının bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁸⁷ Fıkıhçılar bu hususta “Boşadığınız o kadınları, iddetlerini beklerlerken, gücünüzün yettiği kadar kendi oturduğunuz yerde oturtun. Bir de üzerlerine tazyik yapmak için onlara zarar vermeye kalkışmayın. Eğer gebe iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin. Şayet sizin hesabınıza çocuklarınızı emzirirlerse, o vakit onlara ücretlerini de verin. Ücret işini

⁸³ Ebru Ceylan, “Geçmişten Bugüne Yargıtay Kararlarında Yoksulluk Nafakası Talebinde Etkili Olan Unsurları Değerlendirme”, *İstanbul Barosu Dergisi* 92/5 (2018), 25, Oğuz Ersöz, “Yoksulluk Nafakasının Sona Ermesi”, *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 6/12 (2018), 473.

⁸⁴ Arbek, “Boşanmanın Mali Sonuçları”, 145.

⁸⁵ Gençcan, *Nafaka Hukuku*, 1207.

⁸⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstilahâtı Fıkhîyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985) 2/375; Acar, *İslâm Aile Hukuku*, 326.

⁸⁷ Hassâf, *Kitâbü'n-nafakât*, 205; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/467; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 3/258; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/113.

aranızda uygun bir şekilde anlaşın. Eğer anlaşamaz iseniz, baba hesabına çocuğu bir başka kadın emzirsin”⁸⁸ âyetini delil göstermişlerdir.

3.1. İâşe Giderleri

İslâm hukukunda kocanın eşine karşı nafaka ve mesken sorumluluğu evlilik birliği içerisinde devam ettiği gibi boşanmanın gerçekleşmesi durumunda da belirli bir süre devam eder. Bu sorumluluğun en başında ise yiyecek, içecek ve beslenme giderlerinin karşılanması gelmektedir.

Bir nikâh akdine taraf olan eşlerin sahih bir evlilik yapmalarıyla eşler arasında evlilik nafakası hukuku meydana gelir. İslâm hukukunda, “bâin talâk nafakası, karı-koca arasında malî bir alacaklılık ve borçluluk”⁸⁹ şeklinde tarif edilen evlilik nafakasından kaynaklanan haklardan nafaka ve mesken hakkı, boşanma durumunun kesin olarak gerçekleşmesinden sonra “Boşanan kadınlar üç kurû’ beklerler.”⁹⁰ âyeti gereği üç hayız/temizlik dönemi nafaka ve süknâ hakkı devam eder. Evliliğin devamında “evlilik nafakasının” hükümleri, nikâh akdinin sona ermesi halinde ise iddet süresinde “iddet nafakasının” hükümleri geçerli olmaktadır. İslâm hukukunda bâin talâk nafakasında iâşe giderleri aynî olarak karşılanabileceği gibi nakdî olarak da karşılanabilir. Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakası nakdî olarak ödenmektedir. Zira TMK’nın 176. maddesinde boşanma nafakasının “ödenmesi” ifadesine açıkça yer verilmiştir. Ödeme, TBK’nın m. 78/III, 100 ve 103 gibi bazı hükümlerinde para borçlarının ifasını belirtmek için kullanılmıştır. Ödeme sözcüğünün yalnızca para borçlarının ifasını belirten özel bir ifade olması nedeniyle boşanma nafakasının da aynî olarak ifasına karar verilemeyeceğidir.⁹¹

3.2. Kısve Giderleri

İnsan hayatını devam ettirebilmesi için sadece gıda maddeleri yeterli değildir. Gıda maddeleri nasıl ki zorunluysa giyim-kuşamda zorunludur.⁹² Bâin talâk nafakasında kısve giderleri gerekli, önemli, şahsî ve dinîdir. Bu bağlamda bâin talâk nafakasıyla sorumlu olan kocanın, eşinin giyim ihtiyaçlarını karşılama yükümlülüğü bulunmaktadır. İslâm hukukçuları evlilik nafakası kapsamında kadının giyiminin temin edilmesinin kocaya ait olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Nafaka mükellefi koca, kadının sağlığını koruyacak ve hastalanmasını önleyecek şekilde iklim durumuna uygun olarak şahsî giyim ihtiyaçlarını temin etmelidir. Giyim nafakası kadını yazın sıcaktan, kışın soğuktan koruyacak ve dinen örtülmesi gereken yerleri

⁸⁸ et-Talâk 65/6.

⁸⁹ Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 24.

⁹⁰ el-Bakara 2/228.

⁹¹ Ahmet Kalender, *Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2021), 205.

⁹² M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 64.

örtecek özelliğe sahip olmalıdır.⁹³ Hanefiler kocanın, hanımının giyim kuşamı için yılda en az iki defa, kadının ihtiyaçları, zaman ve muhit göz önünde bulundurularak giyim nafakasının teminiyle sorumlu olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁴ Bâin talâk nafakası, kapsamında giyim eşyalarının evlilik nafakasında olduğu gibi giyilmeye hazır olarak teslim edilmesi gerekir. Giyim nafakası aynî olarak verilebileceği gibi bedellerinin ödenmesi ile de mümkündür.⁹⁵ Yoksulluk nafakasında ise giyim eşyaları aynî olarak değil nakdî olarak verilmektedir. Koca, evlilik nafakası kapsamında eşine karşı sorumluluğunu, çevrenin örf ve âdetini dikkate alarak⁹⁶ ma'rufa uygun olarak yerine getirir. Kur'an'da buna vurgu yapılarak "*Anaların yiyecek ve giyeceği örfe uygun olarak çocuk kendisinin olan babaya aittir*"⁹⁷ buyurulmuştur. Konumuzla ilgili olarak Cabir b. Abdullah (r.a), Peygamberimiz'in (s.a.s.), Vedâ haccı esnasında "... *Biliniz ki, sizin hanımlarınız üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Onların sizin üzerinizdeki hakları, ma'rûf şeklinde rızıklarını ve giyeceklerini temin etmenizdir*"⁹⁸ buyurduğunu rivayet etmiştir. Fıkıhçılar, ma'rufa kastedilenin nafaka yükümlüsünün ve lehtarının yaşadığı yerin örf ve âdetine uygun olan şeyler olduğunu belirtmişlerdir.⁹⁹ Âyet ve hadislerde "ma'rûf" kelimesi sıklıkla kullanılarak bu kavrama atıf yapılması, mar'ûfun ahlâkî ve hukûkî bakımdan uyulması gereken bir ölçü olarak nitelenmesiyle de irtibatlıdır.¹⁰⁰ Dolayısıyla kocanın karısına karşı yerine getirmesi gereken giysi ihtiyacının yaşanılan yerin örf ve adetlerinin gerektirdiği kalitede ve miktarda olması gerekir.

3.3. Süknâ Temin Edilmesi

Hayatın devam edebilmesi için gereken en tabii ihtiyaçlardan biri de meskenidir. Bu nedenle koca, eşinin oturabileceği ve temel ihtiyaçlarını giderebileceği bir meskeni teminle yükümlüdür. Bu meskenin bölgenin ve zamanın şartlarına ve eşlerin sosyo-ekonomik durumlarına uygun,¹⁰¹ aile mahremiyetini ve kadının mal ve can emniyetini

⁹³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/150; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/183; Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/153-154; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/4; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/573-574; Ruhi Özcan, *İslâm Hukukunda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1976), 67; Çolak, *İslâm Aile Hukuku*, 134.

⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/183.

⁹⁵ Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 29.

⁹⁶ Erbay, "Nafaka", 282.

⁹⁷ el-Bakara 2/233.

⁹⁸ Müslim, "Hac", 147; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Radâ", 11.

⁹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: y.y., 1993), 6/228; Bilmen, *Kamus*, 2/449.

¹⁰⁰ Narin - Özdaş, "*Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler*", 690.

¹⁰¹ Özcan, *İslâm Hukukunda Hısımlık Nafakası*, 14.

sağlamaya elverişli olması gerekir.¹⁰² Ayet-i Kerime’de “Onları imkânınız dâhilinde oturduğunuz yerde oturtun”¹⁰³ buyurulmaktadır. Her ne kadar bu ayette iddet bekleyen kadınlardan bahsedilse de¹⁰⁴ bu ayet İslâm hukukçuları tarafından kocanın mesken temin etmesi gerektiğine delil olarak gösterilmiştir.¹⁰⁵ Bu ayete göre erkek karısına karşı mesken temin etme yükümlülüğünü yerine getirirken sosyo-ekonomik durumuna göre hareket etmesi yönünde bir ölçü getirilmiştir. Ayrıca meskende, uyku için gerekli olan ev eşyası ve yeme içme için lazım olan mutfak eşyalarının da bulunması gerekir.¹⁰⁶ Kocanın temin edeceği meskenin kocanın bizzat kendi malı olması gibi bir zorunluluk da bulunmamaktadır. Bu ev kadının mesken nafakası kapsamında kiralanmış da olabilir. Önemli olan bu evin kadına özgülenmiş olmasıdır.¹⁰⁷

Bâin talâk iddeti bekleyen kadının nafaka hakkı hususunda İslâm hukukçuları farklı görüşler beyan etmişlerdir. İslâm hukukçuları, bâin talâkla boşanmış kadının hamile olması durumunda, iddet süresi içerisinde nafaka ve süknâ hakkının olduğu konusunda ortak görüşe varmalarına rağmen, hamile değilse nafaka ve süknâ hakkı bulunup bulunmadığı konusunda farklı görüşler beyan etmişlerdir. Hanefîler, zifaktan sonra, evlilik birliğinin erkek tarafından meydana gelmesi halinde, kadının hamile olup olmamasına bakılmaksızın iddet müddeti içerisinde nafaka ve süknâ hakkı bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁰⁸ Mâlikî ve Şâfiîler ise, bâin talâkla boşanmış kadın, hamile değilse süknâ hakkı olmasına rağmen nafaka alma hakkının bulunmadığı görüşüne varmışlardır.¹⁰⁹ Bâin talâk iddeti bekleyen kadına ayetler ve ilgili rivayetler birlikte değerlendirildiğinde Hanefîlerin görüşünün günümüz şartlarına ve kadının menfaatlerine uygun olduğu için daha isabetli olduğunu düşünmekteyiz. Kaldı ki Fâtıma bint Kays, boşandığında evinin تنها bir yerde olması nedeniyle can güvenliğinin olmadığı yönündeki yakınması üzerine Peygamberimiz, onun iddet

¹⁰² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/150; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/355; Bilmen, *Kamus*, 2/450; Özcan, *İslâm Hukukunda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti*, 79; Erbay, *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası*, 17-20.

¹⁰³ et-Talâk 65/6.

¹⁰⁴ Köse, *Fikhî Açından Hamilelik*, 74.

¹⁰⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/152; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/355.

¹⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/355; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/159; İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 3/612-613; Bilmen, *Kamus*, 2/449; Özcan, *İslâm Hukukunda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti*, 66.

¹⁰⁷ Bilmen, *Kamus*, 2/450; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-Kadîr* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.), 4/397.

¹⁰⁸ Hassâf, *Kitâbü'n-nafakât*, 205; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/467; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/156; Serahsî, *el-Mebsût*, 5/201-202; Muvaffaküddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997), 11/202-203; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid*, 3/113; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 4/8; Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 383.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 6/603-604; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, 2/467; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/156; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l müctehid*, 3/115.

beklediği kocasının evinden ayrılabilceğini söylemesi¹¹⁰ önemli bir endişenin giderilmesine yönelik olduğunu düşünmekteyiz.

SONUÇ

Bu çalışmada İslâm hukukundaki bâin talâk nafakasıyla günümüzde yoğun bir şekilde tartışılan, Türk hukukundaki yoksulluk nafakasının benzeşen ve ayrışan yönleri karşılaştırılarak ele alınmaya çalışılmıştır. Aile ve evlilik kurumunun yer aldığı hukuksal bağlam, evli bireyin nafaka sorumluluğunu doğrudan şekillendirir. Bu şekillendirme sürecini anlatmak için İslâm hukukçularının bâin talâk nafakasına dair görüşleri, Türk Medenî hukukuyla mukayese edilmesine yönelik yapılan kavram tahlilleri, her iki hukuk sistemindeki teorik ilişkinin ne olduğu sorusunu cevaplar nitelikte olması bakımından önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu kapsamda Türk Medenî hukukundaki mukayese için ele alınan iddet, ric'î talâk, bâin talâk ve yoksulluk nafakası gibi kavram tahlilleri boşanmanın sonuçlarından olan İslâm hukukundaki bâin talâk ve Türk Medenî hukukundaki yoksulluk nafakasının mukayesesinde, elde edilen verilerin analizini kolaylaştırdığı görülmüştür. Bâin talâk nafakası ve yoksulluk nafakasına dair teorik açıklamalar, araştırmanın başlığını duyan çoğu kişinin kafasında oluşturduğu soru işaretlerine ve olası şaşkınlığa da cevap verilmesini sağlayan zemini hazırlar nitelikteydi. Gerçekten de nafaka kavramının ne şekilde anlaşıldığı meselesi, özellikle evlilik ilişkisinden kaynaklanan bireyin nafaka yükümlülüğü bununla ilişkili kavramlar, Türk Medenî hukukunun uygulamalarıyla hem teorik hem de pratikle ilişkisinin ne olduğu sorusunu da cevaplar niteliktedir.

Çalışmada nafakayı şer'î/hukûkî bakımdan yükümlülük kapsamında tartışmanın ve sonuca gitmenin uygun bir tercih olduğu görülmüştür. Bu gerekçelerden hareketle, İslâm hukuku alanına yönelik nafaka yükümlülüğünün uygulamaya dönük olguları, Türk Medenî hukukunda bireyi ilişkilerden kopuk ve rasyonel olarak resmeden, toplumun değerlerinden soyutlayıcı yaklaşımlarıyla karşılaştırılıp bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. İslâm hukukunda bâin talâk nafakası, normal bir hayatın devamı için gerekli olan yiyecek, içecek, giysi ve mesken gibi masrafları kapsamaktadır. İslâm hukukundaki bâin talâk nafakası evlilik bağıyla kurulan ilişkinin bir uzantısı olarak doğmaktadır. İslâm hukukunda iddetle ilgili düzenlemelerin, kadına ve erkeğe, dinî ve hukûkî hak ve görevler getirdiği görülmüştür. Bunlardan kadın için doğan en önemli hukûkî sonuçlardan birinin kadının iddet müddeti süresince başka biriyle evlilik yapamayışıdır. Erkek açısından oluşan en önemli sorumluluk ise bu süre boyunca bâin talâk nafakasını ödemesidir.

İslâm hukukunda kadının bâin talâk nafaka hakkı iddet süresiyle sınırlıyken, Türk Medenî hukukunda genelde koca, boşanma nafakasından süresiz olarak sorumlu olmaktadır. Bu durumda taraflar arasında hukuken bir bağı kalmamış olan taraflar

¹¹⁰ Buhârî, "Talâk", 39.

arasında süresiz bir şekilde nafaka hak ve yükümlülüğü söz konusu olmaktadır. Bunun maddî ve manevî sıkıntılara neden olduğu görülmüştür. Netice itibariyle İslâm hukukunda, evlilik birliği içerisinde eşin geçimi kocanın sorumluluğundadır. Ancak bu mükellefiyet, iddet süresinin tamamlanmasıyla sona ermektedir. Zira iddetini dolduran kadının kocasıyla hukûkî anlamda bir bağı kalmamıştır. Bu nedenle şer'an kocasına karşı yabancı konumuna gelen kadının, kendisini boşayan kişiden nafaka almaya devam etmesine İslâm hukukunda cevaz verilmemiştir. Bununla beraber kocanın, boşadığı kadının nafakasını kendi rızası ile karşılamasında herhangi bir sakınca bulunmamaktadır. Zaten böyle bir ödeme nafaka olarak değil tasadduk olarak değerlendirilecektir. İddet müddetinin sona ermesiyle kocanın üzerindeki nafaka yükümlülüğü, şartları oluşması halinde kadının akrabalarının sorumluluğuna geçer.

Günümüzde Türk Medenî hukukunda nafakayla ilişkili çok fazla tartışılan süresiz nafaka sorunsalına karşın, İslâm hukukunda iddet müddetiyle sınırlandırılan uygulamaların bulunmasının önemi gün geçtikçe daha iyi anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu gibi düzenlemeler, mukayesesini yaptığımız her iki hukuk sistemini birbirine rakip kılmaya da İslâm hukuk sistemindeki uygulamalar, günümüz hukuk sistemlerinin kodifiye edilmesinde dikkate alınması gereken alternatif, örnek vesikalardandır. Bu sebeple İslâm hukukundaki güncel sorunların çözümünde işlevsel bir yere sahip olan ve toplum tarafından da doğrulanmış bu gibi uygulama örneklerinin, Türk Medenî hukukun göz ardı edebileceği bir durum olmadığı düşünülmektedir.

İslâm hukuku rafa kaldırılan hükümler öngören bir hukuk sistemi değildir. Zamanın değişmesiyle ortaya çıkan yeni şartlar karşısında nafaka hükümlerinin sosyo-ekonomik bağlamı da göz ardı edilmemelidir. Belki ma'rûf kavramı göz önünde bulundurulup şer'î hükümlerin özü korunarak Türk Medenî hukukla ayrışan hususları yeniden gözden geçirilebilir. Örneğin, evlilik ilişkisi bağlamındaki tedavi masrafları tekrardan ele alınıp günümüz şartlarına göre düzenlenebilir.

Son dönemde mahkemelerin verdiği "süresiz nafaka" kararlarının yoğun bir şekilde tartışılması nedeniyle, kanun değişikliği yapılması yönünde söylemler ortaya atıldığı görülmüştür. Sorunun temelinde, madde metniyle anlatılmak istenilenin yoksulluk nafakasına süresiz hükmedilme zorunluluğunun olup olmadığı tam olarak belirlenmediği düşünülmektedir. Yoksa süreli olarak talep edilen nafakanın süresiz olarak verilemeyeceği yönünde Yargıtay ilamları bulunmaktadır. Madde metninde sadece süresiz olarak nafaka talep edileceği yer almasına rağmen, oluşan teamül gereği mahkemelerin de nafakaya süresiz olarak karar vermesi gerektiği yönündeki baskın görüşler bulunmaktadır. Kanun maddesinde değişiklik yapılmadığı sürece, mahkemeler, uygulamada genellikle kadın lehine süresiz olarak yoksulluk nafakasına hükmetmeye devam edecektir.

İslâm hukukundaki ve Türk Medenî hukukundaki süresi yönünden hariç bu iki nafaka mükellefiyetinin çok farklı birer uygulama alanının olmadığı belirtilmesi gerekmektedir. Türk Medenî hukukunda ise "iddet nafakası" şeklinde bir

uygulamanın bulunmadığı, ancak boşanma durumunda şartların oluşmasıyla genellikle kadın lehine süresiz olarak yoksulluk nafakası bağlanabildiği sonucuna varılmıştır. Boşanma durumunda ise şer'î deliller çerçevesinde kadının yeni bir hayata hazırlanması için, bâin talâk ile boşanmış olması halinde kadının beklemesi gereken iddet süresi veya gebeliğin sona ermesiyle sınırlı olarak, nafaka ve süknâ hakkına sahip olduğunu söyleyen Hanefî hukukçuların görüşlerinin esas alınmasının, günümüz şartlarına daha uygun olacağı görülmektedir. Ancak İslâm hukukunda hakkaniyet gereği iddet müddetinden sonraki süreçte, kadının nafakasından yakınlık derecesine göre akrabaları sorumlu olduğundan, İslâm hukukçularının ittifakıyla koca bundan sonra nafaka ödemekle yükümlü değildir. Bunun nimet-külfet dengesine ve hakkaniyete çok daha uygun olduğu söylenebilir. Türk Medenî hukukunda yoksulluk nafakasının hakkaniyete uymadığı ve kul hakkına neden olduğu, süresiz olarak takdir edilen yoksulluk nafakasının erkeğin ekonomik özgürlüğünü ipotek altına aldığı, kadını ise ekonomik olarak erkeği bağımlı kıldığı, eşlerin yeni bir hayata başlamakta zorlandıkları ifade edilmektedir. Türk Medenî hukukunun genel karakteristiği çerçevesinde yoksulluk nafakasıyla değişen şartlara uygun olarak tarafların da sosyo-ekonomik durumlarının ve boşanmayla oluşan somut hak yoksunluğunun hakkaniyete uygun olarak giderilmesi amaçlanmaktadır. Bunun gerçekleşmesine yönelik olarak nafaka gibi her iki tarafın maddi ve manevi haklarını da güvence altına alan ancak devlet müdahalesini en aza indiren çözümler getirilmelidir. Bu alana yönelik kodifiye çalışmalarında İslâm hukukunun bâin talâk uygulamasının da göz ardı edilmeden ve arabuluculuk mekanizmasının daha işlevsel hale getirilmesine yönelik çalışmalar yapılması gerektiği sonucuna varılmıştır.

KAYNAKÇA

- Acar, Halil İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Acar, Halil İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Acar, Halil İbrahim. *İslâm Âile Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Akıntürk, Turgut - Karaman, Derya Ateş. *Türk Medenî Hukuku Cilt 2 Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayım, 2014.
- Arbek, Ömer "Boşanmanın Mali Sonuçları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 54/1 (2005), 115-163.
- Aslan, Mehmet Selim. *İslâm Aile Hukuku*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Asım Efendi. *Kamus*. b.y.: y.y., 1305.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara, TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Seda Gayretli. "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136 (2018), 263-292.

- Bardakoğlu, Ali. "Fesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilahâtı Fıkhîyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Böke, Emine Gümüş. "İslâm Hukuku Açısından Kadının İddet Nafakası". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2020), 93-112.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Ahmed Naim. 12 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Ceylan, Ebru. "Geçmişten Bugüne Yargıtay Kararlarında Yoksulluk Nafakası Talebinde Etkili Olan Unsurları Değerlendirme". *İstanbul Barosu Dergisi* 92/5 (2018), 15-32.
- Cezîrî, Abdurrahmân b. Muhammed b. İvaz. *Dört Mezhebe Göre İslâm Fıkhı*. Çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- Çolak, Abdullah. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Dural, Mustafa vd. *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Filiz Kitapevi, 13. Bası, 2018.
- Düzenli, Pehlül. "Türkçe Talâk Tabirleri ve Fıkhî Sonuçları". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 107-140.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, ts.
- Erbay, Celal. *İslâm Hukukunda Evlilik ve Hısımlık Nafakası: Kitabü'n-nafakât ve Türk Yargı Kararları ile Mukayeseli*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Ergenekon, Yılmaz. *Türk Medenî Hukukunda Yardım Nafakaları*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1966.
- Ergün, Zafer. *Boşanma Davaları*. Ankara: Adalet Yayınevi, 4. Baskı, 2009.
- Ersöz, Oğuz. "Yoksulluk Nafakasının Sona Ermesi". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi* 6/12 (2018), 463-509.
- Genç, Mustafa - Aksoy, Muhammed Mehdi. "Bazı Kanunlar ile Mukayeseli Olarak İslâm Hukukunda Eş Nafakası". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2019), 375-376.
- Gençcan, Ömer Uğur. *Nafaka Hukuku*. Ankara: Yetkin Yayınevi, 2. Baskı, 2021.
- Gezder, Ümit. *Türk Medenî Hukuku - Başlangıç, Kişiler, Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2014.
- Haccâvî, Şerefüddîn Ebu'n-Necâ Musa b. Ahmed. *el-İknâ' fî fikhî'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Abdüllatîf Muhammed Musa es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Ahkâmü'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- HMK. Hukuk Muhakemeleri Kanunu. (Kanun No: 6100). Resmi Gazete 27836 (4 Şubat 2011). Erişim 25 Eylül 2023.
ttps://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6100.pdf
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz ed-Dimaşkî. *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- İbn Kudâme, Muvaffaküddîn Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Muğnî*. Riyad: Dârü'l-Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1993.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtûbî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktsid*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-Kadîr*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî, ts.
- Kahveci, Nuri. Fıkıh Usûlü Açısından Emrin Delâleti ve Emre Delâlet Eden Lafızlar Üzerine Bir Değerlendirme. *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2009), 21-66.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017).
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Karaman, Hayrettin. *İslâm'da Kadın ve Aile*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1995.
- Karataş, Fatih. "İslam Hukukunda İddet". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2013), 161-190.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'iu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Üzeyir. *Fikhî Açidan Hamilelik*. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2020.
- Köse, Üzeyir. *İslâm Hukuku (şahıs-aile-miras) Evlilik Birliğini Sona Erdiren Diğer Hususlar ve Sona Ermenin Sonuçları*. ed. Nuri Kahveci. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Cafer b. Hamdân. *et-Tecrîd*. Kahire: Dârü's-Selâm, 2006.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 8. Baskı, 2003.
- Kurt, Ekrem. "Boşanma Davasında Hâkimin Alacağı Geçici Önlemler". *Uluslararası Antalya Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 97 – 109.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Bağdâdî. *el-Hâvi'l-kebîr fi fikhî mezhebi'l-İmami's-Şâfi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Mevsilî, Mecdüddîn Ebü'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-s ahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Narin, İsmail - Özdaş, Haşim. "Talâkta Ric'at Bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de Belirtilen İlkeler". *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 681-706.
- Özcan, Ruhi. *İslâm Hukukunda Karı Koca Nafaka Mükellefiyeti*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1976.
- Özuğur, Ali İhsan. *Gerekçeli - Açıklamalı - İctihatlı Nafaka Hukuku*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 6. Baskı, 2015.
- Öztan, Bilge. *Aile Hukuku*. Ankara: Turhan Kitapevi, 5. Baskı, 2004.
- Paçacı vd., İbrahim. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. "Talâk". Ankara: DİB Yayınları, 2006.

- Pekmez, Cüneyt. "Tedbir Nafakasına İlişkin Güncel Yargıtay Kararlarının İncelenmesi". *İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2021), 141 - 160.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkandî, Alâüddîn Şemsünazar Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Tühfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.
- Serim, Azra Arkan. "Yoksulluk Nafakası". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 65/1 (2007), 287-302.
- Sertâvî, Mahmûd. Ali *Şerhü Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*. Amman: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmami's-Şâfiî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- TMK. Türk Medenî Kanunu. (Kanun No: 4721). Resmi Gazete Sayı No 24607 (8 Aralık 2001). Erişim 12 Eylül 2023.
<https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuatmetin/1.5.4721.pdf>
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019). 57-87
- Uzun, Mine. *Türk Medenî Kanun ve Yargıtay Kararları Kapsamında Yoksulluk Nafakası*. İstanbul: Vedat Yayıncılık, 2013.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2008.
- Zapata, Tan Tahsin. *Medenî Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınevi, 2021.
- Zebîdî, Muhammed Mürteda el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-İrşâdi ve'l-Enba, 2001.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârîî. *Tebyînü'l-hakâik şerhü Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Emirîyye, 1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkh'ul-İslâmî ve Edilletüh*. 8 Cilt. Suriye: Dârü'l-Fikr, 1985.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 529-550

BAZI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN AFFETME EĞİLİMİNİN İNCELENMESİ
Investigation on Forgiveness Tendency in Terms of Some Variables

Abdullah DAĞCI

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, adagci@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1540-1256.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	20.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	07.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	529-550

Atıf / Cite as: Dağcı, Abdullah. "Bazı Değişkenler Açısından Affetme Eğiliminin İncelenmesi" (Investigation on Forgiveness Tendency in Terms of Some Variables"). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 529-550. Doi: 10.17859/pauifd.1363674.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 529-550
BAZI DEĞİŞKENLER AÇISINDAN AFFETME EĞİLİMİNİN İNCELENMESİ*

Abdullah DAĞCI**

Öz

Araştırmanın amacı, affetme eğilimini bazı değişkenler (cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum, öğrenim görülen fakülte, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, dini inancının hayatına etkisi, beş vakit namaz kılma sıklığı ve toplumun affetme eğilimi algısı) açısından incelemektir. 453 katılımcıdan “affedicilik ölçeği” ile veriler toplanmıştır. Araştırmanın sonuçlarına göre bütün değişkenler açısından grupların affetme puanlarının farklılaştığı tespit edilmiştir. Buna göre erkekler, kadınlardan daha affedicidir ve affetme eğilimi en yüksek olan yaş grubu “24 yaş ve üstü” olan gruptur. Sosyo-ekonomik olarak kendilerini yüksek düzeyde algılayanların affetme eğilimi en yüksektir. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin affetme eğilimleri, diğer fakültelerdeki öğrencilere göre daha düşüktür. Kendisini orta düzeyde dindar olarak algılayanlar, diğerlerine göre daha affedicidir. Ailesini orta düzeyde dindar algılayanlar, diğerlerine göre daha affedicidir. Dini inancının hayatına etkisinin düşük olduğunu belirtenler, diğerlerine göre daha az affedicidir. Beş vakit namazını “genellikle” kıldığını belirtenlerin affetme eğilimi, diğerlerine göre daha yüksektir. Toplumun affediciliğini orta düzeyde algılayanların affetme eğilimi, diğerlerine göre en yüksektir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Affetme, Dindarlık, Beş Vakit Namaz, Toplumun Affetme Eğilimi.

Investigation on Forgiveness Tendency in Terms of Some Variables

Abstract

The aim of the study is to examine the forgiveness tendency in terms of some variables (gender, age, socio-economic status, faculty, perception of subjective religiosity, perception of family religiosity, religious belief's effect on life, frequency of performing five-time prayers and the perception of society's tendency to forgive). Data was collected from 453 participants with the “forgiveness scale”. According to the results of the research, it was determined that the forgiveness scores of all groups differed in terms of all variables. Males are more forgiving than females, and the age group with the highest tendency to forgive is “24 years and above” group. Those who perceive themselves to be at a high socio-economic level have the highest tendency to forgive. Theology faculty students' tendency to forgive is lower than students in other faculties. Those who perceive themselves as moderately religious are more forgiving than others, and those who perceive their families as moderately religious are more forgiving than others. Those who state that their religious belief has a low impact on their lives are less forgiving than others. Those who say that they ‘usually’ perform the five-time prayers have a higher tendency to forgive than others. Those who perceive society's forgiveness at a medium level have the highest tendency to forgive.

Keywords: Psychology of Religion, Forgiving, Religiosity, Five-time Prayers, Tendency of Society to Forgive.

* Bu araştırma için T.C. Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'nun 22.09.2023 tarihli toplantısında karar 2023/236 ve 150769 sayısı ile etik kurul izni alınmıştır.

** Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, adagci@ankara.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1540-1256.

Structured Abstract

A tendency towards positive attitudes and behaviors among individuals affects the healthy progress of social relationships. Our reactions to the wrongs done to us determine the quality of these relationships. If one acts under the guidance of emotions such as anger, rage, grudge, hatred, and aggression, both the individual and the person who is exposed to behaviors motivated by such emotions will emerge from this process as harmful in the long term. However, if tendencies such as compassion, tolerance, empathy, and compassion are at the forefront, the process that leads to hostility between individuals can be coped with more easily. For this reason, forgiveness -having different dimensions in terms of emotion, thought and behavior- repairs broken social ties and helps create a society where healthier individuals live.

Forgiveness is discussed from different dimensions. However, it is seen that studies mainly focus on the three dimensions: self-forgiveness, forgiveness of others, and forgiveness of the situation. Forgiving yourself; It is associated with the individual's abandonment of negative thoughts about himself after he realizes and accepts his own mistakes after the erroneous attitudes and behaviors exhibited, and thus the person's subjective well-being level increases. Forgiving others; It is related to the fact that people who exhibit wrong behaviors stop punishing them by the individuals who are exposed to these wrong behaviors. Forgiving situation; It is evaluated within the scope of the individual forgiving events such as floods, earthquakes and epidemics that occur beyond his control.

It can be said that the forgiveness process first begins in thought, then leads to emotional change and finally turns into behavior. For this reason, all elements in the emotion-thought-behavior relationships affect forgiveness. Forgiveness -also considered a skill- can be thought of as a complex process that has dimensions related to the individual not only to the others but also to himself. There are studies on the subject that reveal various attempts to define forgiveness. Within the scope of this study, the operational definition of the concept of forgiveness is given as "forgiving someone who made a mistake by giving up punishing them, reflecting what they forgive with their attitudes and behaviors, and approving it wholeheartedly".

The purpose of this research is to examine tendency to forgive by various variables (gender, age, socio-economic status, faculty, perception of subjective religiosity, perception of family religiosity, the impact of religious belief on their lives, frequency of five-time prayers, perception of society to forgive). The data in this study, in which the descriptive research method was adopted, was obtained from 453 students studying at various higher education institutions. According to the normality test, the research data were normally distributed. Accordingly, independent samples t-test and ANOVA test were used. The results obtained in the research are as follows:

-Significant differences were found in forgiveness scores in terms of gender. Accordingly, males' tendency to forgive is higher than females'.

-Significant differences were found in forgiveness scores in terms of age. Accordingly, it was determined that the '24 years and above' group was the most forgiving and the '20 years old' group was the least forgiving. Additionally, in general, it has been observed that the tendency to forgive increases as age increases.

-Significant differences were found in forgiveness scores in terms of socio-economic status. Accordingly, the group with a 'high' socio-economic status is more forgiving than other groups. Additionally, it has been observed that as the socio-economic level increases, the tendency to forgive also increases.

-Significant differences were found in forgiveness scores according to the faculty of study. Accordingly, students of other faculties are more forgiving than students of the faculty of theology.

-Differences were found in forgiveness scores in terms of perception of subjective religiosity. Accordingly, the group that perceives themselves as 'medium' religious has the highest forgiveness, while the group that perceives themselves as 'low' has the lowest forgiveness.

-Differences were found in forgiveness scores in terms of perception of family religiosity. Accordingly, the group that perceives themselves as 'medium' religious has the highest forgiveness, while the group that perceives themselves as 'low' religious has the lowest forgiveness.

-Differences were found in forgiveness scores in terms of the impact of religious belief on their lives. Accordingly, those who state that their religious belief has a 'low' impact on their lives are the least forgiving. In addition, no data could be obtained indicating that the tendency to forgive increases or decreases as the impact of religious belief on their life increases.

- Differences were found in forgiveness scores in terms of the frequency of five-time prayer. Accordingly, those who 'usually' perform the five daily prayers is more forgiving than those who say 'never', 'very rarely' and 'sometimes'. In addition, those who perform their prayers 'usually' are the most forgiving, while those who perform their prayers 'very rarely' are the least forgiving.

- Differences were found in forgiveness scores in terms of perception society to forgive. Accordingly, those saying the society is 'low' level of forgiving are the most forgiving, while those saying the society is 'high' level of forgiving are the least forgiving. In addition, as the level of perception society to forgive increases, the individual's forgiveness decreases.

GİRİŞ

Bireyler arasında olumlu tutum ve davranışlara eğilimin olması, sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine etki eder. Yapılan yanlışlara yönelik verilen tepkiler, bu ilişkilerin niteliğini belirler. Kızgınlık, öfke, kin, nefret, saldırganlık gibi duyguların güdümünde hareket edilirse sadece bireyin kendisi değil aynı zamanda bu tür duyguların motive ettiği davranışlara maruz kalan kişi de bu süreçten uzun dönemde zararlı olarak çıkar. Oysa şefkat, hoşgörü, empati, merhamet gibi eğilimler ön planda olursa, kişilerarasında yaşanan husumete götürücü süreç ile daha kolay başa çıkılabilir. Bu nedenle duygu, düşünce ve davranış olarak farklı boyutları olan affetme, kopan sosyal bağları onarır ve daha sağlıklı bireylerin yaşadığı bir toplum oluşmasına yardımcı olur.

Affetme farklı boyutlardan ele alınmaktadır. Bununla birlikte yapılan çalışmalarda temelde üç boyut üzerinde fazlaca durulduğu görülür: Kendini affetme, başkalarını affetme, durumu affetme.¹ *Kendini affetme*; sergilenen hatalı tutum ve

¹ Bkz. Esra Asıcı, *Öğretmen Adaylarının Affetme Özelliklerinin Öz-Duyarlık ve Benlik Saygısı Açısından İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Aslı Bugay - Ayhan Demir, "A Turkish Version Of Heartland Forgiveness Scale", *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1927-1931; Berna Güloğlu - Özlem Kararımak - Ekin Emiral, "Çocukluk Çağı Travmalarının Tinsellik ve Affetme Üzerindeki Rolü", *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 17/4 (2016), 309-316; Seydi Ahmet Satıcı, *Üniversite Öğrencilerinin Affetme, İntikam, Sosyal Bağlılık ve Öznel İyi Oluşları: Farklı Yapısal Modellerin Denenmesi Üzerine Bir Araştırma* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mine Sayın, *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış, Kendini Affetme ve Başa Çıkma Stratejileri*

davranışların ardından, bireyin bu kendi hatalarını fark etmesi ve kabul etmesinden sonra kendine ilişkin olumsuz düşüncelerini terk etmesi ve böylece kişinin subjektif iyi oluş düzeyinin yükselmesi ile ilişkilidir. *Başkalarını affetme*; yanlış davranışlar sergileyen insanların, bu yanlış davranışlara maruz kalan bireyler tarafından cezalandırmaktan vazgeçilmesi ile bağlantılıdır. *Durumu affetme* ise bireyin kendi kontrolü dışında gerçekleşen seller, depremler, salgın hastalıklar gibi olayları affetmesi kapsamında değerlendirilir.

Affetme sürecinin ilk olarak düşüncede başladığı, ardından duygusal değişime yol açtığı ve sonunda davranışa dönüştüğü söylenebilir. Bu nedenle duygu-düşünce-davranış ilişkisindeki bütün unsurlar, affetmeyi etkiler. Bir yetenek olarak da kabul edilen affetme, bireyin sadece karşısındakiyle değil aynı zamanda kendisiyle de ilişkili boyutları olan kompleks bir süreç olarak düşünülebilir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda, affetmeyi tanımlamaya yönelik çeşitli girişimlerin olduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur.² Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın amacı, onların affetme eğilimlerini bazı değişkenler açısından incelemektir. Buna göre araştırma kapsamında affetme kavramının operasyonel tanımı "*Hata yapan birini cezalandırmaktan vazgeçerek onu bağışlama, bağışladığını tutum ve davranışlarıyla yansıtma ve kalpten onaylama yönelimi*" şeklinde yapılmıştır.

Arasındaki İlişkiler Örüntüsü: Bir Yol Analizi Çalışması (İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Esin Sezgin-Filiz Yağcı-Duygu A. Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Empati Becerileri, Affetme Eğilimleri ve Aile Bütünlük Duygusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Toplum ve Sosyal Hizmet* 32/4 (2021), 1305-1324; Hatice V. Yıldız, *Genç Yetişkinlerde Kişilerarası İlişkiler İle Bilişsel Çarpıtmalar Arasında Affetmenin Aracı Rolü* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

² Bkz. Ümit Bayın, *Ergenlerde Affetme ve Algılanan Sosyal Destek* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14; Abdullah Dağcı, *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 192; Tuncay Oral, *Üniversite Öğrencilerinin Affetme Düzeylerinin Öz-Anlayış, Kişilerarası Hataya İlişkin Ruminasyon ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 12; Mehmet Çınar, "Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* /58 (2022), 105-115; Meryem Şahin, *Affedicilik İle Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 10; Hatice Tura, *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 23; Asiye Yıldırım, *Bağlanma Stilleri İle Bağışlama Arasındaki İlişkide Sorumluluk Yüklemelerinin Aracı Rolü* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 19; Yıldız, *Genç Yetişkinlerde Kişilerarası İlişkiler*, 39.

1. YÖNTEM

Türkiye’de farklı yükseköğretim kurumlarında öğrenim gören 453 öğrenci üzerinde gerçekleştirilen bu çalışma betimsel bir çalışmadır. Örneklemin 303’ü (%66,9) kadın ve 150’si (%33,1) erkek iken 120’si (%26,5) İlahiyat Fakültesinde (İslamî İlimler Fakültesi dâhil) ve 333’ü (%73,5) ise diğer fakültelerde öğrenim görmektedir. Sosyo-ekonomik durum bakımından ise 29 (%6,4) kişi düşük, 344 (%53,2) kişi orta, 183 (40,4) kişi ise yüksek düzeydedir. Anne-baba ailevi durum bakımından 379’unun (%83,7) anne-babası birlikte yaşıyorken, 48’inin (%11,3) anne-babası boşanmış ve 23’ünün (%5,0) anne-babasından biri ya da her ikisi vefat etmiştir.

Verileri elde etme aşamasında Sarıçam ve Akın³ tarafından Türkçe’ye uyarlanarak geçerlik ve güvenilirliğinin üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirildiği *Affedicilik Ölçeği* kullanılmıştır. 10 maddeden ve tek boyuttan oluşan bu ölçek; her bir ifade için “Hiç katılmıyorum” ile “Tamamen katılıyorum” arasında değişen 5’li likert tipindedir. Ölçekte 5 madde (1., 3., 6., 7., 8.) ters kodlanmaktadır. Alınabilecek en düşük puan 10 ve en yüksek puan ise 50’dir. Ölçekten alınan puanın yüksek olması affedicilik eğiliminin yüksekliğine işaret eder. Ölçek uyarlama aşamasında Cronbach Alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı ,67 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach’s Alpha değeri ,795 bulunmuş ve bu değer ,60 ile ,80 arasında olması nedeniyle araştırma verilerinin “oldukça güvenilir” seviyede olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın hipotezleri şunlardır:

Hipotez 1) Affetme eğilimi cinsiyet açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 2) Affetme eğilimi yaş açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 3) Affetme eğilimi sosyo-ekonomik durum açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 4) Affetme eğilimi öğrenim görülen fakülte açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 5) Affetme eğilimi öznel dindarlık algısı açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 6) Affetme eğilimi aile dindarlık algısı açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 7) Affetme eğilimi dini inancının hayatına etkisi açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 8) Affetme eğilimi beş vakit namaz kılma sıklığı açısından farklılaşmaktadır.

Hipotez 9) Affetme eğilimi toplumun affedicilik algısı açısından farklılaşmaktadır.

³ Hakan Sarıçam – Ahmet Akın, “Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *HAYEF Journal of Education* 10/1 (2013), 37-46.

2. BULGULAR VE TARTIŞMA

Araştırmada yararlanılan affetme ölçeği aracılığıyla elde edilen veriler, SPSS programıyla analize tabi tutulmuştur. Gerçekleştirilen normallik analizine göre çarpıklık (skewness) ve basıklık (kurtosis) değerleri +1 ile -1 arasında olduğu için veriler normal dağılmıştır. Verileri değerlendirme aşamasında ikili gruplara sahip değişkenler için bağımsız örneklem t-testi ve ikiden fazla gruba ait değişkenler için ANOVA testi kullanılmıştır.

2.1. Cinsiyet değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 1: Cinsiyet değişkenine göre affedicilik ölçeği bağımsız örneklem t-testi sonuçları ve puan ortalamaları

Değişken	N	Puan Ort.	sd	t	p	
Cinsiyet	Kadın	303	32,65	7,29	4,149	,000*
	Erkek	150	35,53	6,78		

* p<,05

Tablo 1'e göre araştırmada cinsiyet açısından grupların ortalamaları arasında anlamlı farklılaşmaya ulaşılmıştır ($t=4,149$; $p<,05$). (*Hipotez 1 doğrulanmıştır*). Buna göre erkeklerin affetme düzeyi (ort.: 35,53) kadınların düzeyinden (ort.: 32,65) daha yüksektir. Dolayısıyla araştırma kapsamında, erkeklerin kadınlardan daha çok affedici olduğu tespit edilmiştir.

Affetme eğiliminin cinsiyete göre farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili çok sayıda araştırma sonucuna ulaşılmıştır. Ayten ve Ferhan'ın⁴ Türk ve Ürdünlü üniversite öğrencileri üzerinde affetme, dindarlık ve hayat memnuniyeti konusunda yaptığı araştırmada affetme puanlarında cinsiyete göre anlamlı bir farklılığa ulaşılamazken, kadınların affedicilik eğilimlerinin erkeklerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Yıldırım'ın⁵ bağlanma stilleri, bağışlama ve sorumluluk konularıyla ilgili yaptığı çalışmada cinsiyet açısından farklılıklara ulaşılamamıştır. Alpay'ın⁶ yakın ilişkilerde bağlanma ile ilişkili yaptığı çalışmada, bağışlama açısından cinsiyete göre anlamlı bir farklılaşmaya ulaşılamamıştır. Lawler-Row ve diğerlerinin⁷ kişilerarası çatışmalara yanıt vermede affediciliğin kardiyovasküler ile ilişkileri konusunda yaptığı çalışmada

⁴ Ali Ayten - Hamza Ferhan, "Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students", *Spiritual Psychology and Counseling*, 1/1 (2016), 79-84.

⁵ Yıldırım, *Bağlanma Stilleri ile Bağışlama*, 54.

⁶ Aslı Alpay, *Yakın İlişkilerde Bağışlama: Bağışlamanın; Bağlanma, Benlik Saygısı, Empati ve Kıskançlık Değişkenleri Yönünden İncelenmesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 65.

⁷ Kathleen A. Lawler-Row - Jarred W. Younger - Rachel L. Piferi et al., "A Change of Heart: Cardiovascular Correlates of Forgiveness in Response to Interpersonal Conflict", *Journal of behavioral medicine* 26 (2003), 373-393.

cinsiyet açısından farklılıklar ortaya çıkmamıştır. Thompson ve diğerlerinin⁸ kendini affetme, diğerlerini affetme ve durumu affetme ile ilişki yaptığı çalışmada cinsiyet açısından farklılıklar elde edilememiştir. Batık ve diğerlerinin⁹ üniversite öğrencilerinde subjektif mutluluk ve affetme ilişkisini araştırdığı çalışmada, cinsiyet açısından affetme düzeylerinde farklılaşmalara ulaşılamamıştır. Ayrıca Rijavec ve diğerlerinin¹⁰ affedicilik ile depresyon/mutluluk arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık elde edilmemekle birlikte erkeklerin kadınlardan intikam almaya daha fazla eğilimli olduğu tespit edilmiştir. Şahin'in¹¹ çalışmasında da anlamlı farklılıklara ulaşılamamakla birlikte kadınların affediciliğinin erkeklerden daha yüksek olduğu ortaya çıkmışken Korkmaz'ın¹² araştırmasında ise anlamlı farklılıklara ulaşılamamakla birlikte erkeklerin affediciliğinin kadınlardan daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Oral'in¹³ çalışmasında kendini affetme ve başkalarını affetme arasında farklılaşma yok iken, erkeklerin kadınlardan daha yüksek düzeyde affedici olduğu tespit edilmiştir.

Maltby ve diğerlerinin¹⁴ affedicilik ile kişilik, sosyal çekicilik ve genel sağlık arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında, affedicilik bakımından cinsiyetler açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Küçüker'in¹⁵ çalışmasında cinsiyet açısından affetme eğiliminde anlamlı farklılıklar elde edilmiş ve kadınların erkeklerden daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Holbrook ve diğerleri¹⁶ intikam alma konusunda yaptığı çalışmada erkeklerin, kadınlardan daha fazla intikam almaya eğilimli olduğuna ulaşmış ve kadınların affediciliğinin erkeklerden daha yüksek olduğunu tespit etmiştir. Lawler-Row ve Piferi¹⁷ affedici kişilik üzerine yaptığı çalışmada

-
- ⁸ Laura Yamhure Thompson - Charles R. Snyder - Lesa Hoffman et al. "Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations". *Journal of Personality* 73/2 (2005), 313-360.
- ⁹ Meryem V. Batık, - Tuğba Y. Bingöl - Aynur F. Kodaz - Rumeysa Hoşoğlu, "Forgiveness and Subjective Happiness of University Students", *International Journal of Higher Education* 6/6 (2017), 155.
- ¹⁰ Majda Rijavec - Landa Jurčec - Ivana Mijočević, "Gender Differences in the Relationship Between Forgiveness and Depression/Happiness", *Psihologijske Teme* 19/1 (2010), 194.
- ¹¹ Meryem Şahin, *Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma*, 61.
- ¹² Sezai Korkmaz, "Ölçülülük ve Aşkınlık Erdemi: Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020), 245.
- ¹³ Oral, "Üniversite Öğrencilerinin Affetme Düzeyleri", 83.
- ¹⁴ John Maltby - Ann Macaskill - Liza Day, "Failure to Forgive Self and Others: A Replication and Extension of The Relationship Between Forgiveness, Personality, Social Desirability and General Health", *Personality and Individual Differences* 30/5 (2001), 881-885.
- ¹⁵ Deniz Küçüker, *Affetme, Affetmeme, Bilişsel Esneklik, Duygu Düzenleme ve Yaşam Doyumu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi* (Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 47.
- ¹⁶ Mark I. Holbrook - Melinda H. White - Michelle J. Hutt, "The Vengeance Scale: Comparison of Groups and an Assessment of External Validity", *Psychological Reports* 77/1, (1995), 224-226.
- ¹⁷ Kathleen A. Lawler-Row - Rachel L. Piferi, "The Forgiving Personality: Describing A Life Well Lived?" *Personality and Individual Differences* 41/6 (2006), 1009-1020.

kadınların erkeklerden daha affedici olduğunu tespit etmiştir. Canatan ve diğerlerinin¹⁸ affediciliğin yaşamda anlam üzerinde etkisinin olup olmadığını incelediği araştırmada, kadınların erkeklerden daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla literatür incelendiğinde affetme eğilimi, cinsiyete göre bazı çalışmalarda farklılaşmış, bazı araştırmalarda ise farklılaşmamıştır. Kadınlar ile erkeklerin affedicilik puanlarına bakıldığında ise genel olarak kadınların erkeklerden daha affedici bir eğilime sahip oldukları söylenebilir. Fakat üniversite öğrencilerinin affetme eğilimleri konusunda yapılan bu çalışmada, genel literatürden farklı olarak, cinsiyet açısından anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmış ve erkeklerin affetme eğilimlerinin kadınlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

2.2. Yaş değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 2: Yaş değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Yaş	Gruplararası	1876,753	5	375,351	7,663	,000*
	Gruplarıçi	21895,517	447	48,983		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
				N	Ortalama	
Yaş	19 yaş ve altı			42	31,11	
	20 yaş			65	30,63	
	21 yaş			95	32,90	
	22 yaş			83	34,92	
	23 yaş			74	33,24	
	24 yaş ve üzeri			94	36,59	

Tablo 2'ye göre yaş açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=7,663; p<,05). (*Hipotez 2 doğrulanmıştır*). Farklılaşmanın hangi gruplar arasında olduğunu tespit etmek için Post-Hoc testlerinden Bonferroni testi uygulanmıştır. Testin sonuçlarına göre "24 yaş ve üzeri" grubunun ortalaması, "19 yaş ve altı", "21 yaş" ve "22 yaş" gruplarının ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksek çıkmıştır. Bunun yanında "22 yaş" grubunun ortalaması da "20 yaş" grubunun ortalamasından anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır. Diğer yandan "24 yaş ve üzeri" grubu (ort.: 36,59) en yüksek ve "20 yaş" grubu ise en düşük ortalamaya (ort.: 30,63) sahiptir. Ayrıca 20 yaşından itibaren, hafif dalgalanmalar olmakla birlikte, yaş arttıkça affetme eğilimlerinin de arttığı ifade edilebilir. Dolayısıyla araştırmada yaş açısından affedicilik puanlarında anlamlı düzeyde bir farklılığa ulaşılmış ve "24 yaş ve üzeri" grubunun en yüksek ve "20 yaş" grubunun ise en düşük puana sahip olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca yaş arttıkça affetme eğiliminin de genel olarak arttığı ifade edilebilir.

Alanyazında affetme eğiliminin yaşa göre farklılaşıp farklılaşmadığı ile ilgili

¹⁸ Ayşe Canatan - Hakan Sarıçam - Baykal Biçer, "Affediciliğin Yaşamda Anlam Üzerindeki Etkisi", *Felsefe, Eğitim ve Bilim Tarihi Sempozyumu* (12-14 Kasım 2015, Muğla).

sınırlı sayıda araştırma sonucuna ulaşılmıştır. Toussaint ve diğerlerinin¹⁹ affetme ve sağlık arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada orta yaştakilerin ve yaşlıların, gençlerden daha affedici olduğuna ulaşılmıştır. Girard ve Mullet'in²⁰ ergenler, gençler, orta yaşlılar ve yaşlılarda affetme ile ilgili yaptığı araştırmada yaşlıların, gençlerden daha çok affedici olduğu tespit edilmiştir. Walker ve Gorsuch'un²¹ kişilik modeli bağlamında affediciliği incelediği çalışmada yaşlıların affetme eğiliminin gençlerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Canatan ve diğerlerinin²² affediciliğin yaşamda anlam üzerinde etkisini araştırdığı çalışmasında yaşlıların, gençlere göre daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Rijavec ve diğerlerinin²³ affedicilik ile depresyon/mutluluk arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmasında, affedicilik ile yakından ilişkili olan intikam alma konusunda yaş açısından anlamlı bir farklılığa ulaşılamamıştır. Diğer yandan Ayten ve Tura'nın²⁴ affetme, dindarlık ve hayat memnuniyeti arasındaki ilişkiyi araştırdığı çalışmada yaş arttıkça affetme eğiliminin de arttığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla literatür incelendiğinde affetme eğilimi, yaşa göre çoğu çalışmada farklılaşmışken birkaç araştırmada ise farklılaşmamıştır. Farklılaşan çalışmalarda yaşlıların gençlerden daha affedici bir eğilime sahip olduğu tespit edilmiştir. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın sonuçları, affetme eğilimini yaş değişkeni açısından inceleyen araştırmaların sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Bu çalışmada literatürle benzer olarak, yaş açısından anlamlı bir farklılığa ulaşılmış ve yaş arttıkça affetme eğiliminin de genel olarak arttığı tespit edilmiştir.

2.3. Sosyo-ekonomik durum değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 3: Sosyo-ekonomik durum değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Sosyo-ekonomik durum	Gruplararası	2689,791	2	1344,895	28,706	,000*
	Gruplarıçi	21082,479	450	46,850		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
				N	Ortalama	
Sosyo-ekonomik durum	Düşük			29	29,37	
	Orta			241	31,93	
	Yüksek			183	36,46	

Tablo 3'e göre sosyo-ekonomik durum açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=28,706; p<,05). (Hipotez 3 doğrulanmıştır).

¹⁹ Loren L. Toussaint et al., "Forgiveness and Health: Age Differences in a US Probability Sample", *Journal of Adult Development* 8 (2001), 249-257.

²⁰ Michèle Girard – Etienne Mullet. "Forgiveness in Adolescents, Young, Middle-Aged, and Older Adults", *Journal of Adult Development*, 4 (1997), 209-220.

²¹ Donald F. Walker – Richard L. Gorsuch, "Forgiveness within The Big Five Personality Model", *Personality and Individual Differences* 32/7 (2002), 1127-1137.

²² Canatan vd., "Affediciliğin Yaşamda Anlam Üzerindeki Etkisi".

²³ Rijavec et al., "Gender Differences in The Relationship Between Forgiveness and Depression/Happiness", 195.

²⁴ Ali Ayten - Hatice Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?", *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 27.

Gerçekleştirilen Bonferroni testine göre sosyo-ekonomik düzeyi 'yüksek' olan grubun affedicilik ortalamaları hem 'düşük' sosyo-ekonomik düzeye sahip olanların ortalamalarından hem de 'orta' sosyo-ekonomik düzeye sahip olanların ortalamalarından anlamlı düzeyde daha yüksektir. Diğer yandan en yüksek puana 'yüksek' grubun (ort.: 36,46) ve en düşük puana ise 'düşük' grubun (ort.: 29,37) sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca sosyo-ekonomik düzey arttıkça affetme eğiliminin de arttığı tespit edilmiştir.

Üniversite öğrencilerinin affediciliğiyle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında farklı sonuçlara ulaşıldığı görülür. İşcan'ın²⁵ psikolojik iyi oluş, affedicilik ve dini başa çıkma konusunda yaptığı araştırmada sosyo-ekonomik düzey ile affedicilik arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmış, sosyo-ekonomik düzey açısından en yüksek olan grubun affetme eğilimlerinin diğerlerinden daha yüksek olduğu ortaya çıkmış ve sosyo-ekonomik düzey yükseldikçe affetme eğiliminin arttığı tespit edilmiştir. Asıcı'nın²⁶ üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği çalışmasında, sosyo-ekonomik duruma göre başkalarını affetme eğiliminin farklılaştığına ve kendisini 'orta' düzeyde algılayanların 'düşük' ve 'yüksek' düzeyde algılayanlardan daha çok affedici olduğuna ulaşılmıştır. Küçükler'in²⁷ çalışmasında sosyo-ekonomik durum açısından affetme puanlarında anlamlı bir farklılık bulunmamakla birlikte, 'orta' gelir grubundakilerin affetme eğiliminin 'alt' ve 'üst' gelir grubunda olanlardan daha yüksek olduğu ortaya çıkmıştır. Şahin'in²⁸ araştırmasında da anlamlı farklılıklara ulaşılamamakla birlikte 'iyi' düzeyde sosyo-ekonomik duruma sahip olanların 'yetersiz' ve 'orta' olan gruptan daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Sayın'ın²⁹ araştırmasında sosyo-ekonomik durum bakımından kendini affetme düzeylerinde anlamlı farklılıklar bulunmamakla birlikte 'orta' düzeydekilerin 'düşük' ve 'yüksek' olan gruplardan kendini daha affedici olduğu ortaya çıkmıştır. Şentepe'nin³⁰ araştırmasında gelir durumu açısından kendini affetme, durumu affetme ve toplam affetme açısından affedicilik puanlarında farklılaşmalar elde edilememişken gelir durumu ile başkalarını affetme arasında anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bunun yanında 'düşük' düzeyde gelire sahip olanların başkalarını affetme eğilimleri 'orta' ve 'iyi' olan gruptan daha fazla olduğu, gelir durumu arttıkça başkalarını affetme eğiliminin arttığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla üniversite öğrencilerinin affediciliğiyle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında bir kısmında anlamlı farklılaşmalar elde edilirken bir kısmında ise farklılaşmaya ulaşılamadığı görülür. Üniversite öğrencilerinin affetme eğiliminin konu edinildiği bu çalışmada ise sosyo-ekonomik

²⁵ Hilal İşcan, *Psikolojik İyi Oluş Özelliklerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dini Başa Çıkma İlişkisi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 87.

²⁶ Asıcı, "Yakın İlişkilerde Bağışlama", 146.

²⁷ Küçükler, "Affetme, Affetmeme", 50.

²⁸ Şahin, "Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma", 63.

²⁹ Sayın, "Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış", 75.

³⁰ Ayşe Şentepe, *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi* (Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 139.

durum açısından affedicilik ölçeği puanlarında farklılaşmalara ulaşılmış ve sosyo-ekonomik düzey arttıkça affetme eğiliminin de arttığı tespit edilmiştir.

2.4. Öğrenim görülen fakülte değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 4: Öğrenim görülen fakülte değişkenine göre affedicilik ölçeği bağımsız örneklem t-testi sonuçları ve puan ortalamaları

Değişken	N	Puan ort.	sd	t	p	
Öğrenim gördüğü fakülte	İlahiyat fakültesi	120	31,49	6,3	3,777	,000*
	Diğer fakülteler	333	34,36	7,4		

* p<,05

Tablo 4'e göre öğrenim görülen fakülte değişkeni açısından, grupların ortalamaları arasında anlamlı bir farklılaşmaya ulaşılmıştır ($t=3,777$; $p<,05$). (*Hipotez 4 doğrulanmıştır*). Buna göre diğer fakültelerin çeşitli bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerin affetme eğiliminin (ort.: 34,36) İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin affetme eğiliminden (ort.: 31,49) daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Alanyazında konuyla ilgili sınırlı sayıda araştırmaya ulaşılmıştır. Küçüker'in³¹ çalışmasında fakülteye göre affetme eğiliminde herhangi bir farklılığa ulaşılmamakla birlikte, Eğitim Fakültesi öğrencilerinin affetme eğiliminin diğer fakültelerden düşük olduğu tespit edilmiştir. Alanyazında fakülte değişkeni açısından affediciliği ele alan başka bir araştırmaya rastlanmamıştır. Çalışma kapsamında fakülte açısından farklılık olup olmadığının incelenmesinin sebebi, affetmenin dini açıdan önemli bir unsur olmasıdır. Bu bağlamda İlahiyat Fakültesi'nin ders içeriklerinde affetmeyle ilişkili olarak hem Kur'an'da hem de Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarındaki affetme olgusu yer alması muhtemeldir. Bu dini içerikli dersleri alan öğrencilerin, affetmeyle ilgili öğrenmelerini tutum ve davranışlarına yansıtma eğilimi göstermesi beklenir. Fakat üniversite öğrencilerinin affediciliği ile ilişkili olarak gerçekleştirilen bu araştırmanın sonucunda, dini içerikli dersler alan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin affediciliklerinin, diğer fakülte öğrencilerinden daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin müfredatında her ne kadar affetmeye ilişkin içerikler yer alsa da bu öğrencilerin derste edindikleri bilgileri hayatlarına uygulama noktasında gayretli olmadıkları söylenebilir.

31 Küçüker, "Affetme, Affetmeme", 51.

2.5. Öznel dindarlık algısı değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 5: Öznel dindarlık algısı değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Öznel dindarlık algısı	Gruplararası	1030,787	2	515,393	10,198	,000*
	Gruplarıçi	22741,482	450	50,537		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
				N	Ortalama	
		Düşük		60	29,75	
Öznel dindarlık algısı		Orta		344	34,22	
		Yüksek		49	33,95	

Tablo 5'e göre öznel dindarlık algısı açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır ($F=10,198$; $p<,05$). (*Hipotez 5 doğrulanmıştır*). Yapılan Bonferroni testine göre 'orta' düzeyde dindar olduğunu ifade edenlerin puan ortalamaları, 'düşük' düzeyde olduğunu ifade edenlerin ortalamalarından anlamlı ölçüde yüksek çıkmıştır. Bunun yanında 'yüksek' düzeyde dindar olduğunu belirtenlerin puan ortalamaları, 'düşük' düzeyde dindar olduğunu ifade edenlerin ortalamalarından anlamlı düzeyde yüksek çıkmıştır. Ayrıca kendisini 'orta' düzeyde dindar olarak algılayan grubun (ort.: 34,22) en yüksek puana ve 'düşük' düzeyde algılayan grubun (ort.: 29,75) ise en düşük puana sahip olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla üniversite öğrencilerinin affedicilikleri konusunda gerçekleştirilen bu çalışmada öznel dindarlık algısı açısından anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmış; kendisini 'orta' düzeyde dindar olarak algılayanların affediciliğinin en yüksek olduğu ve kendisini 'düşük' düzeyde dindar olarak algılayanların affediciliğinin ise en düşük olduğu ortaya çıkmıştır.

Alanyazındaki ilgili çalışmalar incelenmiştir. Ayten'in³² affedicilik ve dindarlık konusunda yaptığı çalışmada genel dindarlık ile affetme arasında pozitif yönde ilişkilere ulaşılmıştır. Diğer yandan hem genel dindarlık hem de dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile affetme arasında pozitif yönde ilişkilere ulaşılmışken dindarlığın etki-davranış boyutu ile affetme arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Ayrıca dindarlığın hem hata yapan kişileri affetmeyi desteklediği hem de intikam alma eğilimini azalttığı tespit edilmiştir. Ayten ve Ferhan'ın³³ üniversite öğrencileri üzerinde dindarlık, affedicilik ve hayat memnuniyetini araştırdığı çalışmada dindarlığın affediciliğin önemli bir göstergesi olduğu; dindarlık ile kişilerarası affedicilik arasında pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir. Hem Tura'nın³⁴ hem de

³² Ali Ayten, "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (209), 111-128.

³³ Ayten - Ferhan, "Forgiveness, Religiousness".

³⁴ Tura, *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*, 83.

Ayten ve Tura'nın³⁵ dindarlık, affetme ve psikolojik iyi oluş ilişkisini incelediği çalışmada dindarlık ile affetme arasında olumlu ilişkilere ulaşılmıştır. Sayın'ın³⁶ yaptığı çalışmada kendini affetme ile olumlu dini başa çıkma arasında pozitif; olumsuz dini başa çıkma ile kendini affetme arasında negatif yönde 'çok zayıf' düzeyde ilişkiler tespit edilmiştir. Korkmaz'ın³⁷ çalışmasında ise affetme ile dindarlık arasında anlamlı bir ilişki olmadığı tespit edilmiştir. Dolayısıyla alanyazında dindarlık ile affetme arasındaki ilişkiye yönelik yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda dindar olmanın affedici olmayı desteklediği ortaya çıkmıştır. Üniversite öğrencilerinin affedicilikleri üzerinde yapılan bu çalışmada ise kendisini 'orta' düzeyde dindar olarak algılayanların affetme yönelimleri, diğer iki gruptan daha yüksek çıktığı için alanyazındaki araştırma sonuçlarıyla farklılaşmaktadır.

2.6. Aile dindarlık algısı değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 6: Aile dindarlık algısı değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Aile dindarlık algısı	Gruplararası	321,990	2	160,995	3,089	,046*
	Gruplarıçi	23450,279	450	52,112		
	Toplam	23772,269	452			
				N	Ortalama	
				Düşük	29	31,20
Aile dindarlık algısı				Orta	347	34,04
				Yüksek	77	32,53

* p<,05

Tablo 6'ya göre aile dindarlık algısı açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=3,089; p<,05). (*Hipotez 6 doğrulanmıştır*). Bonferroni testi sonuçlarına göre en yüksek puana ailesini 'orta' düzeyde dindar olarak algılayan grubun (ort.: 34,04) ve en düşük puana ise 'düşük' düzeyde dindar olarak algılayan grubun (ort.: 31,20) sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla affetme konusunu ele alan bu çalışmada aile dindarlık algısı açısından anlamlı düzeyde farklılıklara ulaşılmıştır. Diğer yandan bu sonuçlara göre aile dindarlık algısı arttıkça affediciliğin arttığına ya da azaldığına ilişkin bir sonuç çıkarılamayacağı söylenebilir.

Bireydeki aile dindarlık algısının, onun affetme eğilimini etkileyip etkilemediği ile ilişkili olarak herhangi bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bununla birlikte ailesini algılama biçimi ile affetme arasındaki ilişkiye dair bir çalışmaya ulaşılmıştır. Güloğlu ve diğerlerinin³⁸ çalışmasında çocuklukta travma yaşamının affetme eğilimlerini olumsuz etkilediği tespit edilmiştir. Birlikte yaşanan aile ve içinde yaşadığı sosyal çevre, bireyin kişilik oluşumunu doğrudan etkileyen iki temel katmanı oluşturur. İlk çocukluk döneminden başlayarak üniversite dönemini de içine alan gençlik dönemine kadarki süreçte, bu ilişkilerin ağırlığı daha fazladır. Yeni öğrenmelerin gerçekleşmesi

³⁵ Ayten – Tura, "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyeti", 62.

³⁶ Sayın, *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Analısı*, 97.

³⁷ Korkmaz, "Ölçülülük ve Aşkınlık Erdemi", 246.

³⁸ Güloğlu vd., "Çocukluk Çağı Travmalarının Tinsellik ve Affetme Üzerindeki Rolü", 309.

ve topluma entegrasyonun sağlanması için bireyin sosyal-duygusal-davranışsal ihtiyaçlarının öncelikle ailesi tarafından karşılanması ve ilerleyen yıllarda ise bu gereksinimlerin toplum tarafından giderilmesi gerekir. Aileye biçilen bu rol kapsamında pozitif veya negatif ilişkilerin olması, aile üyelerini doğrudan etkiler. Din tarafından desteklenen tutum ve davranışların sergilendiği bir aile ortamında büyüyen bir kişide daha olumlu yönelimlerin olması beklenir. Dolayısıyla dindar bir ailede büyüyen bir kişinin affediciliğinin yüksek olacağı söylenebilir. Fakat araştırma sonucunda aile dindarlık algısı arttıkça affediciliğin de arttığına dair bir bulguya ulaşamamıştır.

2.7. Dini inancının hayatına etkisi değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 7: Dini inancının hayatına etkisi değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Dini inancın hayatına etkisi¹	Gruplararası	1457,414	2	728,707	14,695	,000
	Gruplarıçi	22314,855	450	49,589		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
				N	Ortalama	
Dini inancın hayatına etkisi¹	Düşük			57	28,88	
	Orta			242	34,29	
	Yüksek			154	34,27	
¹ Dini inancınızın tutum ve davranışlarınız üzerindeki etkisi sizce ne düzeydedir?						

Tablo 7'ye göre dini inancının hayatına etkisi açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=14,695; p<,05). (*Hipotez 7 doğrulanmıştır*). Yapılan Bonferroni testine göre dini inancının hayatına etkisini 'orta' (ort.: 34,29) ve 'yüksek' (ort.: 34,27) olarak ifade edenlerin ortalamaları, 'düşük' (ort.: 28,88) ifade edenlerinkinden anlamlı düzeyde yüksektir. Ayrıca dini inancının hayatına etkisi arttıkça affetme eğiliminin de arttığına ya da azaldığına dair herhangi bir veri elde edilememiştir fakat 'düşük' düzeyde olduğunu ifade edenlerin en düşük affetme eğiliminde olması manidardır.

Affetme ile dindarlık ilişkisine dair yapılan çeşitli çalışmalar mevcuttur. Fox ve Thomas³⁹ araştırmasında affetme ile dindarlık arasında pozitif yönde ilişkiler tespit etmiştir. Davis ve diğerleri⁴⁰ dindarlık ile affedicilik, durumsal affetme ve kendini affetme ile pozitif yönde ilişkiler olduğuna ulaşmıştır. Avery⁴¹ de kendini affetme ile dindarlık arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki tespit etmiştir. İşcan'ın⁴² araştırmasında affetme ile olumsuz dini başa çıkma arasında negatif yönde ve olumlu

³⁹ Adam Fox – Trang Thomas, "Impact of Religious Affiliation and Religiosity on Forgiveness", *Australian Psychologist* 43/3 (2008), 175.

⁴⁰ Don E. Davis – Everett L. Worthington et al., "Research on Religion/Spirituality and Forgiveness: A Meta-Analytic Review", *Psychology of Religion and Spirituality* 5/4 (2013), 233-241.

⁴¹ Christi Marie Avery, *The Relationship Between Self-Forgiveness and Health: Mediating Variables and Implications for Well-Being* (University of Hartford Graduate Institute of Professional Psychology, Doctoral Dissertation, 2008), 58.

⁴² İşcan, *Psikolojik İyi Oluş Özellikleri*, 111.

dini başa çıkma ile pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Yine İşcan'ın⁴³ çalışmasında öznel dindarlık algısı açısından en yüksek düzeyde olan grubun diğerlerine göre daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Diğer yandan Korkmaz'ın⁴⁴ çalışmasında affetme ile dini davranış arasında anlamlı bir ilişkiye ulaşılamamış ve Ayten'in⁴⁵ çalışmasında dinin etki-davranış boyutu ile affetme arasında herhangi bir ilişki tespit edilememiştir. Dolayısıyla alanyazın incelendiğinde çoğu araştırmada dindarlık ile affedicilik arasında pozitif ilişkilerin olduğuna dair veriler elde edildiği görülür. Üniversite öğrencilerinin affediciliklerini konu edinen elinizdeki çalışmada dini inancının hayata etkisi açısından anlamlı farklılıklara ulaşılmış ve bu etki düzeyi ile affetme eğilimi arasında pozitif bir ilişki olduğu ortaya çıkmıştır. İki değişken arasında pozitif ilişkilere ulaşılması, beklenen bir durumdur. Çünkü Kur'an'da hem takvalı insanların öfkeleri ile başa çıktıkları ve insanları affettikleri belirtilir (Âl-i İmrân, 3/134) hem de Hz. Peygamber üzerinden inananlar, affetmeye yönlendirilir (A'raf, 7/206). Bu sayede inanan insanlar affetmeye teşvik edilmiş olur.

2.8. Beş vakit namaz kılma sıklığı değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 8: Beş vakit namaz kılma sıklığı değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Beş vakit namaz kılma sıklığı²	Gruplararası	2535,941	4	633,985	13,375	,000*
	Gruplarıçi	21236,328	448	47,403		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
			N	Ortalama		
Beş vakit namaz kılma sıklığı¹	Hiçbir zaman		23	29,08		
	Çok nadiren		36	28,88		
	Bazen		85	31,20		
	Genellikle		177	35,44		
	Her zaman		132	34,76		
² Beş vakit namazı hangi sıklıkla kılarırsınız?						

Tablo 8'e göre beş vakit namaz kılma sıklığı açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=13,375; p<,05). (*Hipotez 8 doğrulanmıştır*). Yapılan Bonferroni testine göre beş vakit namazını 'genellikle' kılanların puan ortalamaları 'hiçbir zaman', 'çok nadiren' ve 'bazen' kılanlarınkinden anlamlı ölçüde yüksektir. Ayrıca en yüksek puana namazını 'genellikle' kılanların (ort.: 35,44) ve en düşük puana ise namazını 'çok nadir' kılanların (ort.: 29,08) sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca namaz kılma sıklığı arttıkça affetme eğiliminin de arttığı kısmen söylenebilir. Konuyla ilgili sınırlı sayıda çalışmaya ulaşılmıştır. Ayten'in⁴⁶ çalışmasında dindarlığın bilgi-ibadet boyutu ile affetme değişkeni arasında pozitif yönde ilişkilere ulaşılmışken

⁴³ İşcan, *Psikolojik İyi Oluş Özellikleri*, 104.

⁴⁴ Korkmaz, "Ölçülülük ve Aşkılık Erdemi", 246.

⁴⁵ Ayten, "Affedicilik ve Din".

⁴⁶ Ayten, "Affedicilik ve Din".

Gök'ün⁴⁷ araştırmasında düzenli namaz kılanların, düzenli olarak namaz kılmayanlara göre daha affedici olduğu tespit edilmiştir. Bu iki çalışmanın aksine Korkmaz'ın⁴⁸ çalışmasında ise affetme ile dindarlığın ibadet boyutu arasında anlamlı bir ilişki olmadığı ortaya çıkmıştır. Affetmenin psikolojik iyi oluşla yakından ilişkili olduğu düşüncesinden hareketle Kimter'in⁴⁹ araştırmasında beş vakit namaz kılanların psikolojik iyi oluşu yordadığı ve namaz kılma ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif ilişki olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla alanyazındaki çalışmaların genelinde namaz kılanların, bir diğer deyişle düzenli namaz kılanların daha affedici olduğuna yönelik göstergeler vardır. Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu çalışmanın beş vakit namaz kılma sıklığı değişkeniyle ilgili sonuçları, alanyazındaki araştırma sonuçlarıyla büyük ölçüde örtüşmüş ve düzenli namaz kılanların affedicilik düzeylerinin genel olarak yüksek olduğu ortaya çıkmıştır.

2.9. Toplumun affedicilik algısı değişkeni açısından affetme eğilimi

Tablo 9: Toplumun affedicilik algısı değişkenine göre affedicilik ölçeği ANOVA testi sonuçları ve puan ortalamaları

		Kareler Toplamı	df	Kareler Ort.	F	p
Toplumun affedicilik eğilimi³	Gruplararası	4581,089	2	2290,544	53,709	,000*
	Gruplarıçi	19191,180	450	42,647		
	Toplam	23772,269	452			
						* p<,05
				N	Ortalama	
Toplumun affedicilik eğilimi³	Düşük			130	38,50	
	Orta			195	32,26	
	Yüksek			128	30,66	
³ Ülkemiz toplumunun affedicilik bakımından sizce hangi düzeydedir?						

Tablo 9'a göre toplumun affedicilik düzeyi açısından gruplar arasında anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır (F=53,709; p<,05). (*Hipotez 9 doğrulanmıştır*). Yapılan Bonferroni testine göre en yüksek puana 'düşük' düzeyde affedici olduğunu belirtenlerin (ort.: 38,50) ve en düşük puana ise 'yüksek' düzeyde affedici olduğunu belirtenlerin (ort.: 30,66) sahip olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca toplumun affedicilik eğilimi algısının düzeyi arttıkça bireyin affediciliği azalmıştır. Bu son derece ilginç bir sonuç olarak değerlendirilebilir. Çünkü gençlerin toplumu algılama biçimi, onların topluma hem entegrasyonunu destekleyici hem de aitlik hissini artırıcı işlev görür. Bu durum bir yandan olumsuz yaşam olaylarına yönelik pozitif başa çıkma yöntemleri tercih etme eğilimini artırabilirken diğer yandan saldırgan davranışlar sergilemelerini ve düşmanca duygular beslemelerini önleyebilir. Tutum ve

⁴⁷ Hülya Gök, *Düzenli Namaz Kılanlarla Kılmayanların Affetme, Alçak Gönüllülük, Ruh Sağlığı ve Tinsel Deneyim Düzeylerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 72.

⁴⁸ Korkmaz, "Ölçülülük ve Aşkılık Erdemi", 246.

⁴⁹ Nurten Kimter, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 325.

davranışlara etki eden bu durum, bireyin affedici olup olmasını etkiler. Buna göre sosyal bağlılığın intikam alma duygularını azalttığı söylenebilir.

Toplumsal algı ile ilişkili olan kavramlardan birisi sosyal bağlılıktır. Buna göre sosyal bağlılık düzeyi yüksek olanların, insani ilişkileri daha güçlüdür ve diğer insanlara daha fazla itimat ederler. Bu kişiler herhangi bir anlaşmazlık durumunda, empati yetenekleri sayesinde, karşıdaki bireyi affetmeye daha meyillidir. Pozitif başa çıkma stratejilerini daha fazla tercih eden bu kişiler, diğer insanlara karşı daha az intikam duygusu beslerler ve düşmanca duygulara daha az sahip olurlar. Bu durum affetme tutum ve davranışını sergilemelerini kolaylaştırır. Diğer yandan hem aile, yakın akraba ve arkadaşlardan oluşan yakın çevre hem de toplumdaki diğer bireylerden oluşan uzak çevre tarafından bireyin tutum ve davranışlarının onaylanması önemlidir. Toplum tarafından olumlu karşılanmayı sağlayan bu durum, bireyin dışlanmamasını sağlayarak ait olma hissini ve bağlılık duygularını artırır. Bu nedenle hem toplumdaki affetme düzeyini algılama biçimi, bireyin affetme eğilimini etkileyen bir husus olarak öne çıkar hem de sosyal destek algısını biçimlendirir. Bireyin kendisi ve yakın çevresi arasındaki her türlü etkileşim ile ilişkili olan sosyal destek de toplumun algılanmasına etki eder. Bu kapsamda hem Ysseldyk ve diğerlerinin⁵⁰ hem de McCullough ve diğerlerinin⁵¹ araştırmasında sosyal bağlılık düzeyleri arttıkça affetme düzeylerinin de arttığı ve intikam alma hissini affetmeyi olumsuz etkilediği tespit edilmiştir.

Yakın çevrede ve uzak çevrede yaşadığı olumsuz yaşantılar, birey tarafından aşagılanma olarak algılanabilir. Homeostazisini (psikolojik iç gerilim sistemini dengelemeye yönelik girişimler) yeniden sağlama isteği, kişiyi intikam almaya iterek affetmekten alıkoyabilir. Ayrıca gelecekte benzer durumlarla karşılaşmamak için radikal eylemler sergilemeye ve şiddet düzeyi yüksek davranışlar ortaya koymaya iterek affetme tutum ve davranışı sergilemesini engelleyebilir. Bu kapsamda Satici'nin⁵² araştırmasında kendini affetme ve başkalarını affetme ile sosyal bağlılık arasında pozitif yönde ilişkilere ulaşılmıştır. Bayın'ın⁵³ sosyal destek ve affetme ilişkisine yönelik yaptığı çalışmada ise affetme eğilimi ile algılanan sosyal destek arasında pozitif ilişkilerin olduğu tespit edilmiştir. Alanyazındaki araştırma sonuçlarında da hem affetmenin sosyal bağlılığa hem de sosyal bağlılığın affetmeye etki ettiğine dair eğilim vardır.⁵⁴ Dolayısıyla toplumsal bağlılığı az olan bireyler diğer insanlarla ilişkiler kurmaktan uzak durur ve bu durum da intikam alma yönelimlerini artırabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde toplumun affedicilik düzeyini yüksek

⁵⁰ Renate Ysseldyk - Kiberly Matheson - Hymie Anisman, "Rumination: Bridging a Gap Between Forgiveness, Vengefulness, and Psychological Health", *Personality and Individual Differences*, 42/8 (2007), 1577.

⁵¹ Michael E. McCullough - C. Garth Bellah et al., "Vengefulness: Relationships with Forgiveness, Rumination, Well-Being, and The Big Five", *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/5 (2001), 605.

⁵² Satici, *Üniversite Öğrencilerinin Affetme*, 110.

⁵³ Bayın, *Ergenlerde Affetme ve Algılanan Sosyal Destek*, 41.

⁵⁴ Satici, *Üniversite Öğrencilerinin Affetme*, 141.

olarak algılayanların affetmeye daha meyilli olması beklenirdi fakat sonuçlar tam tersini göstermektedir.

SONUÇ

Üniversite öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın amacı, onların affetme eğilimlerini çeşitli değişkenler (cinsiyet, yaş, sosyo-ekonomik durum, öğrenim görülen fakülte, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı, dini inancının hayatına etkisi, beş vakit namaz kılma sıklığı, toplumun affedicilik algısı) bakımından incelemektir. Betimsel araştırma yönteminin benimsendiği bu çalışmadaki veriler, çeşitli yükseköğretim kurumlarında öğrenim gören 453 öğrenciden elde edilmiştir. Yapılan normallik testine göre araştırma verileri normal dağılmış ve buna bağlı olarak bağımsız örneklem t-testi ve ANOVA testi kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen sonuçlar şunlardır:

-Affedicilik puanlarında cinsiyet açısından anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre erkeklerin affetme eğilimleri, kadınlardan daha yüksektir.

-Affedicilik puanlarında yaş açısından anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre “24 yaş ve üzeri” grubunun en çok affedici ve “20 yaş” grubunun ise en az affedici olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca genel olarak, yaş arttıkça affetme eğiliminin arttığı ortaya çıkmıştır.

-Affedicilik puanlarında sosyo-ekonomik durum açısından anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre sosyo-ekonomik durumu ‘yüksek’ olan grup, diğer gruplardan daha affedicidir. Ayrıca sosyo-ekonomik düzey arttıkça affetme eğiliminin de arttığı ortaya çıkmıştır.

-Affedicilik puanlarında öğrenim görülen fakülte açısından anlamlı farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre diğer fakültelerin öğrencileri, ilahiyat fakültesi öğrencilerinden daha affedicidir.

-Affedicilik puanlarında öznel dindarlık algısı açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre kendini ‘orta’ düzeyde dindar olarak algılayan grubun affediciliği en yüksek iken kendini ‘düşük’ düzeyde algılayan grubun affediciliği ise en düşüktür.

-Affedicilik puanlarında aile dindarlık algısı açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre ailesini ‘orta’ düzeyde dindar olarak algılayan grubun affediciliği en yüksek iken ailesini ‘düşük’ düzeyde dindar algılayan grubun affediciliği ise en düşüktür.

-Affedicilik puanlarında dini inancının hayatına etkisi açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre dini inancının hayatına etkisinin ‘düşük’ olduğunu ifade edenler en az affedicidir. Ayrıca dini inancın hayatına etkisi arttıkça affetme eğiliminin de arttığına ya da azaldığına dair herhangi bir veri elde edilememiştir.

- Affedicilik puanlarında beş vakit namaz kılma sıklığı açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre beş vakit namazını ‘genellikle’ kılanlar; ‘hiçbir zaman’, ‘çok

nadiren' ve 'bazen' kılanlarınkinden daha affedicidir. Ayrıca 'genellikle' namazını kılanlar en çok affedici iken 'çok nadiren' kılanlar ise en az affedicidir.

- Affedicilik puanlarında toplumun affedicilik algısı açısından farklılıklara ulaşılmıştır. Buna göre toplumun 'düşük' düzeyde affedici olduğunu belirtenler en çok affedici iken 'yüksek' düzeyde affedici olduğunu belirtenler en az affedicidir. Ayrıca toplumun affedicilik algısı düzeyi arttıkça bireyin affediciliği azalmıştır.

KAYNAKÇA

- Alpay, Aslı. *Yakın İlişkilerde Bağışlama: Bağışlamanın; Bağlanma, Benlik Saygısı, Empati ve Kıskançlık Değişkenleri Yönünden İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Asıcı, Esra. *Öğretmen Adaylarının Affetme Özelliklerinin Öz-Duyarlık ve Benlik Saygısı Açısından İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Avery, Christi Marie. *The Relationship Between Self-Forgiveness and Health: Mediating Variables and Implications for Well-Being*. University of Hartford Graduate Institute of Professional Psychology, Doctoral Dissertation, 2008.
- Ayten, Ali. "Affedicilik ve Din: Affetme Eğilimi ve Dindarlıkla İlişkisi Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2009), 111-128.
- Ayten, Ali - Ferhan, Hamza. "Forgiveness, Religiousness, and Life Satisfaction: An Empirical Study on Turkish and Jordanian University Students". *Spiritual Psychology and Counseling* 1/1 (2016), 79-84.
- Ayten, Ali - Tura, Haitce. "Affetme ve Dindarlık, Hayat Memnuniyetini Nasıl Destekler?". *İslami İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 27-54.
- Batık, Meryem V. - Bingöl, Tuğba Y.- Kodaz, Aynur F.- Hoşoğlu, Rumeysa. "Forgiveness and Subjective Happiness of University Students". *International Journal of Higher Education* 6/6 (2017), 149-152.
- Bayın, Ümit. *Ergenlerde Affetme ve Algılanan Sosyal Destek*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bugay, Aslı - Demir, Ayhan. "A Turkish Version of Heartland Forgiveness Scale". *Procedia-Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1927-1931.
- Canatan, Ayşe - Sarıçam, Hakan- Biçer, Baykal. "Affediciliğin yaşamda anlam üzerindeki etkisi". *Felsefe, Eğitim ve Bilim Tarihi Sempozyumu* (12-14 Kasım 2015, Muğla).
- Çınar, Mehmet. "Maneviyat ile Saldırganlık Arasındaki İlişkide Merhamet ve Affediciliğin Aracı Rolü". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* /58 (2022), 105-115 .
- Dağcı, Abdullah. *Huzurevi Yaşlılarının Manevi Gereksinimlerinin Belirlenmesi ve Değer Odaklı Manevi Bakım Programının Umut, Psikolojik İyi Oluş ve Tanrı Algısı Düzeyleri Üzerindeki Etkililiğinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Davis, Don E.- Worthington, Everett L. et al. "Research on Religion/Spirituality and

- Forgiveness: A Meta-Analytic Review". *Psychology of Religion and Spirituality* 5/4 (2013), 233-241.
- Fox, Adam – Thomas, Trang. "Impact of Religious Affiliation and Religiosity on Forgiveness". *Australian Psychologist* 43/3 (2008), 175-185.
- Girard, Michèle– Mullet, Etienne. "Forgiveness in Adolescents, Young, Middle-Aged, and Older Adults". *Journal of Adult Development*, 4 (1997), 209-220.
- Gök, Hülya. *Düzenli Namaz Kılanlarla Kılmayanların Affetme, Alçak Gönüllülük, Ruh Sağlığı ve Tinsel Deneyim Düzeylerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Güloğlu, Berna – Kararımak, Özlem – Emiral, Ekin "Çocukluk Çağı Travmalarının Tinsellik ve Affetme Üzerindeki Rolü". *Anadolu Psikiyatri Dergisi* 17/4 (2016), 309-316.
- Holbrook, Mark I. – White, Melinda H. – Hutt, Michelle J. "The Vengeance Scale: Comparison of Groups and an Assessment Of External Validity". *Psychological Reports* 77/1, (1995), 224-226.
- İşcan, Hilal. *Psikolojik İyi Oluş Özelliklerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dini Başa Çıkma İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Kimter, Nurten. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 68 (2016), 299-332.
- Korkmaz, Sezai. "Ölçülülük ve Aşkınlık Erdemi: Affetme, Alçakgönüllülük ve Dindarlık İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 20/1 (2020), 240-252.
- Küçükler, Deniz. *Affetme, Affetmeme, Bilişsel Esneklik, Duygu Düzenleme ve Yaşam Doymu Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Lawler-Row, Kathleen A.– Piferi, Rachel L. "The Forgiving Personality: Describing A Life Well Lived?" *Personality and Individual Differences* 41/6 (2006), 1009-1020.
- Lawler-Row, Kathleen A. – Younger, Jarred W. – Piferi, Rachel L. et al.. "A Change of Heart: Cardiovascular Correlates of Forgiveness in Response to Interpersonal Conflict". *Journal of behavioral medicine* 26 (2003), 373-393.
- Maltby, John - Macaskill, Ann – Lize Day. "Failure to Forgive Self And Others: A Replication and Extension of The Relationship Between Forgiveness, Personality, Social Desirability and General Health". *Personality and Individual Differences*, 30/5 (2001), 881-885.
- McCullough, Michael E. – Bellah, C. Garth et al. "Vengefulness: Relationships With Forgiveness, Rumination, Well-Being, and The Big Five". *Personality and Social Psychology Bulletin* 27/5 (2001), 601-610.
- Oral, Tuncay. *Üniversite Öğrencilerinin Affetme Düzeylerinin Öz-Anlayış, Kişilerarası Hataya İlişkin Ruminasyon ve Kişilik Özellikleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Rijavec, Majda– Jurčec, Landa– Mijočević, Ivana. "Gender Differences in The Relationship Between Forgiveness and Depression/Happiness". *Psihologijske*

- Teme* 19/1 (2010), 189-202.
- Sarıçam, Hakan- Akın Ahmet. "Affedicilik Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması: Geçerlik ve Güvenilirlik Çalışması". *HAYEF Journal of Education* 10/1 (2013), 37-46.
- Satıcı, Seydi Ahmet. *Üniversite Öğrencilerinin Affetme, İntikam, Sosyal Bağlılık ve Öznel İyi Oluşları: Farklı Yapısal Modellerin Denenmesi Üzerine Bir Araştırma*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sayın, Mine. *Üniversite Öğrencilerinin Öz-Anlayış, Kendini Affetme ve Başa Çıkma Stratejileri Arasındaki İlişkiler Örüntüsü: Bir Yol Analizi Çalışması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sezgin, Esin - Yağcı, Filiz - Doğan, Duygu A. "Üniversite Öğrencilerinin Empati Becerileri, Affetme Eğilimleri ve Aile Bütünlük Duygusu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Toplum ve Sosyal Hizmet* 32/4 (2021), 1305-1324;
- Şahin, Meryem. *Affedicilik ile Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Şentepe, Ayşe. *Ruh Sağlığı Belirtilerinin Yordayıcısı Olarak Affetme ve Dindarlık İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Thompson, Laura Yamhure - Snyder, Charles R.- Hoffman, Lesa et al. "Dispositional Forgiveness of Self, Others, and Situations". *Journal of Personality* 73/2 (2005), 313-360.
- Toussaint, Loren L. et al. "Forgiveness and Health: Age Differences in a US Probability Sample". *Journal of Adult Development* 8 (2001), 249-257.
- Tura, Hatice. *Dindarlık Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Walker, Donald F.- Gorsuch, Richard L. "Forgiveness Within the Big Five Personality Model", *Personality and Individual Differences* 32/7 (2002), 1127-1137.
- Yıldırım, Asiye *Bağlanma Stilleri İle Bağışlama Arasındaki İlişkide Sorumluluk Yüklemelerinin Aracı Rolü*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Yıldız, Hatice V. *Genç Yetişkinlerde Kişilerarası İlişkiler ile Bilişsel Çarpıtmalar Arasında Affetmenin Aracı Rolü*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ysseldyk, Renate - Matheson, Kiberly - Anisman, Hymie. "Rumination: Bridging a Gap Between Forgiveness, Vengefulness, and Psychological Health". *Personality and Individual Differences*, 42/8 (2007), 1573-1584.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 551-568

KLASİK ŞİİRİN KAYNAĞI:
MİMESİS KARŞISINDA İLHAMIN İMKÂNI
Source of Classical Turkish Poetry:
The Possibility of Inspiration Against Mimesis

Nazım TAŞAN

Arş. Gör. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, anazimtasan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6079-2036.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	10.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	29.11.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	551-568

Atıf / Cite as: Taşan, Nazım. "Klasik Şiirin Kaynağı: Mimesis Karşısında İlhamın İmkânı"(Source of Classical Turkish Poetry: The Possibility of Inspiration Against Mimesis). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 551-568. Doi: 10.17859/pauifd.1372038.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 551-568

KLASİK ŞİİRİN KAYNAĞI: MİMESİS KARŞISINDA İLHAMIN İMKÂNI*

Nazım TAŞAN**

Öz

Klasik şiirin kaynakları dendiğinde akla evvela yazılı ve sözlü kaynaklar gelmektedir. Bunlar arasında, tasavvufi, felsefi ve dini kaynaklar; tarih ve menkıbeler; kültürel ve sosyal hayata dair hadiseler, âdetler, âlet ve edevat gibi bir çok konu ve nesne sayılabilir. Öte yandan sanat felsefesi bağlamında Platon'la başlayan mimesis teorisi, şiirin kaynağına dair daha genel bir yaklaşımda bulunur. Buna göre şiir, taklide dayalı bir sanat olmak bakımından görünür dünyadan beslenir. Bilindiği gibi Platon, aslolanın görünenin ötesindeki idealar dünyası olduğunu düşünür. O, şiirle ilgili olarak, gerçeğin değil yalnız bir kopyanın taklidi olması nedeniyle onun hakikati yansıtamayacağını dile getirir. Klasik şiirde ise şairler, sözlerinin hakikate müteallık olduğunu salık verirler ve şiirin manasının, tanrısal bir kaynaktan geldiğini vurgularlar. Makale, şuaranın ilham iddiasının düşünsel bir zemini olup olmadığını konu edinmektedir. Bu bakımdan şiirin membaı olarak görünür dünyayı işaret eden Grek düşünürlerin mimesis anlayışı ve gayb âleminde mana devşirdiğini ima eden şairlerin ilham düşüncesi makalede ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Klasik Türk Şiiri, Divan Şiiri, Poetika, Mimesis, İlham*

Source of Classical Turkish Poetry: The Possibility of Inspiration Against Mimesis

Abstract

When we think of the sources of classical Turkish poetry, written and oral sources come to mind first and foremost. These include mystical, philosophical and religious sources; history and myths; events in cultural and social life; customs, traditions, tools and implements; and many other subjects and objects. On the other hand, the theory of mimesis, which began with Plato in the context of the philosophy of art, takes a more general approach to the source of poetry. Accordingly, poetry, as an art based on imitation, feeds on the visible world. As is known, Plato thinks that what is real is the world of ideas beyond the visible. Regarding poetry, he states that it cannot reflect the truth because it is only an imitation of a copy, not the truth. In classical Turkish poetry, on the other hand, the poets insist that their words are truthful and emphasize that the meaning of poetry comes from a divine source. The article focuses on whether the poets' claim of inspiration has an intellectual basis.

Keywords: *Classical Turkish Poetry, Philosophy of Art, Poetika, Mimesis, Inspiration*

Structured Abstract

The article seeks to answer the question of the source of poetry through the concepts of mimesis and inspiration. In the first section, the theory of mimesis, which centers on the visible world, is examined. Plato, Aristotle and Plotinus' approaches to mimesis were influenced by the fact that their conceptions of existence differed despite the fact

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
** Arş. Gör., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, anazimtasan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6079-2036.

that they basically adopted the same idea. As a result, all three thinkers agreed that art is based on imitation and considered the work of art as a copy or reinterpretation of the sensible world. The second part deals with the assertion of inspiration against mimesis. In classical Turkish poetry, poets point beyond the visible world as another source of poetry. In order to allow for this, the second section discusses the Sufi understanding of existence. According to Ibn al-'Arabī, there is only one being whose existence does not depend on anything else. All existents emanate from this Necessary Being (Zorunlu Varlık). The subsequent (Contingent Being / Mümkün Varlık) emerged in its form because it derived its characteristics from the Necessary Being. For this reason, Ibn al-'Arabī states that the visible world can lead one to true knowledge. This is because existence reflects the Necessary Being by being manifested. By discovering his own truth or the truth of another being, man gains knowledge about the Necessary Being. This idea shows that human beings have the ability to be aware of what is beyond the visible. In fact, in the Sufi understanding of existence, God created existence in order to be known, and has entrusted the task of knowing to man. In the third chapter, the poets' conception of existence and their approach to inspiration are explained with examples. According to the Divan poet, man is born with a divine essence. The soul is a part of God's gift to man. The soul is eternal because it emanates from the eternal. It does not die with the body, but continues to live. When God created the world, He gave an essence of Himself to all beings, just as He blessed human beings. His creation is not limited to the world seen with the eye of the head, but also includes the realm of the unseen, which only some can observe with the eye of the heart. Fuzulî is of the opinion that there is a truth beyond the visible, or in other words, that the truth is not limited to the visible. When the absolute being created the universe, he created the forms of the realm of property and the meanings of the realm of angelic existence together. Those who observe with the eye of awe observe the art of the Creator in the world of images. And those to whom the inspiration reaches them have the privilege of observing the meaning, which not everyone is privileged to see. According to this approach, it is understood that the only source of classical poetry is not imitation but inspiration. Inspiration can be interpreted in two ways: (I) The belief that poets are inspired or receive knowledge from an unseen realm has been around since ancient times. In ancient Greece, poets were thought to be inspired by the Mousas. In ancient Arabic poetry, poets were believed to sing poetry under the guidance of jinn. In Sufi thought, Poets interpreted the human being's ability to communicate with the angelic realm, which he acquired through the soul, in this light. However, it should be noted that the fact that the source of inspiration in ancient Greece and Arabia was unreliable (malevolent) and that they had polytheistic beliefs shows that these two cultures and Sufi thought fundamentally diverged. Here, a comparison is made only in terms of the poet's ability to foretell the beyond. (II) The poets' attribution of a kind of divinity to the meaning bestowed upon them, i.e., their claim that poetry was given to them, makes sense in the context of the idea of *wahdativujüt*. This is because the realm of the unseen and the world of the *shahada* (visible) consists of manifestation. In essence, since there is no being other than Allah, it is not absurd to say that everything comes from Him.

GİRİŞ

Poetika kavramı, Aristoteles'in kitabı ile düşünce dünyasına girmiş ve onun ele aldığı biçimiyle şiirle özdeşleşmiştir. Yapmak, imal etmek anlamlarındaki Yunanca *poiein* kökünden gelen bu kavram, şiir sanatı üstüne düşünmeyi ifade eder. Şiirin ne olduğu, şekil özellikleri, gereklilikleri gibi çok geniş bir kapsamda şiir hakkında ve

şiiirle üretilen düşünceyi *poetik* addetmek mümkündür.¹ Konu, divan edebiyatı olduğunda kimi araştırmacılar bu kavramı kullanmaktan imtina etmişlerdir. M. Fatih Köksal, temelde üç yaklaşımdan söz eder. Bir grupta divan şiiirinin kendine mahsus kurallarının bütünüyle poetika sayılabileceğini savunanların yer aldığını dile getirir. Ona göre her şiiirin uyması gereken kurallar bulunmakla beraber, şiiirinin üslup sahibi olmasının önünde engel yoktur. Bütün divan şiiirlerinin, tek bir poetika etrafında toplandığını düşünmek mümkün değildir. Diğer bir grupta yer alanlar ise şiiirlerin, şiiir hakkında dile getirdiği her sözü poetika olarak değerlendirenlerdir. Köksal, bu yaklaşımı da doğru bulmaz. Kendi sesini yakalayamamış kişilerin şiiir hakkında, gelenekte yer edinmiş düşünceleri tekrar etmeleri, onların bir poetika sahibi olduğunu göstermez. Ona göre şiiir düşüncesini, ancak üslup edinebilmiş şiiirler ortaya koyabilirler. Son olarak divan şiiirinin bir poetikası olmadığını ileri sürenlerden bahseden yazar, bu düşünceye de katılmaz. Çünkü şiiirin kendi tarzını ortaya koyması, bir anlamda bu görevi ifa eder. Köksal makalesinde, üstat saydığı kimi şiiirlerden aldığı beyitlerle poetik muhtevaya örnekler verir. O, şiiir üstüne serdedilmiş fikirlerin bu kapsamda değerlendirilebilmesi için öncelikle usta bir şiiir tarafından söylenmiş olmasını şart koşar ve bu türden muhtevanın sistemli ve özgün olmasını bekler.² Onun poetika kavramıyla ilgili endişeleri bulunduğu ve divan şiiiri bağlamında kullanılmasına mesafeli yaklaştığı anlaşılmaktadır. Mücahit Kaçar, M. Fatih Köksal'dan farklı olarak her şiiirin ister geleneği eleştirsün ister geleneğe uygun olsun, şiiir hakkındaki düşüncelerinin, poetika kabul edilebileceğini dile getirir.³ Kavram tartışmasının ötesinde, şiiirinin bu türden fikirleri bulunduğu; dibace ve sebeb-i teliflerinde şiiir üstüne görüşlerini paylaştıkları bir vakıadır. Aristoteles'in kitabı dikkate alındığında, poetika kavramının, oldukça geniş bir alanla ilgili olarak kullanıldığı dikkat çeker. Öyle ki şiiir sanatı hakkındaki her görüş bu minvalde değerlendirilir.⁴ Üstelik poetik görüş bildiren kişinin şiiir olması da gerekmez. Nitekim Aristoteles'in kendisi de şiiir değildir. Klasik şiiir hakkında çalışma yapanlar, poetika kavramının yanı sıra estetik terimini de kullanmışlardır. Estetik, güzelliği ve güzelliğin insan üzerindeki etkilerini konu edinen felsefi disipline denir. Sanatın bütün dallarını kapsar. Poetika da benzer bir anlamı barındırsa da Aristoteles'in eserinden sonra daha ziyade şiiirle ilgili kullanılmıştır. Araştırmacılar, yakın manaya

¹ “Şiiir sanatının kendisinden ve değişik türlerinden, tek tek bu türlerin olanaklarından, sonra da güzel bir yapıtı gerçekleştirilebilmek için öykülerin nasıl biçimlendirilmesi gerektiğinden söz edeceğimize, sonra da bu sanatı oluşturan parçaların sayı ve özellikleriyle bu incelemeyle ilişkili başka bütün konular üstünde duracağımıza göre, doğal düzeni izleyelim biz de ve işe başta gelenlerden başlayalım.” Aristoteles, *Poetika Şiiir Sanatı Üstüne*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 19.

² M. Fatih Köksal, “Divan Şiiiri ve Poetika'ya Dair Bazı Düşünceler”, *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2017), 477-486.

³ Mücahit Kaçar, *Şiiirlerin Işıltısı: Ali Revnakî'nin Revnaku'ş-Şiiirârâ'sı - Molla Câmî'nin Poetikası*- (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), 29.

⁴ Örneğin, belagat kitapları yahut aruz öğretimine yönelik yazılmış risale ve kitaplar, şiiirin şekil özelliklerini belirleyen eserler olması hasebiyle poetika ile alakalıdır.

gelecek şekilde her iki kavrama da eserlerinde yer verirler.⁵ Bu makale, poetik düşünce içinde nispeten daha kısıtlı bir alana; şiirin kaynağı mevzusuna yoğunlaşacaktır. Makalede, şairin şiirini oluştururken ve onu kurgularken yaptığı eylemde hangi membadan beslendiği sorusuna cevap aranacaktır. Bu bakımdan, felsefi literatür içinde öne çıkan mimesis kavramı üzerinde durulmuş ve klasik şiirde, şairlerin sıklıkla atıfta bulunduğu ilhamın, mimesis karşısında bir kaynak olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılmıştır. Mimesis hakkındaki ilk bölüm, Grek düşünürlerinin bu kavramla ilgili görüşlerini konu edinir. Varlık anlayışının doğrudan belirleyici olması sebebiyle ikinci bölümde klasik şiirin varlık ve insan tasavvuru üzerinde durulmuştur. Genel kabul gördüğü şekliyle, divan şairinin varlık düşüncesi, tasavvufi bir veçheden ele alınmıştır. Üçüncü bölümde, klasik şiirde ilhamın yeri anlaşılmaya çalışılmış ve kimi şairlerden alınan örneklerle konu açıklanmıştır. Belirtmek gerekir ki söz konusu örnekler arasında, poetik görüşleri hakkında fazlaca malzeme bulunan ve hususen felsefi, kelami ve tasavvufi meseleleri ele aldığı bir eseri günümüze ulaşan Fuzulî'nin metinlerine ağırlık verilmiştir. Makalenin amacı, herkesçe malum olan bir mevzunun ilamından öte, ilham düşüncesinin gerisinde yatan düşünsel temele dikkat çekmektir. Klasik şiir hakkında estetik ve poetika merkezli çalışmalar yapılmışsa da kaynak bağlamında ilhamın ele alındığı çalışma yoktur. Yavuz Bayram, bir makalesinde, yaratılış (tab' /fitrat) bakımından şairin diğer insanlardan ayrılmasına dikkat çeker ve on altıncı yüzyıl divanlarından aldığı örneklerle şaire ilham olan unsurları sıralar. Onun bu kavramı daha ziyade *esin* anlamında kullandığı söylenebilir. Zira o, şairin ilham kaynağı olarak sevgilinin güzellik unsurlarını gösterir.⁶ Bu haliyle ilham, mimesisin kapsamı içine girer. Felsefi literatür içinde yapılan kimi çalışmalarda konu ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Nursema Kocakaplan, makalesinde şairin görünenin ötesinden haberdar olabilme yetisini kâhin ve peygamberle kıyaslayarak ele alır.⁷ Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde* başlıklı kitabında İslam filozoflarının estetik görüşlerini inceler. Mimesisin, felsefi literatürde *muhakat* kavramı ile karşılık bulduğunu dile getirir. Müslüman

⁵ Örneğin Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir* üst başlığını taşıyan eserinde poetika kavramını tercih ederken Cihan Okuyucu, kitabına *Divan Edebiyatı Estetiği* adını koymuştur. Berat Açıl, konu ile ilgili metnine *Osmanlı'da Estetik ve Poetika* üst başlığını seçer. Genel olarak klasik şiirin tamamını yahut bir yüzyılını veya sebkihindi gibi bazı müstakil akımları inceleyen irili ufaklı birçok çalışmadan söz edilebilir. Şairlerin ayrı ayrı incelendiği makaleler de mevcuttur. Burada birkaç örnek zikretmek gerekirse Menderes Coşkun'un *Klasik Türk Şairinin Poetikası Üzerine* makalesi, Osman Horata'nın *Has Bahçede Hazan Vakti* kitabının ilgili bölümleri, Mahmut Kaplan'ın *Şeyh Galib'in Şiir Anlayışı* makalesi ve Muhammed Nur Doğan'ın *Fuzulî'nin Poetikası* başlıklı çalışması anılabilir. Ahmet Atilla Şentürk'ün kaleme aldığı *Klasik Türk Şiiri Estetiği (Oluşumu, sınırları, fikrî-felsefî temelleri)* yazısı, yine önemine binaen burada zikredilebilir. Kimi şiir biçimleri hakkında da poetik inceleme alanına girebilecek özel çalışmalar yapılmıştır. Walter G. Andrews'un *Şiirin Sesi Toplumun Şarkısı* isimli eseri bu bağlamda hatırlanabilir.

⁶ Yavuz Bayram, "16. Yüzyıldaki bazı Divan şairlerinin Şair'e ve İlham'a Dair Görüşleri", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 18 (2005), 31-68.

⁷ Nursema Kocakaplan, "Haberci Olarak Şâir, Kâhin ve Nebî: Fârâbî ve İbn Sînâ Bağlamında Bir Değerlendirme" 9/1 (Nisan 2023), 31-54.

filozoflar, şiirin yazım aşamasında, sanat eserinin üretiminde taklit ve tahyîle dayandığını söylemiş ve ilhamı tahyîl altında konumlandırmışlardır. Eserde mütehayyile yetisi kapsamında düşünülen ilham, bu yönüyle muhakata yani mimesise dâhil edilir. Şairin edinebildiği bilgileri dile dökmesi, onları sembol ve remizlerle ifade etmesi taklit olarak değerlendirilmiştir.⁸ Biz, bu makalede mimesis ve ilhamı, şiirin dilsel formuyla ilgili değil kaynağı bağlamında ele almaktayız. Mimesis, şiirin membaı olarak dünyanın konumlandırıldığını, ilham ise şairin görünenin ötesinden beslendiğini ifade eder.

1. Grek Düşünürlerinde Mimesis Kavramı

Genellikle taklit (imitation) ve temsil etme (representation) şeklinde anlaşılan *mimesis* kavramı, Platon'un metinleri ile, sanat felsefesinin temel konuları arasına girmiştir. Barış Mutlu, mimesisin Platon öncesi kullanımlarında kopya etme, rol yapma, kişiselleştirme, ses taklidi gibi anlamlar taşıdığını dile getirir.⁹ Resim, müzik, heykel, sahne ve yazın sanatları hakkında ortak kullanılan kavram, temelde sanatçının doğayı ve diğer insanları taklit ederek eser vermesini ifade eder. Mimesis, Platon'un birçok eserinde çeşitli bağlamlarda ve farklı anlamlara yönelik olarak kullanılmıştır. Bunlardan Politeia (Devlet) diyalogunun onuncu kitabında geçen şekliyle mimesis kavramı, daha kapsamlı bir anlama kavuşmuş ve sanatın, bilgi kaynağı olmak bakımından konumunu belirlemiştir. Platon, sanatın taklide dayalı olması ile onun kaynağının hakikat olamayacağı fikrini birleştirir. Şiirdeki benzetmeler (mimesis) ancak görünüşleri yansıtabilir. İdea kuramını, marangoz ve onun yaptığı sedir üzerinden açıklayan Platon, şairin söylediği sözleri bu sedirle kıyaslar. Nasıl ki marangoz aslolan sedir ideasının bir gölgesini yapmışsa şairin görünüşleri taklit ederek yazdığı şiir de ancak idealar âleminin eksik bir kopyasını tasvir edebilir. Platon'a göre görünen dünya, gerçek olmadığı için ona dair yahut ondan beslenerek yazılanlar da gerçek değildir. Bir ağacın resmini yapan ressamın tablosuna baktığımızda onun gerçek bir ağaç olmadığını biliriz fakat bu düşünceye göre, ressamın tuvaline aktardığı ağacın kendisi de bir yansımadan ibarettir. Sanatçı, görünüşler dünyasını/duyulur dünyayı taklit ederek eserini üretir, oysa gerçek varlık, idealar dünyasıdır. Onun eserini dayandırdığı objenin bir kopyadan ibaret olması, ortaya çıkan ürünü ancak ikinci derecede bir kopya mesabesine indirir. Neticede Platon'a göre mimetik objenin hakikatten uzak olması, sanat eserinin gerçekle bağının olmadığını kanıtlar ve şiir, bu bakımdan gölgenin gölgesi olmaktan öteye geçemez.¹⁰ Burada, esasında sanat eserinde görülen yahut işitilenlerin bilgi olarak değeri tartışılır. İsmail Tunalı, bu yaklaşımın kendi içinde tutarlı olmasına rağmen Platon'un sanata bir bilgi türü olarak yaklaşmasının tartışılabilirliğini dile getirir. Sanatı, yalnızca bilme eylemi olarak değerlendirmenin, onu ait olduğu anlamın dışına

⁸ Ayşe Taşkent, *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 169-176.

⁹ Barış Mutlu, "Platon'da ve Platon Öncesi Metinlerde Mimesis", *Art-Sanat* 8 (2017), 18.

¹⁰ *Platon: Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013), 336-339.

çıkarmak olabileceğine işaret eder.¹¹ Platon, sanatçının kendi başından geçenleri kendi diliyle anlattığı zaman mimesise başvurmuş olmayacağını, onun dışındaki anlatılarında ise taklit yapmış olacağını söyler. Bu ayrımında yalnızca kurgusal metinlerin mimetik faaliyet kapsamında değerlendirildiği düşünülebilir ancak sanatçı, duyulur dünyadan beslenerek eser verdiği için söyledikleri yine mimesise dayanır. Öyle görülüyor ki Platon düşüncesinde şairin başka bir seçeneği yoktur. Onun kendi sahip olduğu bilgi, hakikate müteallik olmadığı için söyledikleri de aynı derecede gerçeğin dışındadır. Bu sebeple sanatçı, akla hitap edemez. O ancak duygu ve heyecan üzerinden eserini kurar ve dinleyicinin taşkın yanlarına hitap eder.¹² Bir manada onu, akli olandan uzaklaştırır. Platon'un ideal şehrinde şaire yer vermemesinin nedeni budur. Sanatın özünde taklit olduğu düşüncesi, basit bir kopya faaliyetinin ötesine geçmiş, yani heykeltraşın kendine yahut başkasına benzeterek heykel yapması veya ressamın etrafındaki objeleri resmetmesi ile sınırlı kalmamış, sanatkârın evreni algılama biçimini bütünüyle içine alan bir kapsama kavuşmuştur.

Aristoteles, Platon'a mutabık olarak sanatın taklide dayalı olduğunu ileri sürer.¹³ Öte yandan dualist varlık anlayışına karşı çıkması ve madde-form birlikteliğini savunması; onun, taklit edilen objenin gerçekliği konusunda hocası Platon'dan farklı düşünmesine neden olmuştur. Aristoteles'e göre, görünenin dışında bir varlık yoktur. Sanat eseri, gölgenin kopyası değildir. O, *Poetika*'sında mimesis hakkındaki düşüncelerini tafsilatlı olarak kaleme alır. Ona göre sanatlar, taklit ettikleri nesnelere, taklit ederken kullandıkları araçlar ve taklit biçimleri yönünden birbirinden ayrılırlar. Aristoteles, şiire konu olan kişilerin iyi ya da kötü olması örneğini verir. Komedyaya ve tragedya arasındaki farkı, ilkinin bayağı insanları taklit etmesi ve ikincisinin erdemli kişileri konu edinmesi olarak açıklar. Taklitte kullanılan araçları ritim, söz (vezinli, ölçülü söz) ve melodi (ezgi) olarak üç grupta toplar. Sanatlar, bunlardan yalnızca birini yahut birkaçını içerebilir. Kaval çalan kimse, ritim ve ezgiyi taklit ederken, dansçı yalnızca ritmi taklit eder. Tragedya ve komedyaya ise bütün bu araçların hepsini kullanır. Son olarak taklit biçimi üzerinden bir ayrıma giden Aristoteles, aynı nesnenin aynı araçla farklı şekillerde taklit edilebileceğini ifade eder. Şair, eserine aldığı kişileri, bir anlatıcı olarak hikâyeye etmeyi tercih edebilir ya da söz konusu kişileri bir karaktere dönüştürüp eserinde onları konuşturmayı seçebilir. Aristoteles, taklit konusunda sanatçının özgür olduğunu dile getirir. Şair, gerçekte yaşanmış şeyleri anlatabileceği gibi olağanüstü hadiseleri yahut muhal olayları da anlatabilir. Muharrem Hafız, bu görüşü nedeniyle Aristoteles'in mimesis anlayışının,

¹¹ "Bir mimetik etkinlik olarak kavranan sanat, tümüyle bir bilme etkinliği olarak düşünülüyor. Sanat bir bilme midir? Sanatı bir bilme olarak anlamak bir metabasis'e götürmez mi?" İsmail Tunalı, *Grek Estetik'i* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008), 86.

¹² *Platon: Devlet*, 348-349.

¹³ "Epopoia, tragedya şiiri, komedyaya, *dithyrambos* şiiri ve büyük bölümüyle *aulos* ve *kitharis* sanatı: Bütün bunların ortak özelliği, genel olarak taklit (*mimesis*) olmalarıdır." Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üstüne*, 19.

gerçeğin olduğu gibi yansıtılmasından öte bir anlam taşıdığı saptamasını yapar.¹⁴ Öyle anlaşılıyor ki Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de mimesis basit bir kopya eyleminden ibaret değildir. Yine de iki düşünür arasında önemli sayılabilecek bir farktan söz edilebilir. Yukarıda değinildiği gibi Platon'un sanata bir bilgi türü olarak yaklaşması, onun şairleri, insanları yanıltan ve hakikatten uzaklaştıran kimseler olarak görmesine sebep olmuştur. Aristoteles ise *Poetika*'sında, *katharsis* kavramı etrafında sanatın muhatabında bırakacağı olumlu etki üzerinde durur.¹⁵ Sanat eseri, uyandırdığı acı ve korku duyguları sayesinde ruhun arınmasını sağlar. Onun yaklaşımı, esasında şaşırtıcı değildir. Çünkü Aristoteles, insanın doğası gereği sanata meylettiğini düşünür. Şiir sanatının iki temel nedeni olarak; insanın, doğuştan mimesise yatkın olmasını ve taklitten hoşlanmasını ileri sürer. İnsan ilk bilgilerini etrafındakileri taklit ederek kazanır.¹⁶ Ona göre sanatçının eserini üretirken gerçeği taklit etme zorunluluğu yoktur. Şair, gördüğü şeyleri olduğu gibi yahut kendi istediği gibi yansıttığı için suçlanamaz. Sonuç olarak Aristoteles'te, sanatın mimesise dayanması onu eksilten bir husus değildir.

Platon'un mimesis yaklaşımını benimsediği halde Plotinos, sanatı olumsuzlamaz. O, görünür dünyadaki objelerin taklit edilerek sanat sayesinde yüceltiildiğini savunur. Ona göre sanatçı, mimetik objeyi yalnızca taklit etmekle kalmaz onu dönüştürür. Artık sanat eserinin bir parçası haline gelen obje, estetik değer kazanır. "Çünkü, bir tabii şey sanatın konusu içine girip güzelleşince, onu güzelleştiren ilke, o şeyin kendisinde değil, tersine, ona form veren prensipte aranmalıdır; bu prensip de idea'dır."¹⁷ Plotinos'a göre varlık, Mutlak İyi ve Güzel olan Bir'den sudur eder. İlk *nous* (kavranılır âlem) neşet eder, onu takiben evren ruhu ve tekil ruhlar ortaya çıkar, son olarak ise madde (duyulur âlem) meydana gelir. Onun madde ve form birlikteliği anlayışı, Aristo'dan farklıdır. Plotinos'a göre form (ruh, cevher) maddi olana içkindir. Duyulur âlem, bir üst tabaka ile geçişken olmadığı halde ona içkin olan ruh bu imtiyaza sahiptir. Onun mimesis anlayışında bu yaklaşımın etkisi olmalıdır. Nesnelere gerçekliğini ve güzelliğini Mutlak Güzel'den aldıkları için duyulur âlemi taklit eden sanatçı, ona içkin olan form aracılığıyla kavranabilir âleme dönebilir.¹⁸ "Plotinos'un felsefi mimarisinde Bir'den sùdur edenler yine ona dönmek ve kavuşmak için karşı konulmaz bir özlem içerisindedir. Çünkü her ne olursa olsun asli kökeni Bir'den ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşınsın ondan tamamen kopmuş olmaları düşünülemez."¹⁹ Onun felsefesinde önemli yer tutan varlığın tekrar Bir'e dönmesi,

¹⁴ Muharrem Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi", *Journal of Islamic Research* 26/1 (2015), 49.

¹⁵ Bkz. Hülya Can, "Aristoteles'te Katharsis kavramı", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2006), 63-70.

¹⁶ Aristoteles, *Poetika Şiir Sanatı Üstüne*, 26.

¹⁷ Tunalı, *Grekt Estetik'i*, 127.

¹⁸ Hafız, "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi", 50.

¹⁹ Varlığın Bir olana geri dönüşünü ifade eden *epistrophe* kavramına Hüseyin Aydoğan, *rücu* karşılığını verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Aydoğan, *Plotinos Felsefesine Giriş* (Sakarya: Değişim Yayınları, 2021), 31.

ruhun nousa (kavranır âleme) yükselmesiyle mümkün olur. Duyulur âlemde, madde ve formun birlikteliği bu bakımdan gereklidir. Her üç filozofta da sanatçı, görünür dünyayı taklit eder fakat onların varlık anlayışı mimesis yaklaşımlarını etkilemiştir. Platon'da nesnelere, birer yansımadan ibaret olduğu için mimesis, hakikate götürmez. Aristoteles, görünür olanın dışında bir gerçeklik olmadığını savunur ve dualist anlayışa karşı çıkar. Ona göre taklit edilen nesne dışında bir gerçeklik yoktur. Plotinos ise âdeta bir ara formül bularak duyulur âlemin, ne Platon'daki gibi gerçek dışı ne de Aristoteles'teki gibi gerçeğin bizzat kendisi olduğunu söyler. Madde, Mutlak Bir'den ayrı olmakla birlikte onun bir parçasıdır. Görünürü taklit eden sanatçı, nesneye sirayet eden formu da eylemine dâhil eder.

2. Klasik Şiirde Varlık Düşüncesi

Yukarıda Grek düşünürlerin mimesis hakkındaki görüşleri özetlenmeye çalışılmıştır. Orada görüleceği üzere filozofların varlık anlayışı, mimesise ve dolayısıyla sanata yaklaşımlarını ekiler. Bu bakımdan klasik şiirin varlık düşüncesini anlamak, şuaranın sanat anlayışı hakkında fikir verecektir. Cihan Okuyucu, divan şairlerinin, mutasavvıf olsun veya olmasın kainatı daima bir sufi gibi gördüğünü söyler.²⁰ Klasik şiirin, varlık anlayışının genel itibarla tasavvufi menşeli olduğu kabul edilir. Şiir şerhlerinde bu durum her zaman göz önünde bulundurulur ve şairler de şiirlerinin ilk anlamından başka olarak tasavvufi bir mana ihtiva ettiğini inkâr etmezler. Haddizatında klasik şiirin barındırdığı *çokanlamlılık* bu yapıyı destekler, bir yönüyle koşul addeder. Şuaranın, her şeyden evvel müslüman olduğu ve İslam akidesini benimsediği belirtilmelidir. Buna göre bir yaratıcının varlığı, ona itaat etmenin zorunluluğu, dünya hayatının geçici olduğu ve burada yapılanların ölümden sonra bir karşılığı olacağı inancı, bütün şairler için söz konusudur. Öte yandan klasik şiirin mecaz ağırlıklı bir söylem tercih etmesi ve kendi kurduğu evrene ait çerçeve dâhilinde konuşması, şiirdeki karakterlerin şeriata mugayir fiil ve düşünceler içinde görünmesine neden olur. Bu bakımdan şairin, varlık ve insan anlayışının gerçekte ne olduğu, onun sanatını doğrudan etkilemez.²¹ Divan şairi, geleneği kendine öncelemek durumunda olduğu için şahsi fikriyatını eserine doğrudan aksettiremeyebilir. Klasik şiirin nazım şekilleri ve mazmunları, zaman içinde muayyen kalıplar etrafında kümelenmiştir. Şuara, hangi biçimde yahut hangi türde eser verecekse kendi zamanına değin gelen usulü benimseme eğiliminde olmuştur. Fuzulî, *Farsça Divanı'nın* dibacesinde, geleneğe uyma zorunluluğu nedeniyle sitemde bulunur: "Ne acâyiptir ki; söylenmiş bir söz, evvelce söylenmiştir diye; söylenmemiş bir söz de evvelce söylenmemiş olması sebebiyle şiirde yer almıyor."²² Gelenek, şairden özgün olmasını ancak bu özgünlüğünü belirli sınırlara riayet ederek başarmasını bekler. O

²⁰ Cihan Okuyucu, *Divan Edebiyatı Estetiği* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2015), 47.

²¹ Esasında, elbette etkiler ancak burada bütünüyle uyumlu olmayabileceğine vurgu yapılmıştır.

²² Muhammet Nur Doğan, *Fuzulî'nin Poetikası* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002), 95.

halde şairin, bütünüyle özgür olmadığını, divan şiiri diye ifade edilen mefhumun kendine mahsus kimi sınır taşlarına sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Genel kabul gördüğü şekliyle İbnü'l-Arabî düşüncesinin, sufi şairler arasında ve tasavvufi imgeleri kullanması bakımından divan şairleri arasında etkili olduğu dile getirilir.²³ İbnü'l-Arabî'ye göre tek bir varlık vardır. Bir şeyin var olabilmesi için varlığının başka herhangi bir şeye bağımlı olmaması gerekir. Söz gelimi kısıtlı bir süre ile var olan şeyler, özünde bir varlık taşımazlar. Bu bakımdan görünen âlem, Tanrı'dan başka bir hakikati barındırmaz. O, ancak bir olan varlığın tecellisinden ibarettir. Zira, onun varlığı, asıl varlığın var olmasına bağlıdır. "Zorunlu Varlık sonradan var olanı özü gereği gerektirmiştir... Sonradan var olan, kendisinden ortaya çıktığı varlığa dayandığına göre, zatından kaynaklanan zorunluluğun dışında isim ve nitelik gibi kendisine ait her şeyde O'nun suretine göre olmalıdır."²⁴ Öncelikle, varlığın bir zuhur/sudur olduğu anlaşılmaktadır. Bir olandan yine bir olan sudur etmiş (ortaya çıkmış); kendi varlığı Zorunlu Varlık'a dayandığı için yani bağımlı olması nedeniyle zorunluluk hususiyeti dışında ona benzemiştir. "Sonra bilmelisin ki, burada ifade ettiğimiz gibi sonradan olan, Zorunlu Varlık'ın suretine göre ortaya çıktığına göre, Allah Teâlâ kendisini bilmede bizi sonradan olana yönlendirmiş, ayetlerini bize onda gösterdiğini belirtmiştir."²⁵ Varlık, bütünüyle Allah'ın tecellisi olduğu için aynı zamanda onun göstereni olmak özelliğini taşır. İnsan, görünen âlemi ve -kendisi de bu varlığın bir parçası olması hasebiyle- kendini müşahede ederek, Zorunlu Varlık hakkında bilgi edinebilir. Varlığın esasında tek olması, insanı ve doğayı yani bütünüyle kainatı Allah'ın dışında bir varlık olarak görmeyi engeller. Bununla beraber dünya söz konusu olduğunda bir çokluk/kesret hali ile karşı karşıya kalınması, varlığın birden fazla olduğu zannını uyandırır. İbnü'l-Arabî'ye göre dünya ve dünyada bulunan varlıklar, Allah'ın isimlerinin birer tecellisi oldukları için her biri kendi hakikatine sahiptir. Sonsuz sayıdaki isim, sonsuz varlıkta zuhur eder. "Her isim sahip olduğu bu hakikat vasıtasıyla başka bir isimden farklılaşır. Bir ismin diğerinden farklılaşmasını sağlayan hakikat, kendisinde ortaklığın gerçekleştiği anlam değil, ismin bizzat kendisidir."²⁶ Yani müellif, varlık olmak bakımından çokluktan bahsedilemese de her varlığın (mevcudun) farklı bir hakikati olduğunu dile getirir. Bu düşünceye göre görünen âlemin, var olmak bakımından Allah'tan ayrı bir varlık olmadığı ama onun isimlerinin hakikatini barındırdığı anlaşılmaktadır. Kendi hakikatini veya başka bir mevcudun hakikatini keşfeden insan, bir yönüyle Zorunlu

²³ Mahmut Erol Kılıç, Osmanlı şiirinde tasavvufi dünya görüşünün ne denli etkili olduğunu örneklerle açıklar. Kitabında, E. J. Wilkinson Gibb, Ömer Ferid Kam, Rıza Tevfik, Hasan Âli Yücel, Agah Sırrı Levend, Ali Nihat Tarlan gibi isimlerin bu fikri destekleyen ifadelerine yer verir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 35-45.

²⁴ *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 29.

²⁵ Burada *Hakikat-i Muhammedî* ile ilgili yorumlara, makalenin sınırlarını aşacağı için değinilmemiştir. Varlık, insanı da içine alan görünen âlem olarak yorumlanmıştır. Varlık mertebeleri de aynı sebeple metne dâhil edilmemiştir. *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, 29.

²⁶ *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, 51.

Varlık hakkında da bilgi edinmiş olur.²⁷ Klasik şiirde, görünen âlemin, hem suret bakımından bir gerçekliğinin bulunması hem de tanrısal bir hakikati mündemice olması, mezkur varlık anlayışıyla yakından ilgilidir. Şuaranın, söylediklerinin ardında, gizil bir mana kastettiklerini dile getirmeleri de bu anlayışın bir sonucu olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde insana dair, bu bağlamda insan-ı kâmil yaklaşımı önem arz eder. Varlık sahasına gelmekle (nüzul) asıl varlıktan uzaklaşan insan, nefis tezkiyesi veya bir diğer ifade ile taħalluħ (ahlaklanma) sayesinde tekrar ona yaklaşabilme kabiliyetine sahiptir. Mutasavvıfların sıklıkla atıfta bulunduğu *kenz-i mahfi* rivayetine göre, Allah, kâinatı bilinmek için yaratmıştır.²⁸ İbnü'l-Arabî, Allah'ın, tecelli eden isimlerini tek tek görmek istediğini ve o isimler vasıtasıyla kendi sırrını müşahede etmek istediğini ifade eder. "Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren 'kuşatıcı bir varlıkta' isimlerini tek tek görmek ve o varlık vâsıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi."²⁹ Ekrem Demirli, bu cümlede geçen "kuşatıcı bir varlık" ifadesiyle insanın kastedildiğini dile getirir.³⁰ Demek oluyor ki Allah'ın yaratma ile murat ettiği bilinmek isteği, insan vasıtasıyla gerçekleşebilir. Tasavvufî düşüncede, bu bakımdan insanın merkezî bir konumda olduğu anlaşılmaktadır. Meşhur ayna metaforunda, insanın, Allah için ayna olduğu ve Allah'ın da insan için ayna olduğu anlatılır.³¹ Zira, insan da, Zorunlu Varlık'la bir olmak gayesindedir. Bu karşılıklı yaklaşma hali için, diğer bir ifade ile insanın ayna konumuna yükselebilmesi için (kemâl-i celâ) birtakım fedakârlıklarda bulunması icap eder. İbnü'l-Arabî, insanın üstünlüğünün mertebeye bağlı bir üstünlük olduğunu söyler.³² İnsan olmak bakımından üstünlüğü, ona verilen istidadın (müsta'idd-i cilâ) yüksekliği ile olsa da asıl üstünlük insanın, insan-ı kâmil mertebesine yükselmesiyle gerçekleşir. Denilebilir ki, klasik şiirde insanın merkezî konumu, onun Allah'ı bilebilme yetisine sahip olması ve bunu kullanmak için gayret sarfetmesi ile yakından ilgilidir. Aksi takdirde onu değerli kılan imtiyazı heba etmiş olur.

3. Şiirin İlâhî Kaynağı: İlham

Matla 'u'l-i 'tikâd fî ma 'rifeti'l-mebde'i ve'l-me'âd isimli eserinde Fuzulî (1483-1556), Allah'ın varlığının bilinmesi, kâinatın mebde'i, insanın mahiyeti gibi konulara yer vermiştir. Kelam, felsefe ve tasavvuf menşeli birçok görüşü topladığı eserinde,

²⁷ Görünürdeki kesretin, hakikatte vahdete işaret etmesi mevzusu Yunus Emre'nin, mana denizi mazmununa da yer verdiği şu beyitlerinde ifade bulur. "Ma'nî bahrine talduk vücûd sırrını bulduk/ İki cihân ser-te-ser cümle vücûdda bulduk; Bu çizginen gökleri tahte's-serâ yirleri/ Yitmiş bin hicâbları cümle vücûdda bulduk" (*Yunus Emre Divanı*, G. 133/2). Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı (İnceleme - Metin) I* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 1990), 656.

²⁸ İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i mahfi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2022).

²⁹ *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, 25.

³⁰ *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, 35.

³¹ Ahmet Ögke, "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) (2009), 75-89.

³² *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*, 73-74.

kendi yaklaşımını her zaman açık bir şekilde dile getirmemiş, bazen rivayetleri aktarmakla iktifa etmiştir. Eserinin başındaki hamdelede geçen şu ifadeler, onun zorunlu ve mümkün varlık anlayışını benimsediğini ve insanın, bilmek kabiliyeti ile donatılarak ayrıcalıklı kılındığını düşündüğünü göstermektedir: "Mümkün varlıkları yaratılma feyziyle şereflendiren; onları kendi varlığının vücubuna delil yapan; bu varlıklar arasında insanoğlunu din kural ve hükümlerini bilmesi ile mümtaz kılan..."³³ Kainatın mebdei, başlığında, âlemin, masivallahtan yani mümkünat denilen varlıklardan ibaret olduğunu dile getirir (s. 37). Fuzulî, insanların bilmek hususunda iki gruba ayrıldığını ifade eder. İlk gruptakiler, *vahiy ve ilham yoluyla bilinebilecek şeylere vakıf olan veya akıllarını kullanan* insanlardır. Diğerleri de ömürlerini taklitle geçiren ve işittikleri ile yetinenlerdir (s. 45). İnsanın mahiyetine ayırdığı bölümde, ruh ve beden birlikteliğinden söz eder. Ruhun cisim yahut madde olmadığını ve parçalanamayan basit bir cevher olduğunu öne sürer (s. 49-50). "Ruh, kendi zâtiyle kaim müstakil bir cevher olup cevherlere hulûl eden arazların hilâfına olarak, zihnî görüşleri kabul etme niteliğine sahiptir."³⁴ Ona göre insan, ruh vasıtasıyla, yani ruhun cevher olması nedeniyle zihinde daha evvel bulunmayan bir şey hakkında bilgi sahibi olabilir. Bir yönüyle, ruhun sahip olduğu imkân sayesinde insan, görünür âlemin ötesinden haberdar olabilir. Fuzulî'nin bilgi edinme yolları arasında, tasavvufun *riyâzet-i nefis ve tasfiye-i bâtın* görüşlerini sayması da bu bağlamda değerlendirilebilir: "Çünkü nefis ruhânîdir, aslında bilicidir. Bilgiler ondan sadece cismanî örtüler ve bedenî engeller sebebiyle gizlenmektedir. Bu perdeler riyâzet ile kaldırılıp kutsal varlığa yönelme hasıl olunca nefis, feyzi ilk kaynağından, vasıtasız olarak almaya hazır bir vaziyete gelmiş olur."³⁵ Fuzulî'nin eserini inceleyen Gürbüz Deniz, onun kimi hatalı bilgiler verdiği ve görüşlerinde bazen felsefecileri, bazen kelimacıları, bazen de sufileri tercih ettiği tespitini yapar.³⁶ Eserin naşiri Muhammed b. Tâvil et-Tancî, müellifin *Matla 'u'l-i 'tikâd*' da bir nazariye ortaya koyma iddiasında olmadığını dile getirir.³⁷ Şu var ki onun, tasavvufi geleneği, eserlerine yansıttığı bilinmektedir. *Sihhat u Maraz* mesnevisinde, ruhun ceberut âleminde doğup nasut âlemine inmesi ve bedenle buluşmasının hikâyesini anlatır.³⁸ Bilindiği gibi varlık mertebelerinin ilki ceberut âlemidir. Burası taayyün-i evvel yahut Hakikat-i Muhammedî olarak da isimlendirilen, sudurun ilk aşamasını ifade eder. Nasut âlemi kavramı ise şehadet âlemi olarak bilinen oluş bozulmuş yani görünür dünya için kullanılır.³⁹ Fuzulî, *Rind ü Zâhid*'de ruhun beden hükmünden kurtulması ve mana âlemini görebilmesi için şeyhin yardımının

³³ Muhammed b. Tâvil et-Tancî, *Fuzulî: Matla' u'l-i 'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*, çev. M. Esad Coşan - Kemal Işık (İstanbul: Server İletişim, 2014), 25.

³⁴ et-Tancî, *Fuzulî: Matla' u'l-i 'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*, 49.

³⁵ et-Tancî, *Fuzulî: Matla' u'l-i 'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*, 34.

³⁶ Gürbüz Deniz, "Fuzulî'nin Matla' u'l-i 'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-me'ad Adlı Eseri Üzerine Felsefi Bir Araştırma", *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*, ed. Fuat Aydın - Mükerrrem Bedizel Aydın (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016).

³⁷ et-Tancî, *Fuzulî: Matla' u'l-i 'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*, 17.

³⁸ Hüseyin Ayan, *Fuzulî: Rind ile Zâhid - Sihhat ile Maraz* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2002), 111.

³⁹ Süleyman Ateş, "Hazarât-ı hams", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1998.

gerekliliğine dikkat çeker. Rind, gittiği meyhanede pîr-i mugandan, “ruh cilalayan şerbeti” talep eder ve içtiğinde inanç bağıni *şekilden* kurtarıp *manaya* yükseltir.⁴⁰ Örnekler, çoğaltılabilirse de temelde dikkat çekmek istediğimiz nokta Fuzulî’de, suret-mana, ruh-beden, görünür ve gizli âlem (âlem-i şehadet ve âlem-i gayb) anlayışının bulunduğuudur. Bu ikili yapı, bütün bir divan şiirinde etkili olduğu gibi onun poetikasında da belirleyici rol oynar.

Farsça Divanı’nın dibacesinde Fuzulî, manayı “ilahî feyz” olarak niteler. “O, ilâhî feyzin hazinesidir, daima sarf edilir ama eksilmez, mecaz âlemi, padişahların hazinesi değildir ki içinden bir parça alınca eksilsin. Mânâ ile söz can ile ten gibidir ki hiçbir diğlerinden müstağni değildir.” Müellif, mananın Allah tarafından şaire lutfedilen bir ilham, bir tür varidat olduğunu söyler. Manayı ruha benzeterek, onun tanrısal bir özü bulunduğunu dile getirmiş olur. “O kudretli düzenleyici, mülk âleminin suretleri ile melekût âleminin mânâlarının mazmununu bir araya getirip yaradılış zincirini öyle bir güzellik ve incelikle tanzim etmiş ki suret âleminin görebilen gözleri, onun ibaresinin güzelliğini mütalaa ederek hayret denizine batmışlardır.” Fuzulî, Allah’ın yaratmasındaki gizli ve âşık birlikteliğini, sanat olarak değerlendirir. Âlem-i şehadetle (mülk) beraber âlem-i gaybın (melekût) yaratılmasını, ruh-beden yahut söz-mana birlikteliğine teşbih ederek Cenab-ı Hakk’ın bu iki ayrı hususiyeti aynı yerde kusursuz bir düzen ve güzellikte yarattığını söyler. Suretin arkasındaki manayı görebilenler, onun sanatının/yaratmasının güzelliği karşısında hayran kalırlar. “Ve herkesin erişemeyeceği mânâ âlemine girip onun zevkine varanlar, o mazmunları görüp düşünüp inceledikçe bu kemâl karşısında lâl ve ebkem kalmışlardır.”⁴¹ Mana âlemindeki güzellikleri görmek, herkese nasip olmaz. Ruh sayesinde her insan, bu istidada sahipse de insan-ı kâmil olmak için çaba sarf etmelidir. Diğer bir yönden ele alındığında, mana âlemini müşahede etmek, yalnızca kendisine feyzde bulunan kimseler için mümkündür. İlhama mazhar olmaları bakımından, şairler de bu kısımda yer alırlar.⁴² Görülüyor ki Fuzulî’ye göre şairin gönlüne gelen varidat, tanrısal bir kaynaktan süzülmetedir. Divanındaki söz redifli gazelinde o, şiirin ilahi sırları izhar ettiğini ima eder. “Halka ağzın sırrını her dem kılar izhâr söz/ Bu ne sırdır kim olur her lahza yoktan var söz” (*Fuzûlî Divanı*, G. 116/1).⁴³ (Söz, daima ağzının sırrını insanlara aşıkâr eyler. Bu nasıl bir sırdır ki söz, her an yoktan var olur.) Divan şiirinde sevgilinin ağzı, zorlukla görülebilecek derecede küçük bir nokta gibi resmedilir. Bu gazeldeki gibi bazen de sevgilinin ağzının olmadığı söylenir. Sevgili, âşıkla

⁴⁰ Ayan, *Fuzûlî: Rind ile Zâhid - Sıhhat ile Maraz*, 87-88.

⁴¹ Fuzulî’nin *Farsça Divanı*’nın dibacesinden alınan metinler, Tahir Üzgör’ün eserinden alıntılanmıştır. Tahir Üzgör, *Türkçe Dîvân Dîbâceleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 26-27.

⁴² “Şâirânın kalbleri Hakk’ın hazâini imiş/ Hem mukallid sözleri uşşâkı hayrân eylemez; Ehl-i hâlin kalbine ilham eder şîr-i Hudâ/ Ehl-i zâhir sözleri irşâd-ı ihvân eylemez” Mahmud Erol Kılıç, eserinde serlevha başlığıyla Ahmed Kuddûsî’nin bir gazeline yer verir ve bu gazelin, Osmanlı şiirinin poetikasını özetlediğini dile getirir. Hakikaten de Kuddûsî Baba, kısacık metinde birçok konuya değinebilmiştir. Yeri geldiği için iki beytini alıntılдық. Kılıç, *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, 7.

⁴³ Abdülhakim Kılınc, *Fuzûlî Divanı* (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2021), 480.

konuşmadığı için onda bu uzvun yokluğuna hükmedilmiştir. Ayrıca mazmunun oluşumunda, kulun yaratıcıyla arasındaki ilişkinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Sürekli dua eden, yalvaran kulun doğrudan Tanrı ile konuşma gibi bir beklenti içinde olmaması, sevgili-Allah ortak teşbihinde konuşma organı olan ağzın işlevsiz kalmasına neden olmuştur. Beyt, suret ve mana bağlamında yorumlandığında sözün görünen âleme, ağzın da gayb âlemine tekabül ettiği söylenebilir.⁴⁴ Burada mana, sırlara işaret eder çünkü mana, görünenin ötesinden geldiği için (ilham/varidat) ibare ile bulunduğu yani suret bulduğunda hakikati izhar eder. Fuzulî, mana ile sözün, ruh ve beden gibi olduğunu, birinin diğerinden ayrı düşünülmemeyeceğini söyler. Söz bedene, mana ise ruha denk düşmektedir. Ruhun kaynağı ise ceberut âlemidir. Dolayısıyla sözün kaynağının gözle görülmeyen gayb âlemi olması, onun yoktan var olmasına ve melekût âleminden sırlar taşımasına imkân tanır. Şair, aynı zamanda söz ile hem Kur'ân-ı Kerîm (kelâm-ı ilâhî) hem "kün" emri arasında bir münasebet kurar. İlki gayba dair bilgiler ihtiva etmekle ikincisi yaratılışı başlatan söz olması hasebiyle (hiçbir şey yokken yoktan var olan "kün" emri ile her şey var olmuştur) beyitle ilişkilendirilse de her ikisinin de kaynağının Cenâb-ı Hak olması önem arz eder. Şehadet ve gayb âleminin anbean gerçekleşen bir tecelli hükmünde olması, beytin mısralarında her dem, her lahza ifadeleriyle vurgulanmıştır.⁴⁵ Aynı gazelin devamında Fuzulî şu beyitlere yer verir: "Hâzin-i gencîne-yi esrârdır her dem çeker/ Rişte-yi izhâra bin bin gevher-i esrâr söz; Olmayan gavnâs-ı bahr-i ma'rifet 'ârif değil/ Kim sadef terkîb-i tendir lü'lü'-i şehvâr söz" (*Fuzûlî Divanı*, G. 116/5-6). (Söz, sırlar hazinesinin muhafızıdır; her an görüntü ipine binlerce sır incisini dizer. Marifet denizine dalmayan, bedenin istiridyeye, ondaki en değerli incinin de söz olduğunu bilmez.) Fuzulî, sözün, gayb âleminin sırlarını görünüş âlemine taşıdığını söyler.⁴⁶ *Gencîne-yi esrâr*, gayb âlemi; *rişte-yi izhâr*, şehadet âlemi ve *gevher-i esrâr* da manadır. Beyitte ipe inci dizme telmihinin kullanılması, kastedilen sözün, nazm/şiir olduğuna delalet eder. Devamında Fuzulî, şairi bir istiridyeye benzetir. Onun bedeni, istiridyenin kabuğu, içinde gizlediği ruh ise sözdür. Burada sözden kasıt, daha ziyade mana olmalıdır. Zira ten-can benzetmesinde ten, lafızla (sözle); can ise mana ile müşebbehtir. İçinde inci saklayan bir istiridyeye benzetmekle şairin en değerli

⁴⁴ Bu beyit, Tarlan ve Doğan tarafından farklı şerh edilir. Ağzı, konuşma kabiliyeti, natıka olarak yorumlamışlardır. Biz, burada makale bağlamında, gazeldeki diğer beyitleri de gözeterek, farklı bir yoruma yer verdik. Diğer şerhler için bkz. Ali Nihat Tarlan, *Fuzûlî Divanı Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2018), 278-279; Doğan, *Fuzulî'nin Poetikası*, 52-53.

⁴⁵ "Allah'ın iki tecellisi vardır: Birisi gayb tecellisi, diğeri ise şehadet tecellisi." (s. 129); "Keşif ehli ise Allah'ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekerrür etmediğini görür. Aynı zamanda, her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözlerler." (s. 134). Bkz. *İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*.

⁴⁶ Fuzulî, *Türkçe Divanı'nın* dibacesinde, eserini yokluk vadisinden (âlem-i gayb) varlık sahrasına (âlem-i şehâdet) getirdiği için Allah'a şükreder. "Nitekim tevfik-i inâyet hem-râh edip mazîk-i ademden nüzhet-gâh-ı vücûda getirdin, te'yîd-i merhamet-i muâvenet edip vâdî-i gaybetden bâdiye-i şühûda yetirdin..." Doğan, *Fuzulî'nin Poetikası*, 74.

hazinesinin ruhu olduğu söylenmiş olur. Çünkü ruh, sır devşirme kabiliyeti olan tanrısal özdür. Şair, gevher-i esrarı onun sayesinde elde eder.

Klasik şiirde deniz ile ilgili kurulan birçok hayale yer verilir. *Bahr-i me‘ânî* bunlar arasında sıklıkla kullanılan bir mazmundur. Ahmed-i Dâ‘î, *Çeng-nâme*’sinde bu mazmunu edebî eserin üretim süreçlerini tarif eden bir formül gibi sunar. “Bu bir hoş dâsitândır nazma düzdüm/ Me‘ânî bahrının ka‘rında yüzdüm; Me‘ânî kim denizdir fikr gavvâs/ Çıkardım ol denizden gevher-i hâs; Dil elmâsiyle ma‘nî gevherini/ Delip söz silkine düzdüm varını” (*Çeng-nâme*, 265-267).⁴⁷ (Bu güzel bir hikâyedir. Mana denizinin derinliklerinde yüzdüm ve onu şiire döktüm. Mana, denizdir; düşünce, dalgıç... O denizden kendi incimi çıkardım. Elmas gibi keskin olan dilimle inciyi deldim ve söz ipine dizdim.) Şairler, kendi özgün eserlerini ortaya koysalar da sanki hepsinin manaları çekip çıkardığı ortak bir deniz vardır. Akıl yardımıyla, o denizden kendilerine ait olan inciyi, bir yönüyle onlara bahşedilen ilhamı alıp suret âlemine çıkarırlar.⁴⁸ Ardından onu, söz ipine dizerek şiir haline getirirler. Şeyhî, mana denizini ruh denizi olarak tanımlar. “Söz inci cân denizdir ‘akl gavvâs/ Ele cehd ile gelir gevher-i hâs” (*Husrev ü Şîrin*, 576).⁴⁹ (Söz, inci; ruh, deniz ve akıl, dalgıçtır. Şair, kendi incisini çıkarmak için çalışmalı yani akıl yardımıyla ruh denizine girip söz incisini almalıdır.) Mana ve ruhun/canın dönüşümlü kullanılabilmeleri, aralarındaki anlam yakınlığına işaret eder. İnsanın manası, kendinde saklıdır ve bu mananın meskeni ruhtur. Hal böyle iken onun dalıp inci çıkardığı mecazi deniz, kendi ruhundan başka bir yer değildir.

Örneklerde, can denizi yahut mana denizinin tasavvufi bir zaviyeden, ilham ve varidatla ilişkilendirildiği görülür. Şeyh Gâlip, samimi olmayan zühdün, kuru davanın ve feyizsiz aklın mana denizinden yararlanamayacağını dile getirir: “Zühd-i huşk u da‘vî-i huşk u dimâg-ı huşkunu/ Bahr-i ma‘nâ sanma ey zâhid serâb oldur ki ol” (Şeyh Galib Divanı, G. 221/6).⁵⁰ (Kuru perhiz, kuru iddia ve çorak zihnini mana denizi zannetme ey zahit, o ancak seraptır.) Esasında şuaranın tümünün, melekût âleminde bilgi edinebildiğini düşünmek hatalı olur. Hatta herhangi birinin bu imtiyazda olduğuna kanaat getirmek için hüsnüniyet dışında bir sebep bulmak zor olabilir. Burada, realitenin ne olduğundan ziyade şuaranın yaklaşımı önem arz eder. Onlar şairliklerinde tanrısal bir yardımın olduğuna inanmışlar ve buldukları değerli manaların kaynağını ilham olarak yorumlamışlardır. Tezkirelerde iyi şairler için

⁴⁷ Gönül Alpay Tekin, *Ahmed-i Dai : Çengnâme (İnceleme, Tenkidli Metin)* (Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992).

⁴⁸ Sultan Süleyman, şairin mana denizinden kendi incisini bulması gerektiğini şu beyitle vurgular: “İy Muhibbî tal ma‘ânî bahrına gavvâs-vâr/ Olur olmaz gevhere bakma gerekdür ola hâs” (*Muhibbî Dîvânı*, G. 1479/5). Orhan Yavuz - Kemal Yavuz, *Kânûnî Sultan Süleyman: Muhibbî Dîvânı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 1/804.

⁴⁹ Faruk K. Timurtaş, *Şeyhi'nin Husrev ü Şirin'i (İnceleme-Metin)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980).

⁵⁰ Naci Okcu, *Şeyh Gâlip Dîvânı (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 487.

sıklıkla kullanılan *tab* kelimesi, bilindiği gibi mizaç ve yaratılış manasına gelir. Şairlik için gayret, bilgi ve tecrübe her ne kadar mühim olsa da nihayetinde belirleyici olan fitrattır. Cenab-ı Hakk'ın şaire lutfettiği, doğuştan onda bulunan yetenek, onun iyi şiir söylemesinde en ehemmiyetli bir etkidir. Buraya kadar ruh ve mana üzerinden kurulan, görünür dünyanın ötesinden haberdar olabilme kabiliyeti ile tanrısallık ilişkisi açık ve beklendik bir durumdur. Oysa şuaara, sözün lafız yönünde elde ettiği sanatsal başarıyı bile kendilerine verilen bir feyiz addederler. Nef'î'nin şu beyitleri, şiir ve ilham arasındaki alakayı oldukça güzel özetler: "Ya'nî yâ vahy ola mazmûnı onun yâ ilhâm/ Bunu fasl etmede ahhâb ideler bahs-i 'azîm; 'İkd-ı gevher gibi manzûm ola tab'a vârid/ Çekmeye nâzım olan zahmet-i kayd-ı tanzîm; Silk-i tesbîh-i dil-i 'ârif-i billâh gibi/ Ola pür gevher-i esrâr-ı hudâvend-i 'alîm" (Nef'î Divanı, K.7/2-4).⁵¹ (Söz, ya vahiy olmalı ya da ilhamla söylenmelidir. Öyle ki dostlar onu ayırma konusunda münakaşa etsinler. Söz, yaratılışa inci gerdanlık gibi dizili gelmeli; şair onu dizmek için zahmet çekmemelidir. O, ermiş kimsenin gönlünün tesbihinin ipi gibi her şeyi bilen Allah'ın sırlarının incileri ile dolu olmalıdır.) Şair, şiirin mazmununun (nükte, gizil mana) vahiy yahut ilhama dayanmasını bekler. Okuyanların, karşılaştıkları mana karşısında hayran kalıp, onun bu dünyadan gayrı bir özü olduğunu düşünmeleri, ancak vahiy mi yoksa ilham mı olduğu konusunda kararsız kalmaları gerekir. Şiirin yalnız manası değil lafzı da şaire ilhamla gelmelidir. Şiirin mısralarında bulunan kelimelerin her biri dizilmiş olmalı; şair, mana denizinden âdeta gerdanlık çıkarmalıdır. Nef'î, son beyitte şiirin manası ve esrâr-ı ilâhî ilişkisine de değinir. Gerdanlık ile tesbih arasında kurduğu münasebet üzerinden şiirin, gayb âleminin sırlarını muhtevi olmasını ister.

SONUÇ

Makalede şiirin kaynağının ne olduğu sorusuna mimesis ve ilham kavramları üzerinden cevap aranmıştır. (I) İlk bölümde, görünür dünyanın merkeze alındığı mimesis teorisi incelenmiştir. Temelde aynı fikri benimsemelerine rağmen varlık tasavvurlarının farklı olması Platon, Aristoteles ve Plotinos'un mimesis yaklaşımlarını etkilemiştir. Neticede, her üç düşünür de sanatın taklide dayalı olduğunda mutabık kalmışlar ve sanat eserini, duyulur âlemin bir kopyası yahut yeniden yorumlanması olarak değerlendirmişlerdir. (II) Klasik şiirde ise şiirin bir diğer kaynağı olarak şairler, görünür âlemin ötesini işaret ederler. Buna imkân tanınması bakımından, ikinci bölümde tasavvuf menşeli varlık anlayışı ele alınmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre varlığı başka bir şeye bağlı olmayan tek varlık vardır. Bütün mevcudat, bu Zorunlu Varlık'tan neşet etmiştir. Sonradan olan (mümkün varlık) hususiyetlerini Zorunlu olandan aldığı için onun suretinde ortaya çıkmıştır. İbnü'l-Arabî bu sebeple, görünür âlemin, insanı hakiki bilgiye ulaştırabileceğini ifade eder. Çünkü mevcudat, tecelli olmakla Zorunlu Varlığı yansıtır. Kendi hakikatini yahut başka bir mevcudun hakikatini keşfeden insan, Zorunlu Varlık hakkında bilgi edinmiş olur. Bu düşünce, insanın görünenin ötesinden haberdar olabilme yetisine sahip

⁵¹ Metin Akkuş, *Nef'î Divânı* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları e-kitap arşivi, 2018).

olduğunu gösterir. Hatta tasavvufi varlık anlayışında Tanrı, mevcudatı bilinmek için yaratmış ve bilme görevini insana yüklemiştir. (III) Üçüncü bölümde şuaranın varlık tasavvuru ve ilhama yaklaşımları örneklerle açıklanmıştır. Divan şairine göre insan, doğuştan tanrısal bir öz taşır. Ruh, tanrının insana kendinden bahsettiği bir parçadır. Ruh, ebedî olandan sudur ettiği için sonsuzdur. Bedenle beraber ölmez, yaşamaya devam eder. Allah, dünyayı yaratırken insana lutfettiği gibi bütün mevcudata kendinden bir öz vermiştir. Onun yaratışı, baş gözüyle görülen dünya âleminde ibaret olmayıp gönül gözü ile yalnız bazılarının müşahede edebildiği gayb âlemini de içerir. Fuzulî, görünenin ötesinde bir hakikat olduğu kanaatindedir yahut bir başka ifadeyle gerçeğin görünenle mukayyet olmadığı görüşündedir. Mutlak varlık, kainatı yaratırken *mülk âleminin suretleri* ile *melekût âleminin mânâlarını* birlikte var etmiştir. İbret gözüyle bakanlar, görüntüler dünyasında yaratıcının sanatını müşahede ederler. Feyzin kendisine eriştiği kimseler de, görmenin herkese nasip olmadığı mazmunu temaşa etme ayrıcalığına kavuşurlar. Bu yaklaşıma göre klasik şiirin tek kaynağının taklit (imitation) olmadığı onun bir yönüyle ilhama (inspiration) dayandığı anlaşılmaktadır. En asgaride şuaranın, kendi sanatını kurarken böylesi bir söylemde bulunduğu görülür. (IV) İlham, iki şekilde yorumlanabilir: (a) Şairlerin, ilham aldığı veya görünmeyen bir âlemden bilgi devşirdiği inancı, eski zamanlardan beri söylenegelmiştir. Antik Yunan'da, şairlerin Mousalar'dan ilham aldığı düşünülür. Eski Arap şiirinde, şairlerin cin güdümünde şiir söylediğine inanılmıştır. Şuara, tasavvuf düşüncesindeki, insanın ruh sayesinde edindiği melekût âlemiyle irtibat kurabilme gücünü, bu minvalde yorumlamıştır. Ancak belirtilmelidir ki eski Yunan ve Arap'ta, ilhamın kaynağının güvenilmez (kötücül) olması ve onların çok tanrılı inanca sahip olması, bu iki kültür ile tasavvufi düşüncenin temelde ayrıştıklarını gösterir. Burada yalnızca şairin, öteden haber alabilme yetisi üzerinden bir kıyas yapılmıştır. Nihayetinde, şairler ve ilham arasındaki ilişki nevzuhur değildir. (b) Şuaranın kendilerine lutfedilen manaya, bir tür tanrısallık atfetmesi, yani şiirin onlara verildiğini söylemeleri vahdet-i vücûd düşüncesi bağlamında anlamlı durmaktadır. Zira, âlem-i gayb ve şehâdet, tecelliden ibarettir. Özünde, Allah dışında bir varlık olmadığı için her şeyin ondan geldiğini söylemek abes değildir. Şairler kalplerine gelen manaları, feyiz ve varidat olarak nitelemişlerdir.

KAYNAKÇA

- Akkuş, Metin. *Nefî Dîvânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları e-kitap arşivi, 2018.
- Alpay Tekin, Gönül. *Ahmed-i Dai : Çengnâme (İnceleme, Tenkidli Metin)*. Cambridge: Harvard Üniversitesi Yakındoğu Dilleri ve Medeniyetleri Bölümü, 1992.
- Aristoteles. *Poetika Şiir Sanatı Üstüne*. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Ateş, Süleyman. "Hazarât-ı hams". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 17/115-116, 1998.
- Ayan, Hüseyin. *Fuzûlî: Rind ile Zâhid - Sıhhat ile Maraz*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2002.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i mahfî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/258-259. Ankara, 2022.
- Aydoğan, Hüseyin. *Plotinos Felsefesine Giriş*. Sakarya: Değişim Yayınları, 2021.

- Bayram, Yavuz. "16. Yüzyıldaki Bazı Divan şairlerinin Şair'e ve İlham'a Dair Görüşleri". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 18 (2005), 31-68.
- Can, Hülya. "Aristoteles'te Katharsis kavramı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2006), 63-70.
- İbnü'l-Arabî: Füsûsu'l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2008.
- Deniz, Gürbüz. "Fuzulî'nin Matla'u'l-i'tikad fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-me'ad Adlı Eseri Üzerine Felsefi Bir Araştırma". *Osmanlı'da Felsefe, Tasavvuf ve Bilim*. ed. Fuat Aydın - Mükerrrem Bedizel Aydın. İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Doğan, Muhammet Nur. *Fuzulî'nin Poetikası*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2002.
- Platon: Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, XXIV., 2013.
- Hafız, Muharrem. "Platon, Aristoteles ve Plotinus'ta Mimesis Teorisi". *Journal of Islamic Research* 26/1 (2015), 45-52.
- Kaçar, Mücahit. *Şairlerin Işıltısı: Ali Revnakî'nin Revnaku'ş-Şuarâ'sı - Molla Câmî'nin Poetikası*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfî ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 8. Basım, 2011.
- Kılınç, Abdülhakim. *Fuzûlî Divanı*. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2021.
- Kocakaplan, Nursema. "Haberci Olarak Şâir, Kâhin ve Nebî: Fârâbî ve İbn Sînâ Bağlamında Bir Değerlendirme" 9/1 (Nisan 2023), 31-54.
- Köksal, M. Fatih. "'Divan Şiiri ve Poetika'ya Dair Bazı Düşünceler". *Eski Türk Edebiyatında Tenkit ve Teori*. 477-486. İstanbul: Kesit Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Mutlu, Barış. "Platon'da ve Platon Öncesi Metinlerde Mimesis". *Art-Sanat* 8 (2017), 9-34.
- Mutlu, Betül. *Divân Şiirinde Deniz İmgesi ve Şiir Öğretiminde Kullanılması*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2012.
- Okcu, Naci. *Şeyh Gâlib Dîvânı (Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Şiirlerinin Umûmî Tahlili)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2011.
- Okuyucu, Cihan. *Divan Edebiyatı Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Ögke, Ahmet. "İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'inde Ayna Metaforu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2) (2009), 75-89.
- Tancî, Muhammed b. Tâvit et-. *Fuzûlî: Matla'u'l-i'tikâd fî ma'rifeti'l-mebdei ve'l-meâd*. çev. M. Esad Coşan - Kemal Işık. İstanbul: Server İletişim, 2014.
- Tarlan, Ali Nihat. *Fuzûlî Divanı Şerhi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 10. Basım, 2018.
- Taşkent, Ayşe. *Güzelin Peşinde: Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Tatçı, Mustafa. *Yûnus Emre Dîvânı (İnceleme - Metin) I*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Doktora, 1990.
- Timurtaş, Faruk K. *Şeyhi'nin Husrev ü Şirin'i (İnceleme-Metin)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980.
- Tunalı, İsmail. *Grek Estetik'i*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2008.
- Üzgör, Tahir. *Türkçe Dîvân Dîbâceleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

Yavuz, Orhan - Yavuz, Kemal. *Kânûnî Sultan Süleyman: Muhibbî Dîvânı*. İstanbul:
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 569-596

SİRET-NÜZÛL İLİŞKİSİ IŞIĞINDA AHZÂB SÛRESİ'NİN ORTAYA KOYDUĞU
HÜKÜMLERİN ANLAŞILMASININ ÖNEMİ

The Importance of Understanding the Provisions of Surah Al-Ahzab in the Light of
the Sirah-Nuzul Relationship

Mehmet YAŞAR

Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3520-5973.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 23.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 28.11.2023
Yayın Tarihi / Published:
Cilt / Volume: 10
Sayı / Issue: 2
Sayfa/ Pages: 569-596

Atıf / Cite as: Yaşar, Mehmet. "Sîret-Nüzûl İlişkisi Işığında Ahzâb Sûresi'nin Ortaya Koyduğu Hükümlerin Anlaşılmasının Önemi" (The Importance of Understanding the Provisions of Surah Al-Ahzab in the Light of the Sirah-Nuzul Relationship). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 569-596. DOI: 10.17859/pauifd.1365395

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 569-596

SİRET-NÜZÛL İLİŞKİSİ IŞIĞINDA AHZÂB SÛRESİ'NİN ORTAYA KOYDUĞU

HÜKÜMLERİN ANLAŞILMASININ ÖNEMİ*

Mehmet YAŞAR*

Öz

Ahzâb Sûresi, Kur'an'ın nâzil olduğu döneme ilişkin önemli hadiselerle açıklık getiren, o dönemde uygulamada olan bazı yanlışları düzelten Kur'an'ın Medenî sûrelerinden biridir. Bu sûrenin dikkati çeken en önemli özelliği, o dönemde yürürlükte olan bazı uygulamaları eleştirel bir şekilde ele almasıdır. Bu bağlamda evlatlık uygulaması, zihâr meselesi sûrenin üzerinde durduğu konulardandır. Ayrıca Ahzâb Sûresi'nde Hz. Peygamber'in önemli savaşlarından biri olan Hendek Gazvesi önemli sahneleriyle aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in eşleriyle olan münasebeti ve Resûl-i Ekrem'in eşlerine dönük uyarılar bu sûrenin içerdiği konulardandır. Tüm bu meselelerin ortak yönü tarihî bazı hadiselerle açıklık getirmiş olmalarıdır. Ancak sûrede meselelerin çoğu mücmel bir bağlamda işlenmiştir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın ele almış olduğu bu konuların Hz. Peygamber'in hayatı çerçevesinde ve âyetlerin nâzil olduğu ortam bilgisi ışığında anlaşılması son derece önemlidir. Bu çalışma, tarihî bazı hadiselerle atıfta bulunan Ahzâb Sûresi'nin hükümlerinin anlaşılmasında, siyer bilgisinin ve nüzûl ortamının dikkate alınmasının ne denli önemli olduğunu ortaya çıkarmak üzerinedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ahzâb Sûresi, Sîret, Nüzûl Ortamı, Tarih.

The Importance of Understanding the Provisions of Surah Al-Ahzab in the Light of the Sirah-Nuzul Relationship

Abstract

Surah al-Ahzab is one of the Madani surahs of the Quran that clarifies the important events of the period when the Quran was revealed and corrects some mistakes in practice at that time. The most notable feature of this surah is that it critically discusses some practices that were in effect at that time. In this context, the practice of adoption and the issue of zihar are among the issues that the surah focuses on. In addition, in Surah Ahzâb, one of the important battles of the Prophet, the Battle of the Khandaq , is narrated with important scenes. In addition, the Prophet's relationship with his wives and the warnings to the Prophet's wives are among the topics included in this surah. The common aspect of all these issues is that they clarify some historical events. However, most of the issues in the surah are discussed in a concise context. From this perspective, it is extremely important to understand these issues discussed in the Quran within the framework of the Prophet's life and in the light of the environment in which the verses were revealed. This study aims to reveal how important it is to take into account the knowledge of the sirah and the environment of revelation in understanding the provisions of Surah Ahzab, which refers to some historical events.

Keywords: Tafsir, Surah al-Ahzab, Seerah, Medium of Revelation, History.

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.
* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mehmetyasar1985@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3520-5973.

Structured Abstract

The hadiths and life of the Prophet Muhammad are an important source in the interpretation of the Qur'an. In this context, each commentator has benefited from this source in various ways. While some commentators have benefited from these sources in summary form, some commentators have benefited from these sources in a versatile way. For example, when we look at the works of the commentators Muqātil b. Suleiman (d. 150/767), Tabari (d. 310/923), Ibn Kesir (d. 774/1373), it is seen that these scholars benefited deeply from the hadith and sirah knowledge. Actually, it is very natural for this to happen. Because understanding many provisions is only possible with the knowledge of hadith and sirah. In addition, the environment of revelation is as important as the knowledge of hadith and sirah in understanding the verses. Because the revelation information of the verses concretizes the concept of the verse and directly contributes to how the verse should be understood. In fact, a tafsir activity carried out without taking into account the revelation environment of the verses may sometimes lead to an interpretation that is opposite to the meaning that the Qur'an wants to highlight. For this reason, scholars have seen the environment of descent as sources that should be taken into consideration in the science of tafsir. Perhaps one of the most important surahs that reveals the necessity of taking these factors into consideration in tafsir is the Surah Al-Ahzab. Because, a more in-depth and holistic understanding of many provisions contained in Surah Ahzâb is only possible by taking into consideration the knowledge of the hadith-siyar and the environment of revelation. This article reveals the importance of examining the provisions mentioned in Surah Ahzab based on the knowledge of the sirah and the environment of revelation. In this context, it has been determined in the study that the Battle of the Khandaq, one of the subjects examined by surah al-Ahzâb, is briefly mentioned and the details of the battle can only be understood with the knowledge of the sirah and the environment of revelation. For example, the effect of the expressions 'wind' and 'Allah's armies' mentioned in surah al-Ahzab regarding the Battle of Khandaq on the course of the war is concretized in the narrations. Accordingly, the wind caused the polytheists to not be able to warm themselves or burn anything, and the angels instilled fear in them. It has been understood that the details of the practice of zihâr and adoption are only possible with the knowledge of the sirah and the environment of revelation. Because the Qur'an does not mention in detail the negative effects of zihar on society. Likewise, the Prophet's relationships with his marriage and the practice of adoption become more concrete through narrations. In addition, they examined each of the topics mentioned in the surah, such as some warnings about the Prophet's wives, the Prophet's marriage with Zaynab, and the concept of ahl al-bayt, based on the knowledge of the sirah and the environment of revelation.

GİRİŞ

Tefsir ilmi, Allah'ın muradını yansıtmaya gayesini merkeze koyan ve tüm çabası bu amaca ulaşma hedefini taşıyan önemli alanlardan biridir. Bu yönüyle de tefsir, ilmî anlamda ciddi bir birikime sahip olmayı zorunlu kılmaktadır. Bu sebeple de İslam âlimleri bir müfessirde bulunması gereken şartların ne olduğuna dair ayrıntılı malumatlara yer vermişlerdir.¹ Bu konuda farklı değerlendirme ve okumalar olsa da²

¹ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394), 4/200; 4/214.

² Süyûtî, *el-İtkân*, 4/200.

genel olarak İslam âlimleri tefsir ilmiyle uğraşan kişilerin bilmesi gereken bazı ilimler hususunda hemfikirlidir. Âlimlerin tefsir ilmiyle uğraşan kişilerin göz önünde bulundurmalarını gerekli gördükleri kaynaklardan birisi Hz. Peygamber'in hadisleridir.³ Nitekim birçok tefsir kitabına bakıldığında hadislerin, tefsir ilminin temel kaynakları arasında olduğu görülmektedir. Böyle olması da tabiidir. Zira hadislerin Kur'an tefsirinde gözetilmesi gereken kaynakların başında yer alması; Allah Teâlâ'nın Resûl-i Ekrem'e yüklemiş olduğu tebyin göreviyle doğrudan ilişkilidir. Ayrıca bu durum, Kur'an'ın nüzûl sürecinin tedricî olmasıyla doğrudan alakadardır. Zira Hz. Peygamber'in hayatının aşamaları ve vahyin nüzûl süreci bilinmeden Kur'an'ın doğru anlaşılması mümkün değildir. Ayrıca tefsir ilminde sadece kavli hadislerle iktifa edilmesi yeterli değildir. Bilakis Hz. Peygamber'in fiilî yaşantısı da tefsir ilminde önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hayatını, Kur'an tefsirinde önemli bir kaynak olarak gören müfessirlerin her birinin bu kaynaktan istifade etme şekilleri ve okuma tarzları olduğunu söylemek mümkündür.⁴ Özellikle müfessirlerin tefsir yöntemlerinin usul açısından farklılık arz etmesi, onların Hz. Peygamber'in sünnetinden ve sîretinden istifade etme biçimlerini etkileyebilmektedir. Kimi müfessirler, sünnetten sınırlı biçimde istifade ederken; bazı müfessirlerin ise tefsirlerinde sünneti ve siyeri önemli bir yerde konumlandırımları hasebiyle sünnet-sîret bilgisinden çok ayrıntılı bir şekilde yararlandıkları görülmektedir. Bu bağlamda bazı müfessirlerin eserlerine bakıldığında âyetlerin tefsirinde, Hz. Peygamber'in hayatından ve yaşadığı dönem bilgisinden çok güzel bir şekilde yararlandıkları müşâhede edilmektedir. Örneğin Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767), Taberî (öl. 310/923), İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi önemli müfessirler Hz. Peygamber'e dair neredeyse her ayrıntıyı önemsemişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an tefsirinde hadis ve siyer malzemesinin, âyetlerin anlaşılmasındaki öneminin ortaya konulması ve müfessirlerin siyer malzemesinden nasıl istifade ettiklerinin anlaşılması önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in sîretiyle doğrudan ilişkili bir diğer konu âyetlerin nüzûl ortamıdır. Âyetlerin nâzil olduğu ortam bilgisinin bilinmesi, âyetlerin doğru anlaşılması açısından önemlidir.⁵ Zira bazı âyetlerin nüzûl ortamı bilinmeden sadece zâhirî anlamdan hareketle yorumlanması, âyetlerin eksik anlaşılması yahut kastedilen manadan farklı bir şekilde anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla hem siyer bilgisi hem de nüzûl ortamı âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu çalışmada Ahzâb Sûresi bağlamında hadis-siyer bilgisinin ve nüzûl ortamının âyetlerin anlaşılmasındaki rolü üzerinde durulacaktır. Özellikle Ahzâb

³ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/214.

⁴ Bu konuda bk. Selmâ Dâvûd İbrahim b. Dâvûd, "Usûlü't-Tefsir fî Mukaddimât Kütübit-Tefsir", *Mecelletü Câmiatü Ümmilkurâ li-'Ulûmi's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2011), 177-234.

⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/108. Ayrıca âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesinin âyetlerin anlaşılmasındaki önemi ile ilgili bk. Yahya Yaşar, "Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 24 (Aralık 2014), 89-127.

Sûresi'nin ortaya koyduğu birçok hükmün, daha kapsamlı ve doğru anlaşılması ancak nüzûl ortamı ve siyer bilgisiyle mümkündür. Bu bağlamda bu çalışma, Ahzâb Sûresi'nin ele aldığı birçok meselenin, Hz. Peygamber'in sireti ve nüzûl ortamı bilgisine vâkıf olunmadan anlaşılmasının güç olduğunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda Ahzâb Sûresi'nde zikredilen hükümler, klasik ve yer yer modern tefsirlerden hareketle mukayeseli bir okumaya tabi tutulacaktır. Özellikle sûrede mücmel bir ifadeyle zikredilen hükümlerin anlaşılmasında müfessirlerin siyer ve nüzûl ortamı bilgisinden ne denli istifade ettikleri, rivayetlerin ve nüzûl ortamı bilgisinin onların tefsir yorumlarını nasıl etkilediğinin tespiti üzerinde durulacaktır. Tespit edildiği kadarıyla Ahzâb Sûresi'nin bazı âyetleri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır.⁶ Ancak bu çalışma, mevcut çalışmalardan bütünlük ve çalışmanın ana fikri açısından farklılık arz etmektedir. Bu çalışma Ahzâb Sûresi'nin üzerinde durduğu bazı hükümlerin⁷ anlaşılmasına siyer ve nüzûl ortamı bilgisinin dikkate alınmasının ne denli önemli olduğunu merkeze almakta ve sûresinin içerdiği hükümlerin bu iki faktörü göz önünde bulundurmadan anlaşılmasının mümkün olup olmadığına açıklık getirmektedir. Zira Ahzâb Sûresi'nin ele aldığı hükümlerin birçoğu dönemin kültürüne ve ortamına vurgu yapmaktadır. Bu durum zikredilen hükümlerin bu perspektifle irdelenmesini önemli kılmaktadır.

1. Ahzâb Sûresi'nin Muhtevası Hakkında

Ahzâb Sûresi Medenî bir sûredir.⁸ Bu sûrede Hendek Savaşı'nın yanı sıra toplumu ilgilendiren birçok hükme temas edilmektedir. Hz. Peygamber'in konumuna dair bazı ayrıntılar, zihâr ve evlâtlık uygulaması ile ilgili bazı yasaklamalar, miras hukukuna ilişkin bazı hükümler, Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik bazı uyarılar bu sûrenin üzerinde durduğu önemli konuları oluşturmaktadır.

1.1. Zihâr Uygulaması

Zihâr kişinin eşine herhangi bir sebepten dolayı kızmasından ötürü onu cezalandırmak için "Sen bana annemin sırtı gibisin." diyerek eşini kendisine haram kılmasıdır. Bu o dönemde bir tür talâk şeklini yansıtıyordu. Zira zihâr yapan kişiye eşi

⁶ Bu konuda bazı çalışmalar şu şekildedir: Celalettin Divlekci, "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri", *EKEV Akademi Dergisi*, 59 (2014), 89-106; Mustafa Necati Barış, "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 177-192; Ahmet Nedim Serinsu, "Ahzab Suresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salat ve Selam Getirmenin Anlamı", *Dini Araştırmalar* 4 / 10 (Haziran 2001), 121-139; Hüseyin Çelik, "KURAN NAZARINDA İNSAN-EMANET İLİŞKİSİ (AHZAB SURESİ 72.-73. AYETLERİ BAGLAMINDA BİR TAHLİL)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 2 (Aralık 2011), 79-99 .

⁷ Bu çalışmada sûrenin ele aldığı tüm hükümler irdelenmeyecektir. Sûreden hareketle ele alınan başka konularla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, "Ahzab Suresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salat ve Selam Getirmenin Anlamı", *Dini Araştırmalar* 4 / 10 (Haziran 2001), 121-139; Hüseyin Çelik, "KURAN NAZARINDA İNSAN-EMANET İLİŞKİSİ (AHZAB SURESİ 72.-73. AYETLERİ BAGLAMINDA BİR TAHLİL)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 2 (Aralık 2011), 79-99.

⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 3/457.

ömür boyu haram oluyordu.⁹ Bu talak, câhiliye döneminde çok yaygın bir durumdu ve talakın en ağır şeklini ifade ediyordu. Ancak İslâm'la beraber bu konu talak olmaktan çıkarılmış ve yerine kefarete hükmü getirilmiştir.¹⁰

Bu konu, Medenî âyetlerde kendisine yer bulmuştur. Ahzâb Sûresi'nde bu uygulamanın yanlışlığı, evlatlık uygulamasını da ele alacak biçimde¹¹ şu şekilde ele alınmıştır: “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır, annelerinize benzeterek haram olsun dediğiniz eşlerinizi anneleriniz kılmamış, evlatlıklarınızı da gerçek oğullarınız yapmamıştır.”¹² Bazı müfessirlere göre “Allah bir kişinin göğüs boşluğunda iki kalp yaratmamıştır.”¹³ ifadesi, sonrasında zikredilen hükümlerin anlaşılması bağlamında bir giriş mahiyetini taşımakta olup, devamındaki zihâr ve evlatlık uygulamalarının caiz olmadığını ortaya koymaktadır.¹⁴

Mezkûr âyete bakıldığında zihâr meselesinin detaylarına yer verilmediği anlaşılmaktadır. Âyetler zihâr meselesini ele almaktan ziyade zihârın neden caiz olmadığını ele almaktadır. Bu bağlamda Ahzâb Sûresi'nin 4. âyetinin, zihâr meselesinin hükümlerini ayrıntılı bir şekilde ele alan Mücadele Sûresi'nin 1-4. âyetleriyle beraber ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Ayrıca âyetin nüzûl ortamından istifade edilmesi önem taşımaktadır. Rivayetlere göre Medineliler eşlerine “Sen bana anamın sırtı gibisin.” deyip eşlerini kendilerinden uzaklaştırıyorlardı. Bu sözleriyle bir boşama gerçekleştiğinden dolayı kadın mağdur oluyordu. Bu durum kadınların eziyet görmelerine yol açıyordu. Bu uygulama, Resûl-i Ekrem'in Medine'ye hicreti sonrası da bir müddet devam etmiştir. Ancak sonraları bu hüküm talak olmaktan çıkarılmıştır.¹⁵

Rivayetlere göre Havle bint Sa'lebe adında bir kadın, eşi Evs b. Sâmit'in kendisine zihâr yaptığını şikâyet etmiş ve bununla mağdur edildiğini ısrarla Hz. Peygamber'e iletmiştir. Ancak bu konuda bir hüküm olmadığı için Hz. Peygamber, kadın sahâbiye, eşinin kendisine haram kılındığını söylemiştir. Ardından Mücadele Sûresi'nin ilk âyetleri¹⁶ nâzil olmuştur.¹⁷ Nâzil olan âyetler, kişinin eşine “Sen bana anamın sırtı gibisin.” demesinin yanlışlığını ortaya koymanın yanı sıra bu eylemi

⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/228; Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 8/281; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, thk. Şuayb el-Arnaût- Abdülkâdir el-Arnaût (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019), 5/171.

¹⁰ Cevâd Ali, *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm* (b.y.: Daru's-Sâkî, 2001), 10/221-222.

¹¹ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 6/377-380.

¹² Kur'ân Yolu (Erişim 4 Ekim 2023), el-Ahzâb 33/4-5.

¹³ el-Ahzâb 33/4-5.

¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/377-380.

¹⁵ Ali, *el-Mufassal*, 10/221-222.

¹⁶ el-Mücâdele 58/1-4.

¹⁷ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8/281; Ahmed b. Yahya el-Belâzürî, *Cümel min Ensâbi'l-eşraf*, thk. Riyâd Ziriklî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/251; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/220.

yapanların kefareatine dair ayrıntılı malumatlara şu şekilde yer vermiştir: “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakının kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir. İçinizden karılarına zihâr yapanların karıları asla onların anaları değildir. Onların anaları sadece, kendilerini doğuran kadınlardır...”¹⁸ Bu âyetler Medine döneminde var olan bir uygulamadan bahsetmekte ancak ayrıntılı bilgilere yer vermemektedir. O dönemin kültürüne atıfta bulunan bu tarz âyetlerin daha iyi anlaşılması için âyetin bahsettiği konunun, nüzûl ortamı bilgisiyle irdelenmesi gerekmektedir. Zira Kur’an esasında bu konuyu detaylandırmayarak, meselenin o dönem bilgisi ışığında öğrenmeye yönlendirmektedir. Dolayısıyla bu tarz âyetlerde tarihî bilgi, âyetleri doğru anlamada önemli bir yere sahiptir.

Zikredilen âyetlere baktığımızda Kur’an; zihârın haram kılındığını açıklamış, bu günahın kefareatine dair detaylar zikretmiş ve kadının derdine de çözüm sunmuştur. “Allah’a yakının kadının sözünü Allah işitmiştir” ifadesi, hükmün nâzil olmasının sebebinin de ortaya koyucu mahiyetindedir. Hz. Âişe bu âyetin arka planına dair önemli bilgiler aktarmaktadır. Buna göre âyetin bahsettiği kadın Havle’dir. Hz. Âişe, bu kadının, Hz. Peygamber ile tartışmasına Allah dışında kimsenin şahit olmadığını, kendisinin de kadının bazı sözlerini duyduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Hz. Âişe’nin aktardığı bu bilgi, Hz. Peygamber ile tartışan kadının kim olduğuna dair ve tartışmanın gerçekleştiği ortam bilgisi hakkında önemli ayrıntılar ortaya koymaktadır. Dolayısıyla nüzûl ortamı bilgisi bu bağlamda önemli ipuçları barındırmaktadır. Şöyle ki; olay hakkında bilgi sahibi olan Hz. Âişe, konu hakkında bir detay aktarmasaydı, mezkûr âyetlerin etkileyciliği çok iyi anlaşılamayabilirdi. Zira bu tartışmanın ikisi arasında gerçekleştiği ve olaya kimsenin şahit olmadığı bilgisi ancak rivayetle mümkündür.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer konu, Resûl-i Ekrem’in zihâr kefaretinin uygulama biçimidir. Zira Hz. Peygamber’in fiilî uygulaması âyetin tatbiki mahiyetindedir. Bu âyetin nüzûlü sonrası Hz. Peygamber, zihâr yapan sahâbîyi çağırılmış ve ona âyette belirtildiği üzere köle âzat etmesini talep etmiş buna güç yetiremediğini söyleyince, iki ay üst üste oruç tutmasını istemiş buna da gücü yetemeyince, Hz. Peygamber ondan altmış fakiri doyurmasını talep etmiştir. Ancak onun maddî durumunun, bunu yerine getirmesine yetmeyince Hz. Peygamber, kendisine kefaretinin yerine getirmesi hususunda yardım etmiştir.²⁰ Bu rivayet âyetin nasıl ve ne şekilde uygulanması gerektiği hakkında önemli ayrıntılar barındırmaktadır. Âyetteki hükmün tatbik edilme biçiminin Hz. Peygamber tarafından pratik bir şekilde gösterilmesi, âyetin anlaşılmasına ve hayata aktarılmasına katkı sağlamaktadır. Zira Hz. Peygamber kefaret için âyette sunulan üç seçeneğin nasıl ele alınması gerektiğini pratikte göstermiştir. Nitekim bazı İslam âlimleri Hz. Peygamber’in bu hadisini, âyetin anlaşılması bağlamında

¹⁸ el-Mücâdele 58/1-2.

¹⁹ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Talak”, 25.

²⁰ Taberî, *Câmi‘u'l-beyân*, 23/224.

zikretmişlerdir.²¹ Dolayısıyla âyetler her ne kadar zihâr hakkında ayrıntılı bilgiye yer vermemiş olsa da rivayetler o dönemin zihâr uygulaması hakkında doyurucu bilgiye yer vermektedir. Ayrıca zihâr konusunda Hz. Peygamber'in kavflî ve fiilî uygulaması âyetleri daha anlaşılır kılmaktadır.

1.2. Evlatlık Uygulaması

Câhiliyede evlatlık uygulaması çok yaygın bir durumdu. Araplar evlat edindiklerini, gerçek çocukları gibi görüyorlardı. Onları kendilerine nispet ediyor ve onlara mirastan pay ayırıyorlardı.²² “*Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın.*”²³ âyetiyle bu uygulama kaldırılmıştır.²⁴ Kur'an'ın bu uygulamayı kaldırırken bir kişinin iki kalbi olamayacağı ifadesinden hareketle söze başlaması, âyetin devamında zikredilen zihâr ve evlatlık uygulamasının neden caiz olmadığına sebebiyi açıklayıcı bir mahiyettedir. Müfessirler bu âyetin, nüzul sebebine dair çeşitli rivayetlerden bahsetmektedir. Bir rivayete göre bu âyet, câhiliye döneminde zekasından dolayı ‘iki kalp sahibi’ olarak anılan biri hakkında nâzil olmuştur. Yine buna benzer bir rivayete göre âyet, câhiliyede iki kalbi olduğunu iddia edip bunların sayesinde Hz. Muhammed'den (s.a.v) daha akıllı olduğunu söyleyen biri hakkında nâzil olmuştur. Bu âyetin, Hz. Peygamber'in namazda bir an kendinden geçmesi neticesinde münafıkların Hz. Peygamber'in iki kalbi olduğunu söylemeleri üzerine nâzil olduğu da söylenmiştir. Bir başka nüzûl rivayetine göre ise bu âyet, Zeyd b. Harise'nin evlatlık meselesiyle ilgili Allah'ın göstermiş olduğu bir misaldir. Bu âyetle, birinin gerçek oğlunun, başkasına nispet edilemeyeceği, aynı şekilde bir kişinin eşinin, aynı zamanda onun annesi olamayacağı gösterilmek istenmiştir.²⁵ Âyetin nüzûlüyle ilgili dile getirilen bu rivayetlere bakıldığında ilk iki rivayetin, âyetin zâhirî anlamını destekleyici nitelikte olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü rivayet ise âyetin zâhirîni desteklememektedir. Bilakis rivayet, mezkûr âyetin câhiliye döneminde var olan evlatlık ve zihâr uygulamalarını eleştirdiğini ortaya koymaktadır. Taberî, nüzûl sebepleri içerisinde ilk rivayeti tercih etmektedir. Ona göre mezkûr âyet, iki kalp sahibi olduğunu ve ikisiyle de aklettiğini söyleyen kişiyi yalanlamaktadır. Ancak bununla beraber âyetin münafıkları kastetmesinin de caiz olduğunu belirtmektedir. Bu durumda âyet, bir kişinin iki kalbinin olabileceğine dönük iddiaların her türlüünü reddetmektedir.²⁶ Bazı müfessirler ise üç nüzûl rivayeti içerisinde üçüncü görüşü

²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/220-226; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih* (Şarika: Câmiâtu's-Şârikâ, 2008), 11/7346.

²² Ali, *el-Mufaşşal*, 7/358.

²³ el-Ahzâb 33/4-5.

²⁴ İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3113.

²⁵ Muhammed b. Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, nşr. Abdürrezzâk Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî,2000), 6/316; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nizar, 1419), 9/3112; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/472; Ebû Mansûr Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/350.

²⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/205.

temel alarak âyeti yorumlamıştır. Buna göre “Nasıl ki bir insanın iki kalbinin olması mümkün değildir; aynı şekilde bir insanın iki babasının olması da imkansızdır.”²⁷ bu durumda mezkûr âyet, muhatapların yanlışlarını mantıklı ve herkes tarafından kabul edilen doğrular üzerinden eleştirmektedir. Yani bir kişinin iki kalbinin olması mümkün olmadığı gibi bir insanın aynı anda iki babasının olması da mümkün değildir. Aynı şekilde bir kişinin annesinin aynı anda eşi olması düşünülemez. Bu durumda Kur’an’ın gerçek anlamda nehyettiği şey, zihâr ve evlatlık uygulamalarıdır. Dolayısıyla kişinin iki kalbi olamayacağına vurgu yapan âyet, bu bağlamda irdelenmelidir.²⁸

Görüldüğü üzere müfessirlerin kişinin iki kalbi olamayacağını ifade eden âyetin yorumlanmasında ihtilaf etmelerinin temel nedeni, âyetin nüzûl sebebiyle ilgili birçok görüşün dile getirilmiş olması ve âyetin bağlamıdır. Ancak üzerinde durulması gereken nokta, müfessirlerin mezkûr âyetin ne anlama geldiğinin tespitini, daha çok siyer bilgisinden ve nüzûl ortamından hareketle yapmalarıdır.²⁹ Nitekim anlaşıldığı üzere bazı müfessirlerin âyetin zâhirî anlamıyla yetinmedikleri görülmektedir. Başka bir ifadeyle Ahzâb Sûresi 4. âyetinin zâhirî manasını, beyân noktasında tek başına yeterli görmedikleri anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar müfessirler, bir insanın iki kalbi olamayacağına vurgu yapan âyetin evlatlık ve zihâr ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği noktasında ittifak etmese de âyetin devamındaki, “*Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın.*”³⁰ ifadesini, evlatlığın caiz olmadığı delili olarak yorumlamışlardır. Müfessirlerin birçoğu, bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber’in döneminde mevcut olan bazı uygulamalara işaret etmişlerdir. Buna göre “*Evlâtlıklarınızı babalarının soy adlarıyla anın.*”³¹ âyeti nâzil olmadan önce Hz. Zeyd’e ‘Muhammed’in oğlu’ şeklinde seslenilirdi. Âyetin nüzûlüyle beraber bu uygulama sona ermiş ve sonrasında Hz. Peygamber, Zeyd’e “oğlum” yerine “Sen, Zeyd b. Hârise b. Şerâhîl’sin.” demiştir. Bazı rivayetlere göre de “Sen bizim mevlâmız ve kardeşimizsin.”³² diye seslenmiştir. Ayrıca bu âyetin nüzûlü sonrası babası bilinmeyen kişiler de din kardeşi ve mevlâ olarak kabul edilmişlerdir.³³ Bu rivayetler, âyette kastedilen anlamı belirginleştirmenin yanı sıra Hz. Peygamber’in âyetin tatbik edilmesindeki tavrını da yansıtmaktadır.³⁴

²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/472; Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzak* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419), 3/30; Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 8/350.

²⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/472; Ebû Abdillâh İdrîs eş-Şâfiî, *Tefsîru’l-İmami’s-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân (Suûdi Arabistan: Dâru’t- Tedmüriyye, 2006), 3/1182.

²⁹ Bununla beraber Seyyid Kutub âyeti, bir kişinin aynı anda hak ve batılı tercih etmesinin mümkün olamaması şeklinde yorumlamıştır. Bu konuda bk. Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’s-Şurûk, 1972), 2833.

³⁰ el-Ahzâb 33/5.

³¹ el-Ahzâb 33/5.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422.), “Sulh”, 6.

³³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/473; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 9/3113.

³⁴ Detaylı bilgi için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/378.

Kişinin birine sevgi, şefkat gibi sebeplerden ötürü “evladım” demesinin caizliği meselesi de müfessirlerin üzerinde durduğu bir diğer noktadır. Zira âyet zâhirî anlamda umum ifade etmektedir. Tam da burada İbn Kesîr, siyer malzemesini çok yerinde kullanmaktadır. İbn Kesîr bunun caiz olduğunu belirttikten sonra konuyla ilgili rivayetlerden istidlalde bulunmaktadır. Yer verdiği rivayetlerden birine göre Hz. Peygamber, Müzdelife’de yanlarına gelen bir genç topluluğuna, “Evlatlarım, güneş doğmayana kadar cemreye taş atmayın.”³⁵ buyurmuştur. İbn Kesîr, Hz. Peygamber’in bu olayının, Zeyd hakkında nâzil olan âyetten sonra gerçekleştiğini, zira Zeyd’in Mûte Savaşı’nda hicretin sekizinci yılında vefat ettiğini, bu olayın ise hicretin onuncu yılında Vedâ haccı esnasında meydana geldiğini belirtmektedir. Bu durumda birine sevgi, şefkat gibi gerekçelerden dolayı ‘evladım’ demenin, Resûl-i Ekrem’in uygulamasından hareketle caiz olduğunu belirtmektedir.³⁶ Böylelikle İbn Kesîr, âyet ve hadisin nüzûl ortamı bilgisinden hareketle mezkûr hükmün umum üzere olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Kesîr’in Hz. Peygamber’in sadece hadisini aktarmakla kalmayıp olayın gerçekleştiği tarihe yer vermesi, olayın nasıl meydana geldiğini ayrıntılarıyla ele alması aslında siyer bilgisinin âyetlerin anlaşılmasında ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Zira olayın meydana geldiği tarih bilinmeseydi sadece Hz. Peygamber’in hadisinden hareketle bir tercihte bulunmak zorlaşabilirdi.

Evlatlık meselesiyle doğrudan ilgili bir diğer konu da Hz. Peygamber’in Hz. Zeynep ile evlilik sürecidir. Kur’an bu konuyu şu şekilde ele almaktadır: “*Bir zaman, Allah’ın kendisine lutufta bulunduğu, senin de lutufkâr davrandığın kişiye, “Eşinle evlilik bağını koru, Allah’tan kork” demiştin. Bunu derken Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun; öncelikle çekinmen gereken Allah olduğu halde sen halktan çekiniyordun.*”³⁷ Bu âyet, Hz. Peygamber’in Zeynep ile olan evliliğine³⁸ ve evlatlık uygulamasının kaldırılmasının hikmetine değinmektedir.³⁹ Âlimler bu âyetlerin tefsiriyle ilgili önemli ayrıntılar paylaşmaktadır. Buna göre âyette ismi geçen Zeyd, kendi döneminin eşraflarından ve önemli isimlerinden Zeynep’le evlenmiştir. Zeyd ve Zeynep arasında görünürde bir denkliğin olmaması, zamanla onların evliliklerinde problemlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Zeyd bunun üzerine Hz. Peygamber’in yanına gelip boşanmak istediğini söylemiştir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber her defasında “Eşini yanında tut” diyerek onu vazgeçirmek istemiştir. Zira Hz. Peygamber, Zeyd’in Zeynep’le boşanması neticesinde kendisinin onunla evleneceğini biliyor ve bu sebeple de yanlış anlaşılmaktan korkuyordu. Halkın “Muhammed oğlunun eşiyle

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (b.y.: Müessesetü’r-risâle, 1421/2001), 3/504 (No: 2082).

³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/377.

³⁷ el-Ahzâb 33/37.

³⁸ Hz. Peygamber’in Zeynep’le olan evliliğiyle ilgili birçok rivayet aktarılmış ve çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Celalettin Divlekci, “Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri”. *EKEV Akademi Dergisi*, 59 (2014), 89-106; Mustafa Necati Barış, “Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010), 177-192.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/425.

evlendi.” demelerinden çekiniyordu. Ancak Allah Teâlâ Hz. Peygamber’in bu endişelerini bertaraf etmiştir.⁴⁰ Zira âyet, ortada gerçek bir baba-oğul ilişkisinin olmadığını açıklığa kavuşturmuştur. Dolayısıyla da Hz. Peygamber’in âyette değinilen korkusu, halkın ‘Muhammed çocuğunun eşiyle evlendi’ demelerinden kaynaklanmaktadır.⁴¹ Ancak Allah bu konuda çekinmemesi gerektiğini ortaya koymuştur.⁴² Hatta müşrikler bu evlilik hakkında “Ey Muhammed! Sen babanın, oğlunun eşiyle evlenmesinin helal olmadığını iddia ediyordun. Oysa oğlun Zeyd’in eşiyle evlendin!”⁴³ demişlerdir. Ancak Kur’an âyetin devamında bu evliliğin gerçekleşme hikmetini “*Zeyd onunla evlenip ayrıldıktan sonra müminlere, evlâtlıklarının eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik.*”⁴⁴ şeklinde açıkça ifade ederek, câhiliye müşriklerinin iddialarının yersiz olduğunu ortaya koymuştur. Zira Zeyd, Hz. Peygamber’in gerçek oğlu değildi.⁴⁵ Bu durumda bu uygulamanın, Hz. Peygamber’in bu evliliğiyle sonlandırılmak istendiği anlaşılmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla müfessirler âyetin anlamını ve muradını belirginleştirme noktasında rivayetlere başvurmuşlardır. Ancak bu konuda tefsir kitaplarında zikredilen her rivayete itibar edilemeyeceği ortadadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in Zeynep’i gördüğü ve onun güzelliğinden etkilendiği, ona meylettği ve hatta âşık olduğuna dair rivayetler⁴⁷ gerçeği yansıtmamaktadır.⁴⁸ Zira böyle bir şeyin, Hz. Peygamber için düşünülmemesi açıktır. Nitekim İbn Kesîr bu evlilikle ilgili birçok rivayetin uydurma olması hasebiyle eserinde zikretmediğini belirtmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla bazı âyetlerin anlaşılmasının rivayetlere ihtiyaç duyması, zikredilen her rivayetin referans alınması anlamını taşımamaktadır. Bilakis rivayetin sahih olması ve nüzûl ortamıyla da çelişmemesi son derece önemlidir. Zira Hz. Peygamber’in hayatının tümüne odaklanıldığında onun, evli bir kadına karşı bu tarz olumsuz düşüncelere kapılamayacağı açıkça anlaşılacaktır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber’in şahsıyla ilgili olumsuz bir etki bırakacak tefsir rivayetlerinin, âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayamayacağını söylemek mümkündür. Bu tür âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber’in siretinin tümüne odaklanması önem arz etmektedir.

⁴⁰ İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/426; 9/3137.

⁴¹ Muhammed Emîn eş-Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415.), 6/240.

⁴² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/386.

⁴³ Yahyâ b. Ebî Sa'lebe Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/722.

⁴⁴ el-Ahzâb 33/37.

⁴⁵ Yahyâ b. Ebî Sa'lebe Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, nşr. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/722.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/275; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/426.

⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/273; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 8/616; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. İbrâhim Eттаfeyyiş (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1384), 14/190; Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 6/240.

⁴⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd*, 4/385.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/381.

1.3. Ensar ve Muhacir Arasındaki Miras Meselesi

Resûl-i Ekrem Medine'ye hicretinin ardından ashâbı arasında birbirlerine mirasçı olmaları gibi bazı uygulamaları yürürlüğe koymuştur. Başlarda yürürlükte olan bu hükmün, Kur'an'ın daha sonra şu âyetle kaldırdığı⁵⁰ söylenmiştir: “*Aralarında kan bağı bulunanlar Allah'ın kitabında birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar.*”⁵¹ Âyette geçen ‘*Aralarında kan bağı bulunanlar*’ ifadesi mücmeldir. Aralarında kan bağı olanların, birbirlerine daha evla oldukları beyân edilmektedir. Ancak hangi konuda birbirlerine yakın olduklarına dair bir ayrıntıya yer verilmemektedir. Bu yönüyle anlamın belirginleştirilmesi gerekmektedir. Birçok müfessirin, âyetin tefsirini câhiliye kültüründen ve âyetlerin nâzil olduğu dönem bilgisinden hareketle yapmaya çalıştıkları görülmektedir. Buna göre câhiliye döneminde insanlar, aralarında bir akrabalık bağı olmadığı halde aralarında anlaşarak birbirlerine mirasçı olabiliyorlardı.⁵² Birbirlerine şöyle diyorlardı: “Kanım kanındır. Kutsalım kutsalındır! Sen benim ben de senin mirasçınım.”⁵³ O dönem mevcut olan miras kültürünü, Müslümanlardan bazıları da devam ettirmiştir.⁵⁴ Nitekim İbn Abbas “*Antlaşma yoluyla yakınlık bağı kurduğunuz kimselere de paylarını verin.*”⁵⁵ âyetini, Müslümanların kendi aralarında “İkimizden kim önce ölürse diğeri ona mirasçı olsun.” şeklinde birbirleriyle antlaşmaları şeklinde yorumlamıştır. İbn Abbas bu hükmün, zikri geçen Ahzâb Sûresi 6. âyetiyle neshedildiğini belirtmektedir. Katâde ise Ahzâb Sûresi 6. âyetin, Enfâl Sûresi'nin “*Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah'ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır.*”⁵⁶ hükmünü neshettiğini iddia etmektedir. Ona göre Müslümanlar hicretle beraber birbirlerine mirasçı olabiliyordu. Ancak Ahzâb Sûresi 6. âyeti bu hükmü neshetmiştir.⁵⁷

Zübeyr b. Avvâm'ın aktardığı şu rivayet ise doğrudan âyetin nüzûl sebebinin konu edinmektedir. Zübeyr'e göre bu âyet, Kureyşliler ile ensar hakkında nâzil olmuştur. Zübeyr, muhacirlerin hicret sonrası ensar tarafından güzel karşılandıklarını, muhacir ve ensar arasında kardeşlik bağı kurulduğunu ve birbirlerine mirasçı kılındıklarını belirtmektedir. Ancak bu durumun devam etmediğini, sonrasında mezkûr âyetin nüzûlüyle beraber eski miras uygulamalarına döndüklerini aktarmaktadır.⁵⁸ Bu veriler, mücmel olan âyeti belirginleştirmektedir. Bu durumda mezkûr âyet, ensar ve muhacirlerin birbirlerine mirasçı olmalarının hükmünün kaldırılmasını konu edinmektedir. Öyle ki bazı müfessirler bu âyetin, ensar ve muhacirler arasında var olan kardeşlik ve antlaşmalardan kaynaklı

50 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/205.

51 el-Ahzâb 33/6.

52 Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el- Arnaût (b.y: Darü'r-Risâle el-Alemiyye, 2009), “Ferâiz”, 16.

53 San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, 1/451.

54 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/274.

55 en-Nisâ 4/33.

56 el-Enfâl 8/75.

57 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/276.

58 Yahyâ b. Sellâm, *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm*, 2/700; San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, 2/127.

birbirlerine mirasçı olma hükmünü neshettiğini iddia etmişlerdir.⁵⁹ Âyetin neshi başka bir tartışmanın konusudur. Ancak mezkûr âyetin, nâzil olduğu ortamdan bağımsız bir şekilde anlaşılacağı açıktır. Bu sebeple de müfessirlerin âyetin neyi kastettiğini anlamak için nâzil olduğu ortam bilgisine başvurdukları görülmektedir. Dolayısıyla da mezkûr âyet, zikredilen rivayetlerden de anlaşılacağı üzere ensar ve muhacir arasında hicretle beraber yürürlüğe giren miras hükmünü ortadan kaldırmaktadır. Âyetin lafzî anlamından bu hükmün anlaşılması ise mümkün görünmemektedir. Rivayetler anlamı belirginleştirmektedir.

1.4. Hendek Gazvesi’ni Konu Edinen Âyetler

Ahzâb Sûresi’nin birçok âyeti Hendek Gazvesi’ni konu edinmektedir. Ancak âyetlerin büyük bir kısmının anlaşılması ilgili âyetlerin Hz. Peygamber’in hayatıyla beraber ele alınmasıyla mümkündür. Hz. Peygamber’in siretine müracaat edilmediği takdirde âyetlerin bütüncül bir şekilde anlaşılması güçtür. Çünkü savaş esnasında Hz. Peygamber’in, ashâbının ve inanmayanların durumlarını aktaran rivayetler dikkate alınmadığı takdirde Hendek Gazvesi’nin bütüncül bir şekilde anlaşılması mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Allah’ın Hendek Gazvesi bağlamında zikrettiği muhatapların kimler olduğunun tespit edilmesi, o atmosfere dair özet mahiyette aktarılan bazı sahnelerin daha ayrıntılı anlaşılması, Allah’ın yardımının gerçekleştiğini ortaya koyan ancak bu yardımın nasıl olduğuna dair detay zikretmeyen âyetlerin nasıl ve ne şekilde tecelli ettiğinin ortaya çıkarılması ve benzeri konuların anlaşılması için âyetlerin siyer perspektifinden hareketle bütüncül bir şekilde okunması gerekmektedir. Bazı müfessirlere bakıldığında Hendek Gazvesi’ni konu edinen âyetlerin tefsirinde Hz. Peygamber’in hayatından ayrıntılı bazı sahnelere yer verdikleri, Hz. Peygamber’in ve müşriklerin savaş esnasındaki durumlarını yansıtmalı malumatlar ışığında âyetlerin bütüncül bir şekilde anlaşılmasına odaklandıkları görülmektedir. Özellikle Taberî, İbn Kesîr gibi müfessirler, bir tefsirciden ziyade tarihçi kimliklerini ön plana çıkarıcı değerlendirmeler yaptıkları dikkat çekmektedir. Hendek Gazvesi’yle ilgili değerlendirmeler bunu kanıtlayıcı mahiyettedir. Ahzâb Sûresi’nde Hendek Gazvesi’ni konu edinen âyetlerin bir kısmı şu şekildedir: *“Ey iman edenler! Allah’ın size şu lütfunu hatırlayın: Üzerinize düşman ordusu gelmişti de onların üzerine şiddetli bir fırtına ve göremediğiniz bir ordu göndermiştik. Allah bütün yaptıklarınızı görmekte idi. Yukarıınızdan ve sizden aşağıda bulunan bölgeden üzerinize gelmişlerdi; korkudan gözler kaymış, yürekler ağızlara gelmişti; bu esnada Allah hakkında olmadık zanlara kapılmakta idiniz...”*⁶⁰ Hendek Gazvesi’ni konu edinen âyetlerde, müminlere karşı ordu kurup saldıran müşriklerin hezimete uğratılmasından ve Allah’ın müminlere olan nimetinden, fazlından, ihsanından haber verilmektedir. Bu âyetlere iyice odaklanıldığında Kur’an’ın yaşanmış bir hadiseyi özet mahiyette ve etkileyici bir biçimde aktardığı

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-azîm*, 6/425.

⁶⁰ el-Ahzâb 33/10-11.

görülmektedir. Tam da burada âyetlerin daha iyi anlaşılması için siyer malzemesinden faydalanılarak âyetleri daha bütüncül ele almak gerekmektedir. Zira Hendek Gazvesi'nin ele alan âyetlerde müşriklerin birkaç yerden Medine'yi kuşattıkları bu esnada Allah tarafından müminlere destek için rüzgârın gönderildiği ve müminlerin Allah'ın ordularıyla desteklendikleri ele alınmış ancak bunun ayrıntılarına yer verilmemiştir. Benzer şekilde münafıkların türlü bahanelerle savaştan geri kaldıkları, müşriklerle çarpışmaktan korktukları ve müminlerin yenilmesini istediklerine dair bazı sahneler yer verilmiştir. Ayrıca Hendek Gazvesi'nde bazı müminlerin şiddetli bir şekilde sarsıldıkları, korkuya kapıldıkları ancak bazı müminlerin ise Allah'ın zaferinin gerçekleşeceğinden şüphe duymadıklarına dair bazı bilgilere yer verilmiştir. Kur'an'ın değindiği bu sahneler, Hendek Gazvesi'nin dehşetini yansıtmakla beraber Hendek Gazvesi okuyucunun zihin dünyasında ayrıntılı şekilde yer edinmemektedir. Kur'an'ın zikrettiği sahnelerin iyi anlaşılması ve ayrıntılarıyla irdelenebilmesi için Hendek Gazvesi'nin siyer bilgisinden hareketle yani sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında okunması son derece önemlidir.

Rivayetlere göre Hendek Gazvesi, Benî Nadîr Yahudilerinin ileri gelenlerinden bazılarının Mekkeliler ile Gatafân kabilesini Müslümanlara karşı savaşılmaya kışkırtmaları neticesinde vuku bulmuştur.⁶¹ Bunun üzerine müşrikler, büyük bir orduyla Medine'ye yönelmişlerdir. Hz. Peygamber, müşriklerin Medine'ye saldıracağını haber aldığı anda ashâbıyla istişare etmiş ve bu istişarenin neticesinde hendek kazılmasını emretmiştir.⁶² Âlimler “Üzerinize düşman ordusu gelmişti.”⁶³ âyetteki düşman ordusundan kastın, Kureyş, Gatafân ve Kureyza oğulları olduklarını, ayrıca Medine'ye ulaşan müşriklerden bir grubun “Yukarıınızdan ve sizden aşağıda bulunan bölgeden üzerinize gelmişlerdi.”⁶⁴ âyetinin de ifadesiyle Medine'nin doğusunu, başka bir grubun da Medine'nin yüksek yerlerini kuşattığını belirtmektedir. İbn Kesîr, bir rivayetten hareketle, “Ve sizden aşağıda bulunan bölgeden...”⁶⁵ ifadesinin de Kureyza Yahudilerini kastettiğini iddia etmektedir.⁶⁶ Bazı siyer âlimlerine göre “Yukarıınızdan...”⁶⁷ ifadesi Kureyza yahudilerini; “Ve sizden aşağıda bulunan bölgeden...”⁶⁸ ifadesi ise Kureyş ve Gatafânlılar'ı kastetmektedir.⁶⁹

Bu kuşatma esnasında Medine'ye bir saldırı durumunda Müslümanlarla birlikte hareket edeceklerine dair Hz. Peygamber ile ahdi bulunan Benî Kureyza Yahudileri de antlaşmalarını bozmuşlardır. Müfessirler ahitlerini bozan Kureyza Yahudilerinin Müslümanlar üzerinde olumsuz etki bıraktığını, bunun neticesinde şiddetli bir şekilde

⁶¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1955), 2/214; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/129.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/214.

⁶³ el-Ahzâb 33/9.

⁶⁴ el-Ahzâb 33/10.

⁶⁵ el-Ahzâb 33/10.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/384.

⁶⁷ el-Ahzâb 33/10.

⁶⁸ el-Ahzâb 33/10.

⁶⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, *Megâzî*, thk. Marsden Cons (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 2/494; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/246.

sarsıldıklarını, Müslümanların durumlarının dayanılmaz hale geldiğini “*Korkudan gözler kaymış, yürekler ağızlara gelmişti.*”⁷⁰ âyetinin de bu duruma işaret ettiğini belirtmektedirler. Bu durumda âyetteki korkunun ve dehşetin sebebi bazı müfessirlere göre müşriklerin topladıkları ordunun yanı sıra Kureyza Yahudilerinin ahitlerini bozmalarından da kaynaklanmaktadır.⁷¹ Zira onların ahitlerini bozmaları Müslümanların içeriden ihanete uğramaları anlamını taşıyordu. Ancak bazı müfessirler Hendek Gazvesi’nin genel dehşetinin bu korkuda rolü olduğunu işaret etmektedir.⁷²

Hendek Gazvesi’nde Müslümanların zafere ulaşmaları Allah’ın rüzgâr göndermesi ve ordularıyla Müslümanları desteklemesi neticesinde olmuştur. Siyer kaynakları, Allah’ın ordularıyla ve rüzgarla Müslümanları nasıl desteklediğini detaylandırmaktadır. Buna göre müşrikler rüzgârın etkisiyle; yemek pişiremez, ısınamaz, barınamaz hale gelmişler ve dönmek zorunda kalmışlardır.⁷³ Bu durumda Allah’ın göndermiş olduğu rüzgâr, müşriklerin hendeği muhasara etme imkanlarını ve kudretlerini sonlandırmıştır. Zira yemek pişirememeleri, barınamamaları, ısınamamaları bir paniğin ve istikrarsızlığın göstergesidir. Mücâhid’e göre âyetteki rüzgâr, helak edici Sabâ rüzgarıdır. Hz. Peygamber’in de “Sabâ rüzgarıyla desteklendim. Ad kavmi de rüzgarla helak oldu.”⁷⁴ dediği rivayet edilmiştir.⁷⁵

Hendek Gazvesi’yle ilgili bazı rivayetler dikkate alındığında “*Ve göremediğiniz bir ordu göndermiştik.*”⁷⁶ Allah’ın ordularından kastın ne olduğunu açıklayıcı bazı malumatlara rastlanılmaktadır. Rivayetlere göre Hz. Peygamber savaş esnasında düşman ordularının neler yaptığını öğrenmek için şiddetli bir rüzgârın olduğu bir gecede Huzeyfe b. Yemân’ı casus olarak düşman ordularının saflarına göndermiştir. Alimlerin aktardığı bu uzun rivayette, Huzeyfe düşmanın içerisinde bulunduğu zor duruma dair önemli ayrıntılar aktarmıştır. Huzeyfe, kavmin arasına girdiğini, rüzgâr ve Allah Teâlâ’nın ordularının onlara korku salıp çepeçevre kuşattığını,⁷⁷ düşmanların da panik içerisinde hareket ettiklerini ve rüzgârın da şiddetiyle kaçmaya çalıştıklarını aktarmaktadır.⁷⁸ Bu rivayet, mezkûr âyetteki rüzgârın ve Allah’ın ordularının düşmanın yenilmesindeki rolünü yansıttığının yanında, düşmanın ne denli aciz kaldığını göstermekte ve o günün dehşetini gözler önüne sermektedir. Dolayısıyla rivayet, âyetin daha etkileyici anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim birçok müfessir, Allah’ın ordularının ve rüzgârın müşrikler üzerindeki etkisini ele alırken

⁷⁰ el-Ahzâb 33/10.

⁷¹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm*, 6/384

⁷² Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 4/289.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm*, 6/386; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm*, 9/3118.

⁷⁴ Buhârî, “Bed’ul-halk”, 5.

⁷⁵ İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-‘azîm*, 9/3117.

⁷⁶ el-Ahzâb 33/9.

⁷⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/232; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1970), 2/489; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1997), 6/63.

⁷⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2/489.

Huzeyfe'nin zikredilen rivayetini ve bu bağlamdaki benzeri rivayetleri zikrederek âyeti açıklamaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle bazı müfessirler, Hendek Gazvesi esnasında, rüzgârın ve Allah'ın ordularının (meleklerin) müşriklere verdiği korku ve zararı somutlaştırma adına Hz. Peygamber'in emriyle müşriklerin karargahına casus olarak görevlendirilen Huzeyfe'nin başından geçen olayı ve ona benzer başka sahneleri aktarmaktadır.⁷⁹

Âyetlerin zâhirinden hareketle anlaşılmayan yahut özet anlaşılan bazı sahneler, rivayetlerle açıklığa kavuşmaktadır. Kaldı ki Kur'an'ın üslup özelliklerinden bilinmektedir ki, Kur'an bir olayı tarihçiler gibi en ufak ayrıntısını ihmal etmeyecek şekilde ele almamakta, ayrıntılara boğulmaktan ziyade aktardığı kıssaların etkileyici noktalarına özet mahiyette yer vermektedir. Bu bağlamda muhatabı etkisi altına alacak şekilde kıssanın bazı sahnelerini ön plana çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'ın bir tarih kitabı gibi olayları ayrıntılarıyla zikretmesi beklenmemelidir. Bilakis Kur'an yaşanmış hadiselerin en önemli ayrıntılarına yer vererek okuyucuyu etkilemeyi başarmaktadır. Özet mahiyette zikredilen bazı olayların ayrıntılarını öğrenme noktasında okuyucu, siyer gibi diğer kaynaklardan hareketle malumatlarını derinleştirebilir. Bu sebeple de bazı müfessirlerin Hendek Gazvesi'ni ele alan âyetlerin tefsirinde rivayetlere yer vermeleri bu bağlamda anlamlıdır.

Hendek Gazvesi ile ilgili üzerinde durulması gereken bir diğer nokta münafıkların tutumlarıdır. Âyetler onların Hendek Gazvesi esnasında hem fiilleriyle hem de sözleriyle Müslümanları engellemeye çalıştıklarına işaret etmektedir. Bu bağlamda onları konu edinen âyetlerin mesajlarının daha derinlikli anlaşılması için Hendek Gazvesi esnasında münafıkların tutumlarının irdelenmesi gerekmektedir. Rivayetler, münafıkların o gün âyetlerin de değindiği üzere çok korkak davrandıklarını ve müminlerin yanında yer almadıklarını göstermektedir. Hatta "*Ey Medineliler! Sizin işiniz burada durmak değildir, hemen dönün*" diyorlardı.⁸⁰ âyetinin de ifadesiyle münafıklar, Müslümanların Peygamber'in safında çarpışmalarını engellemek istemişlerdir.⁸¹ Ancak Kur'an münafıkların bu tutumlarını "*Halbuki bunlar daha önce ayrılmış dönmeyeceklerine dair yeminle Allah'a söz vermişlerdi*."⁸² ifadesiyle çarpıcı bir şekilde eleştirmektedir. Rivayetlere göre âyette kastedilenler, münafıklardan bir gruptur. Bunlar, Uhud Savaşı'nda da Müslümanları yüzüstü bırakmışlardı. Ancak tövbe edip bir daha böyle yapmayacaklarına söz vermişlerdi. Ancak âyet, onların sözlerinde durmadıklarını ortaya koymaktadır.⁸³ Münafıklardan bir grup ise "*Evlerimiz açıkta ve korumasız*"⁸⁴ diyerek savaş meydanından kaçmak istemişlerdir. Rivayetlere göre Hendek Gazvesi'nde münafıklar, hırsızların evlerine

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/215; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/387; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6/330.

⁸⁰ el-Ahzâb 33/13.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/224.

⁸² el-Ahzâb 33/15.

⁸³ İbn Hişâm, İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/246.

⁸⁴ el-Ahzâb 33/13.

girdiklerini, evlerinin korunaksız olduğunu, ev hanesi hakkında endişeli olduklarını söylüyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber evlerini kontrol etmek için ashâbından bazılarını gönderiyordu, ancak dedikleri gibi bir durum olmadığı ortaya çıkıyordu.⁸⁵ Zira onların amaçları gerçekten de evlerini korumak değildi, tek amaçları izin alıp kaçmaktı.⁸⁶

Henek Gazvesi'ni konu edinen âyetlerde üzerinde durulması gereken bir diğer nokta Hz. Peygamber'i ön plana çıkaran bir üslubun varlığıdır. Örneğin "*İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.*"⁸⁷ âyeti bu bağlamda irdelenmesi gerekmektedir. Âyet Hz. Peygamber'in örnek alınmasını emretmektedir. Âyetlerin umum ifade ettiği bir gerçek olsa da Henek Gazvesi bağlamında da değerlendirilmesine mâni değildir. Nitekim bazı müfessirler âyeti Henek Gazvesi bağlamında tefsir etmişlerdir. İbn Kesîr şöyle demektedir: "Bu âyet Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve davranışlarını örnek alma noktasında büyük bir asıldır. Bu sebeple de Allah Teâlâ insanlara Ahzâb günü Hz. Peygamber'i sabrı, tahammülü, direnişi, çabası ve Rabbinden zaferi bekleme noktasında örnek edinmelerini emretti..."⁸⁸ İbn Kesîr böylelikle umum âyeti tarihi bir olay üzerinden somutlaştırmaya çalışmıştır. Esasen bu âyet, doğrudan olmasa da dolaylı yönden Hz. Peygamber'in siretinin anlaşılmasına da çağrı yapmaktadır denebilir. Zira onun örnekliğinin anlaşılması için hayatının bilinmesi gerekmektedir. Tam da burada Henek Gazvesi'nde Hz. Peygamber'in ashâbını komuta etmesi, onları savaşa hazırlaması, istişare etmesi, zorluğa beraber katlanması, Benî Kureyza Yahudilerinin tuzaklarını boşa çıkarması, hendeği ashâbıyla beraber kazması ve benzeri birçok sahnenin, muhatap tarafından dikkatle anlaşılması önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle Kur'an, genel hatlarıyla aktardığı tarihî bir hadisenin ayrıntılarının anlaşılması için Hz. Peygamber'in örnekliğinin temel alınmasına çağrı yapmaktadır. Şüphe yok ki Henek Gazvesi'nde en büyük mücadeleyi gösteren kişi Hz. Peygamber'dir. Zira o, aktif mücadelenin en önemli kişiliğini oluşturmuştur. Bu sebeple de İbn Kesîr'in, Hz. Peygamber'in hangi konularda ve nasıl örnek alınması gerektiğini yaşanılmış hadiseler üzerinden ele alması ve Henek Gazvesi bağlamında âyeti tefsir etmesi bu açıdan anlamlıdır. Ayrıca hendeğin kazılması esnasındaki zorluklara dair birçok ayrıntıya ancak rivayetlerden hareketle ulaşmak mümkündür. Oysaki Kur'an buna dair bir bilgi aktarmamıştır.

Üzerinde durulması gereken bir diğer konu Benî Kureyza Yahudilerinin henek gazvesindeki rolüdür. Allah Teâlâ onların ihanetlerinden ve karşılaştıkları cezadan şu şekilde haber vermektedir: "*Allah, Ehl-i kitap'tan onlara destek verenleri kalelerinden indirdi, kalplerine korku saldı; artık onların bir kısmını öldürüyorsunuz, bir kısmını da esir alıyorsunuz.*"⁸⁹ Burada kastedilenlerin Benî Kurayza olduğu söylenmiştir.⁹⁰ Âyet

⁸⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/226.

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/226.

⁸⁷ el-Ahzâb 33/21.

⁸⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/391.

⁸⁹ el-Ahzâb 33/26.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/244.

her ne kadar onların kalelerinden çıkarıldıklarına, içlerinden bazılarının esir alındığına ve bazılarının öldürüldüğüne işaret etse de bunun detaylarına siyer bilgisiyle ulaşmak mümkündür. Rivayetlere göre Hendek Gazvesi'nden döndükten sonra daha zırhını çıkarmadan Hz. Peygamber'e Allah'ın emriyle Kureyza'nın üzerine yürümesi emredilmiştir. Öyle ki, Hz. Peygamber, "Hiç kimse ikinci namazını, Benî Kureyza dışında kılmamasın." demiştir.⁹¹ Hz. Peygamber Yahudilerin kalelerinin yanına varınca onları muhasara altına almıştır. Münafıklar istişare etmek için Ebû Lübâbe ile görüşmüşler ancak Ebû Lübâbe teslim olurlarsa öldürüleceklerini göstermek için elini boynuna götürmüştür. Bunun üzerine "Ey iman edenler! Allah ve resulüne karşı hainlik etmeyin, size bırakılan emanetlere de bile bile hıyanet etmeyin."⁹² âyeti nâzil olmuştur.⁹³ Muhasaranın devam etmesi sonucunda Yahudiler, Sa'd b. Muâz'ın hükmüne uyacaklarını ifade etmişlerdir. Sa'd, eli kılıç tutanların öldürülmesine, kadın ve çocukların esir alınmasına ve mallarının Müslümanlara bırakılmasına hükmetmiştir.⁹⁴ Sa'd'ın eli kılıç tutanların öldürülmesine hükmetmesi "Onların bir kısmını öldürüyorsunuz."⁹⁵ âyetinin, kadın ve çocuklara dokunulmamasını istemesinin de "Bir kısmını da esir alıyorsunuz."⁹⁶ âyetinin işaret ettiği iddia edilmiştir.⁹⁷ Anlaşıldığı üzere Kureyza Yahudileriyle ilgili detayların çoğu ancak rivayetlerle anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın özet mahiyetinde değindiği Kureyza Yahudileri hakkındaki detayları siyerde bulmak mümkündür. Bu bağlamda müfessirler ilgili âyetin tefsirinde Kureyza Yahudilerinin Hendek Gazvesi'ndeki rolleri, Hz. Peygamber tarafından muhasara altına alınmaları ve Sa'd'ın onlar hakkındaki hükmü gibi birçok ayrıntılara rivayetlerden hareketle yer vermişlerdir.⁹⁸ Zira müfessirler için bu tarihî veriler âyetin anlaşılmasında son derece önemlidir. Özellikle Taberî, İbn Kesîr gibi müfessirlerin tarihçi yönlerinden de dolayı âyetleri bir tarihçi gözüyle irdeledikleri apaçık görülmektedir.⁹⁹

Kur'an tefsirinde Hz. Peygamber'in siyerinin dikkate alınması bazı âyetler için son derece gereklidir. Nitekim müfessirler, o dönemin uygulamalarına, savaşlarına temas eden âyetlerin tefsirinde, âyetlerin anlamını belirginleştiren Hz. Peygamber dönemindeki önemli ayrıntıları, bilgileri dikkate almışlardır. Ancak bu durum âyetleri herhangi bir tarihi olaya mahkûm etmek, umum âyetin mefhumunu gölgelemek şeklinde anlaşılmalıdır. Bu sebeple de birçok müfessirin umum âyetleri açıklarken konuyla ilgili nüzûl sebeplerinden doğru bir şekilde istifade ettikleri görülmektedir. Özellikle bir âyetle ilgili birçok rivayet mevcut olduğu durumlarda tüm rivayetleri âyetin kapsamında değerlendirmeye gayret göstermişlerdir. Söz gelimi, Hendek

⁹¹ Buhârî "Cum'a" 4.

⁹² el-Enfâl 8/27.

⁹³ Vâkîdî, *Megâzî*, 2/505-509; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/481; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/1684.

⁹⁴ Vâkîdî, *Megâzî*, 2/512.

⁹⁵ el-Ahzâb 33/26.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/26.

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/250.

⁹⁸ Örneğin bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/380-400.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/250.

Savaşı bağlamında zikredilen “Müminlerden bazı kimseler Allah’a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar.”¹⁰⁰ âyetinin tefsiriyle ilgili birçok rivayet mevcuttur. Buhârî’nin de içinde bulunduğu bir görüşe göre âyet, Bedir Gazvesi’ne katılmadığı için üzülen ve bunu telafi etmek için Allah’la ahitleşen ve nihâyetinde Uhud Savaşı’nda şehit düşen Enes b. Nadir hakkında nâzil olmuştur.¹⁰¹ Hz. Peygamber’in hutbede bu âyeti okuduğu ve bir sahâbînin âyette kastedilenlerin kimler olduğunu sorduğu bunun üzerine Hz. Peygamber’in Talha’yı işaret ederek “Bu da onlardandır.”¹⁰² dediği de bu konuyla ilgili zikredilen rivayetler arasındadır. Mücâhid, âyetteki ‘nehbehu’ ifadesini ‘ahd’ şeklinde; ‘intizar’ kelimesini de düşmanla ‘çarpışmayı beklemek’ olarak yorumlamıştır. Ayrıca buna benzer yorumlar da mevcuttur. Anladığımız kadarıyla her ne kadar âyetin nüzül sebebine konu olacak rivayetler mevcut olsa da âyetin bir kişiyi kastetmediği, zikri geçen isimlerin âyetin umumuna dahil olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bazı müfessirler, âyeti bir kişiyle irtibatlandırmaktan ziyade umum anlamı ön plana çıkarmaya çalışmıştır. Nitekim İbn Abbas, mezkûr âyeti Allah yolunda ahdinde, sözünde duran müminlerin tamamına yorumlamıştır.¹⁰³ Zira ayetler sözünde duran müminleri tavsif etmekte ve onların ahitlerini bozan münafıkların aksine savaştan kaçmadıklarına işaret etmektedir.¹⁰⁴ Bu yönüyle İbn Kesîr, âyetleri Hendek Gazvesi bağlamında yorumlamakta, ancak ifadenin umum anlamını da görmezden gelmemektedir.

1.5. Hz. Peygamber’in Eşleriyle Olan Durumunu Konu Edinen Âyetler

Ahzâb sûresinde Hz. Peygamber’in eşleriyle olan bazı sorunlarını konu edinen âyetler mevcuttur. Zikredilen âyetlerin mefhumunun anlaşılması için Hz. Peygamber’in siyerini dikkate almamız gerekmektedir. Zira Kur’an o dönemin kültürüne, yapısına işaret etmektedir. İlgili âyetlerin bir kısmı şu şekildedir: “Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: “Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım. Yok eğer Allah’ı, resulünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden güzel davrananlara büyük bir ödül hazırlamıştır.”¹⁰⁵ Allah Teâlâ bu âyetlerde Hz. Peygamber’den eşlerine Allah ve resulünün rızasını mı yoksa dünya arzularını mı istediklerini sormalarını talep etmektedir. Âyetin nüzülüne ilişkin bazı rivayetler mevcuttur.¹⁰⁶ Rivayetlere göre Hz. Peygamber’in eşleri Hz. Peygamber’den dünyalık bazı istek ve taleplerde bulunmuş ve birbirlerini kıskanarak Hz. Peygamber’i üzmüşlerdir. Konuyla ilgili başka rivayetlerde mevcuttur.¹⁰⁷ Bunun üzerine Hz. Peygamber eşlerinden bir ay, ayırı

¹⁰⁰ el-Ahzâb 33/23.

¹⁰¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/240.

¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/239.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 9/3125.

¹⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 8/369.

¹⁰⁵ el-Ahzâb 33/28-29.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-sünne*, 8/375.

¹⁰⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beirut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422), 4/380.

yaşamıştır. Mezkûr âyetler nâzil olmuş ve Hz. Peygamber'den eşlerini, boşanma yahut sabretme arasında muhayyer bırakmasını emretmiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine tüm eşlerine mezkûr âyeti okumuş ve iki durumdan birini seçmelerini istemiştir. Ancak tüm eşleri Allah ve resulünün yolunu tercih etmiştir.¹⁰⁸ Rivayetlere göre Hz. Peygamber, zikredilen âyet nâzil olduğunda Hz. Âişe'ye kendisine önemli bir meseleyi iletceğini, acele karar vermemesini ve açıklayacağı konuyu ailesine danışmasını tavsiye etmiştir. Ardından nâzil olan âyeti okumuştur. Bunun üzerine Hz. Âişe "Allah'ı elçisini ve âhiret yurdunu tercih ediyorum." demiştir.¹⁰⁹

Şu âyetler de doğrudan Hz. Peygamber'in eşlerine hitap etmektedir. *Ey peygamber hanımları! Sizden kim açık bir hayasızlık yaparsa onun cezası ikiye katlanır...Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve resulüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor...*¹¹⁰ Bu âyetler onların kötü bir şey yapmalarından dolayı uyarıldıkları şeklinde anlaşılmalıdır. Zira âyetlere bakıldığında onların Hz. Peygamber'in eşleri olması hasebiyle ecirlerinin ve cezalarının daha fazla olacağı uyarısıyla karşılaştıkları görülmektedir.¹¹¹ Nitekim Hz. Peygamber'in eşlerinin hayatlarına bakıldığında birkaç konuda uyarılmaları dışında onların Allah ve resulüne karşı olumsuz davranışları mevcut değildir. Her biri örnek bir kişilik sergilemiş ve Hz. Peygamber'in eşi olmanın bilinciyle hareket etmişlerdir.¹¹² Dolayısıyla bu âyetlerin yorumlanmasında tarihi veriler önemlidir. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in eşlerinin hayatlarını araştıran, onların Hz. Peygamber ile münasebetlerini bilen bir kişi, mezkûr âyetlerin bir uyarı mahiyetini taşıdığını, vuku bulmuş günahlardan dolayı uyarılmadıklarını kavrayacaktır. Böylelikle âyetin muradının, zâhirî anlamla sınırlı olmadığını anlayacaktır.

Âyette geçen câhiliye teberrecü ile Ehl-i beyt terkipleri de üzerinde durulması gereken önemli ifadelerdir. Âyetteki câhiliye teberrecü ve Ehl-i beyt kavramlarından kastedilenin ne olduğunun bilinmesi için câhiliye dönemini ve nüzûl ortamını bilmek gerekmektedir. Müfessirler, câhiliye teberrecünün ne anlama geldiğiyle ilgili birden çok görüş aktarmaktadırlar. Bu görüşlerden birine göre bu terimden kasıt, kadınların güzel örtünmemeleri sebebiyle boyunlarının ve gerdanlıklarının görünmesidir. Âyet onları iffetli olmaya davet etmekte ve o bölgelerini de örtmelerini emretmektedir.¹¹³ Mücâhid'e göre câhiliye döneminde kadınlar, rahat bir şekilde erkekler arasına girip çıkıyorlardı. Âyet bu durumu nehyetmektedir.¹¹⁴ Katâde'ye göre câhiliye döneminde

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/487; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/253.

¹⁰⁹ San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, 3/36; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3126.

¹¹⁰ el-Ahzâb 33/30-34.

¹¹¹ İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/382.

¹¹² Bu konuda bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/48; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414), 4/318.

¹¹³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* 3/488.

¹¹⁴ San'ânî, *Tefsiru Abdürrezzak*, 3/37.

kadınlar, evden çıkarken kıvrır, cilveli davranarak yürürlerdi. Mukâtil ise câhiliye teberrücünü, daha çok örtünme bağlamında yorumlamaktadır. Ona göre kadınlar dışarı çıktıklarında özenerek örtünmezlerdi. Başörtüleri; onların boyunlarını, kolye ve küpelerini örtmezdi. Bu sebeple de Allah Müslüman kadınların câhiliyede olduğu gibi giyimlerinde özensiz davranmamalarını emretmiştir.¹¹⁵ Kanaatimizce tüm bu anlamlar birbirini tamamlamaktadır. Âyet mümin kadınların câhiliye kadınları gibi özensiz örtünmemelerini ve vakarlı davranışlar sergilemelerini talep etmektedir. Anlaşıldığı üzere müfessirlerden her biri âyetteki ifadenin taşıdığı mananın tespitini câhiliye kültürünü referans alarak yorumlamaya çabalamıştır. Zira Kur'an'ın değindiği ifadenin o dönemin muhatapları tarafından anlaşılır olduğu açıktır. Dolayısıyla da o dönemin muhataplarının kavradığı açık bir şekilde anladığı bu ifadeyi o dönemin algısıyla açıklamak son derece doğru bir yöntemdir.

Ehl-i beyt terkibinin anlamının tespitinde de tarihi veriler göz önünde bulundurulmuştur. Âyette geçen Ehl-i beyt kavramıyla ilgili müfessirler çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bu konuda bir ittifaktan bahsetmek mümkün değildir. Zira bazıları âyeti Hz. Peygamber, Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'e tahsis ederken bazı alimler ise bunu Peygamber'in eşleri bağlamında tefsir etmiştir.¹¹⁶ Bazıları da âyeti, Hz. Peygamber'in ehli ve eşlerine şamil kılmıştır.¹¹⁷

Bazı alimlere göre bu âyet, Resûl-i Ekrem'in eşlerinin Ehl-i beyt'e dahil olduğunun bir delilidir. Zira âyetin nüzûl sebebi, bizzat kendileridir. Bu yönüyle de onların, her ihtimalde âyete dahil olduğu iddia edilmiştir. Nitekim İbn Abbas ve İkrime'nin mezkûr âyetin Hz. Peygamber'in eşleri hakkında nâzil olduğuna dair rivayetlerini de bu bağlamda zikretmektedirler.¹¹⁸ Ayrıca âyetin bağlamının Ehl-i beyt'in Resûl-i Ekrem'in eşlerine delâlet ettiğini ortaya koyduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁹ Ancak bununla beraber müfessirler, âyetin mefhumunu sadece Hz. Peygamber'in eşleriyle sınırlandırmamaktadır. Âyetin umum ifade ettiğine dair başka delillerin olduğunun altını çizmektedirler. Bir rivayete göre Resûl-i Ekrem sabah namazına kalktığında Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin kapısının önünden geçer ve "Ey Ehl-i beyt! Namazı muhafaza edin. Allah siz Ehl-i beytten kötülüğü uzaklaştırmayı ve sizi tertemiz kılmayı istiyor." derdi. Bir diğer rivayete göre Resûl-i Ekrem, Fâtıma, Ali,

¹¹⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/488.

¹¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/264-267. İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 9/3132.

¹¹⁷ Alî b. Muhammed Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 4/401; Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhim- Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas (Riyad: Darü'l-Vatan, 1998), 4/281. Ayrıca ilgili ayeti İfk Hadisesi bağlamında değerlendiren çalışmalara da rastlanmaktadır. Bk. Hanefi Şola, "Tefsirde Anakronizm: Şii Müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî Örneği", *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler = Islamic Sciences in the Third Century Hijri*, ed. Hidayet Aydar vd. (Ankara: İksad Yayınları, 2023), 188-189.

¹¹⁸ Bu konudaki görüşler için bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/410-411; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/321.

¹¹⁹ Bu görüşün delilleri ile ilgili bk. Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basîf* (Riyâd: Câmîatü Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1430), 3/470; Sem'ânî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 4/281.

Hüseyin ve Hasan'ı yanına yaklaştırdıktan sonra üzerlerini örtmüş ve mezkûr âyeti okuduktan sonra şöyle demiştir: "Allahım! Bunlar benim Ehl-i beytimdir. Ehl-i beytim haklıdır." Başka bir rivayette mezkûr âyetin kendi evinde nâzil olduğunu belirten Ümmü Seleme, o esnada Hz. Peygamber'e kendisinin de onlara dahil olup olmadığını sormuş, Resûl-i Ekrem de "Sen hayır üzerinesin. Peygamber eşlerinden birisin." demiştir. Hz. Âişe'den rivayet edilen bir hadiste Hz. Peygamber, onları örttükten sonra mezkûr âyeti okumuştur.¹²⁰ Bir rivayete göre ise Hz. Peygamber, mezkûr âyetin Ali, Fâtıma, Hasan, Hüseyin ve kendisinin de dahil olduğu beş kişi hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.¹²¹ Bazı rivayetlere göre Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, mezkûr âyette kastedilenlerin kendileri olduğunu söylemişlerdir.¹²²

Rivayetlere göre Zeyd b. Erkam, Hz. Peygamber'in ashâbına Allah'ın Kitabı'na sınımsız sarılmayı ve Ehl-i beyt'ine iyi davranmayı emrettiğini aktardıktan sonra, Hz. Peygamber'in eşlerinin Ehl-i beytten olup olmadığına dair kendisine bir soru yöneltilmiştir. Zeyd, eşlerinin Ehl-i beyt'inden olduğunu, Hz. Peygamber'in vefatıyla sadakanın kendilerine haram kılındığını, bunların da Ebû Tâlib'in oğulları olan Ukeyl, Hz. Ca'fer ve Hz. Ali'nin aile ve zürriyetleri olduğunu söylemiştir. Bir başka rivayette ise Zeyd, Hz. Peygamber'in eşlerinin Ehl-i beyt'ten olmadığını Ehl-i beyt'in, kişinin aşiretinden, sulbünden olan kişilere denildiğini söylemiştir. İbn Kesîr, Zeyd'den aktarılan bu iki rivayet ile ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. İbn Kesîr'e göre birinci rivayetin dikkate alınması daha doğrudur. Çünkü ona göre ikinci rivayette, Zeyd'in birinci rivayette geçen 'ehl' kelimesiyle kimlerin kastedildiğiyle ilgili tespitlerde bulunmuş olması muhtemeldir. İbn Kesîr'e göre Zeyd, mezkûr yorumuyla, 'ehl' kelimesiyle kastedilenlerin; sadece Hz. Peygamber'in eşleri olmadıklarını, sadaka almaları haram olan kişilerin de Ehl-i beyt'e dahil olduklarını belirtmek istemiştir. İbn Kesîr'e göre her iki rivayetle de amel edilmesi, Kur'an ve zikredilen hadislerin cemedilmesi açısından racih olduğunu belirtmektedir. Ona göre âyetleri tedebbür eden biri, Hz. Peygamber'in eşlerinin de mezkûr âyete dahil olduklarını kavrayacaktır. Zira, âyetin devamında zikredilen "*Hânelerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin.*"¹²³ ifadenin bu anlamı desteklediğini belirtmektedir. Ona göre Allah, bu âyetle Hz. Peygamber'in eşlerine evlerinde okunan Kur'an ve sünnetle amel etmelerini istemiştir. Dolayısıyla bu âyet, Hz. Peygamber'e en yakın olan eşlerinin de Ehl-i beyt'in kapsamında olduklarının kanıtıdır. Zira Peygamber'e en yakın olanlar onlardır. Bu sebeple de ona göre "Ehl-i beytim (bu vasfı) en çok hak edendir." hadisinin de ifadesiyle onların bu vasıfla vasıflandırılmaları en doğrusu olmalıdır.¹²⁴

İbn Kesîr konuyla ilgili güzel bir çıkarımda da bulunmaktadır. Ona göre takva üzerine tesis edilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu destekleyen rivayetler olmasına rağmen Hz. Peygamber'e takva mescidinin hangi mescit olduğu sorulduğunda o, "O,

¹²⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/265; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/410-415.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/263.

¹²² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/410-415; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beirut: Dârü'l-Fikr. ts.), 6/605-608; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/322.

¹²³ el-Ahzab 33/34.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/410-415.

budur. Benim mescidim olandır.”¹²⁵ diyerek Mescid-i Nebevî’yi işaret etmiştir. Ona göre Kubâ Mescidi ilk günden takva üzerine inşa edilmiş olma vasfına sahipse, Mescid-i Nebevî’nin bu şekilde isimlendirilmesi daha evladır. Benzer şekilde nüzûl rivayetlerinin, belli şahıslara işaret etmesi Ehl-i beyt’in onlarla sınırlı olduğu anlamını taşımamaktadır. Mesele yakınlıksa, Resûl-i Ekrem’in eşlerinin kendisine yakınlığı ortadadır. Böylelikle İbn Kesîr, Kur’an-sünnet bütünlüğünden hareketle Hz. Peygamber’in eşlerinin Ehl-i beyt kavramına dahil oldukları sonucuna ulaşmaktadır.¹²⁶

Ahzâb Suresi’nin değindiği konulardan bir diğeri de Hz. Peygamber’in evine izinsiz girme meselesidir. İlgili âyet şu şekildedir: “*Ey iman edenler! Size izin verilmedikçe Peygamberin evlerine girip de yemeğin hazırlanmasını beklemeyin; fakat yemeye çağırıldığınızda girin, yemeğinizi yiyince de hemen dağılın, söze dalıp oturmayın.*”¹²⁷ Bu âyetten Hz. Peygamber’in evine misafir olarak girenlerin, sohbete daldıkları ve yemek yemekle yetinmeyip uzunca oturdukları anlaşılmaktadır. Âyet, böyle davranmanın yanlışlığını ve ziyaret esnasında uyulması gerekenleri ifade etmektedir. Âyette vurgulanan bir diğer konu ise örtünmeyle ilgilidir.¹²⁸ Bu âyetin Hz. Peygamber dönemindeki yansımalarının ne olduğunu öğrenmek ve ashâbın bu âyetin tatbikinde nasıl davrandıklarını ortaya çıkarmak için Hz. Peygamber’in hayatına odaklanılması önem arz etmektedir. Birçok müfessire göre bu âyet, Resûl-i Ekrem’in Hz. Zeynep ile evliliği münasebetiyle davetlilere verdiği yemek üzerine nâzil olmuştur. Buna göre Hz. Peygamber’in davetine icabet eden bir grup, yemeklerini yedikleri halde uzunca beklemişlerdir. Öyle ki Hz. Peygamber, Hz. Âişe’nin yanına kadar gidip geldiğinde dahi onların oturduklarını görmüştür. Âyetin bu olay üzerine nâzil olduğu söylenmiştir.¹²⁹ Olayın Ümmü Seleme’nin evinde gerçekleştiği de söylenmiştir.¹³⁰ Bir rivayete göre ise Hz. Peygamber’in evine iyi insanlar girdiği gibi bunlar içerisinde sefih kimselerin de olduğunu gerekçe gösteren Hz. Ömer’in, Resûl-i Ekrem’den eşlerinin örtünmelerini talep etmesini istediği, bunun üzerine de hicab âyetinin nâzil olduğu söylenmiştir. Rivayetlere göre Hz. Ömer’in bu konuda başka ısrarları da olmuştur.¹³¹

Rivayetlere bakıldığında âyetin sadece bu olay bağlamında ele alınmaması gerektiğini gösteren başka veriler de mevcuttur. Konuyla ilgili İbn Abbas’ın önemli tespitleri mevcuttur. Onun aktardığına göre insanlardan bazıları Hz. Peygamber’in evine gitmek için yemek pişirme vakitlerini gözlüyordu. Yemek daha pişirilmeden gelip oturan bu insanlar, yemek hazırlanıp yedikten sonra da izin isteyip

¹²⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 14/482; İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/416.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 6/416.

¹²⁷ el-Ahzab 33/53.

¹²⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/395.

¹²⁹ Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 6/369. Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/224.

¹³⁰ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 4/395.

¹³¹ İbn Cüzey el Kelbî, *et-Teshîl li-‘ulûmi’t-tenzîl*, nşr. Abdullah Halidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam b. Ebi’l-Erkam, 1416), 3/479.

gitmiyorlardı.¹³² Hz. Peygamber de utangaç olduğundan dolayı sesini çıkarmıyordu. Hatta bazı zamanlar Hz. Peygamber, bir ihtiyacı için kalkıp gittiğinde onlar hala oturmaya devam ediyordu. Bu konudaki rivayetlere bakıldığında bu rahatsızlığın tek bir sefer gerçekleşmediği, bu uzun süre oturmaların, sıklıkla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu durum, Hz. Peygamber'i ve eşlerini rahatsız edecek bir boyuta ulaşmıştı. Buna göre zikredilen âyet, Hz. Peygamber'in rahatsız edilmemesi gerektiği üzerine inmiştir.¹³³ Bu âyetlerin nüzûlüyle beraber sahâbîler, Hz. Peygamber'in eşlerine bakmaktan imtina etmiş, bir şey istemek zorunda kaldıklarında ise bir örtü arkasından istemeye başlamışlardır.¹³⁴

Ashâbın Hz. Peygamber'in evinde uzunca oturmaları sohbete dalmaları ve izinsiz yanına gitmeleri câhiliye adetlerinin bir yansımasıdır. Zira onlar câhiliye döneminde birbirlerinin evine izinsiz giriyorlardı. İslam'la beraber de bu uygulama devam etmiştir. Ancak Kur'an, bu uygulamaya son vermiş ve izinsiz birinin evine girilmemesini istemiştir.¹³⁵ Aktardığımız bu rivayetler âyetin mefhumunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Şayet bu rivayetler dikkate alınmadan âyetler yorumlanırsa birçok açıdan âyetin ifade ettiği anlam belirginleşmeyecektir.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in sadece sözleri değil, aynı zamanda hayatının tamamı Kur'an'ın anlaşılması açısından önemli veriler içermektedir. Bu da Mekkî ve Medenî dönemde Hz. Peygamber'e ilişkin tüm detayların mümkün mertebe tüm ayrıntılarıyla beraber dikkate alınmasını gerekli kılmaktadır. Zira birçok âyetin anlaşılması, Hz. Peygamber'in hadisleriyle ve yaşantısıyla doğrudan ilgilidir. Bu anlamda onun siretinin, Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde önemli bir kaynak olarak görülmesi, Kur'an'ın birçok âyetinin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlayacaktır. Özellikle mücmel, müteşâbih, mübhem, garîb gibi kapalılığı ifade eden kimi âyetlerin anlamının belirginleşmesine katkı sağlayacaktır. Bu sebeple de İslam âlimleri sadece Hz. Peygamber'in Kur'an'ı açıklayıcı mahiyetteki sözlerini değil, tefsire taalluk eden siretinin bilinmesini de âyetlerin anlaşılmasında önemli görmüşlerdir. Hz. Peygamber'in siretinin Kur'an tefsirinde önemli bir kaynak olması, bu kaynaktan doğru istifade etme şeklinin nasıl olacağını bilinmesini de önemli kılmaktadır. Zira bir şeyin kaynaklık değerini taşıması, herkesin aynı minvalde o kaynaktan istifade edeceği anlamını taşımamaktadır. Bu çalışmada sîret-nüzûl bilgisinin, tefsir ilminde dikkate alınmasının ne denli önemli olduğunun ortaya çıkarması açısından Ahzâb Sûresi'nde zikredilen bazı hükümler ele alınmıştır. Çalışmada Ahzâb Sûresi'nin değinmiş olduğu evlatlık uygulaması, zihâr meselesi, Hz. Peygamber'in aile hayatına ilişkin zikredilen bazı hususlar, Hendek Gazvesine dair aktarılan bazı ayrıntılar gibi

¹³² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 21/519; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/395.

¹³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 20/305; İbn Ebî Hâtim Râzî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3150.

¹³⁴ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 6/370.

¹³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/454.

meselelerin ancak sîret-nüzûl bilgisi ışığında anlaşılabilceği, örnekler üzerinden ortaya konulmuştur. Bu bağlamda müfessirlerin Ahzâb Sûresi'nin ele aldığı meselelerin tefsirinde rivayetlerden sıklıkla istifade ettikleri ve Hz. Peygamber'in hayatı ışığında âyetleri anlamaya çalıştıkları tespit edilmiştir. Ahzâp Sûresi'nde Hendek Gazvesi'ne ilişkin birçok mücmel ifadenin siyer ve nüzûl ortamı bilgisinden hareketle belirginleştiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda sûrede zikredilen Allah'ın ordularından kastın melekler olduğu, rüzgârın ise onların barınamamalarına, yemek pişirememelerine etki ettiği ve böylelikle müşriklerin, müminleri kuşatmaya devam etmelerine imkân sağlamadığı rivayetlerden hareketle ortaya konmuştur. Ayrıca Hendek Gazvesi bağlamında zikredilen münafık, Yahudi ve müşriklerin her birinin savaş üzerindeki etkileri ve konumlarının ancak rivayetlerle detaylandırılabilceği görülmüştür. Bunun yanı sıra çalışmada Kur'an'ın mücmel değindiği zihâr ve evlatlık uygulamalarının, o dönem miras, evlilik ve nesep üzerine birçok olumsuz etkisi olduğu rivayetlerle ortaya konmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in evine izinsiz girmenin yasaklanmasının hikmetinin, siyer ve nüzûl ortamı bilgisiyle somutlaştığı çalışmada vurgulanan konulardan bir diğeri. Ahzâb Sûresi'nin değindiği câhiliye teberrücü, Ehl-i beyt terimlerinin tefsirinde de nüzûl bilgisi ve siyerin önemli olduğu örnekler üzerinden ortaya konmuştur. Buna göre câhiliye teberrücü, câhiliye döneminde kadınların özensiz giyinmeleri ve asalete yakışmayacak davranışlar sergilemeleri anlamını ifade ederken; Ehl-i beyt ise Hz. Peygamber'in eşlerini de içine alacak şekilde Hz. Peygamber'in aile efradına şâmil bir anlamı barındırmaktadır. Bu terimlerin anlamlarının ancak rivayetlerden hareketle belirginleşebileceği çalışmada vurgulanmıştır.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. b.y.: Daru's-Sâkî, 2001.
- Bariş, Mustafa Necati. "Zeyneb bint Cahş ve Hz. Peygamber ile Evliliği". *Çukurova Üniv ersitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 177-192.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. nşr. Abdürrezz-âk Mehdî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahya. *Cümel min Ensâbi'l-eşrâf*, thk. Riyâd Zirikî - Sü heyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. thk. Şuayb el-Arnaût- Abdülkâ dir el-Arnaût. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2019.
- Çelik, Hüseyin. "KURAN NAZARINDA İNSAN-EMANET İLİŞKİSİ (AHZAB SURESi 72.- 73. AYETLERİ BAĞLAMINDA BİR TAHLİL)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 / 2 (Aralık 2011), 79-99.

- Dâvûd, Selmâ İbrahim b. Dâvûd. "Usûlü't-Tefsir fî Mukaddimât Kütübit'-Tefsir". *Mecelletü Câmiatü Ümmilkurâ li-'Ulûmi's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 35 (2011), 177-234.
- Divlekci, Celalettin. "Ahzâb Suresi 37. Ayetiyle İlgili Nüzul Sebebi Rivayetleri ve İlmî Değeri". *EKEV Akademi Dergisi* 59 (2014), 89-106.
- Endelüsî, İbn Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kelbî. *et-Teshîl li-'ulumi't-tenzil*. nşr. Abdullah Halidî. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Hanbel, Ahmed. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnaût. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb. *es-Sîretü'n-nebeviyye li-İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî. Kahire: Mektebetü Mustafa el- Babî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer Kureşî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdul lah b. Abdûlmuhsîn et-Türki. b.y.: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 4 Ekim 2023. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhim Eттаfeyyîş. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964/1384.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Çur'ân*. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1972.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. nşr. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, ts.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Çur'ân ve tefsîrihi ve ahkâmihi ve cümelin min fününi 'ulûmih*. Şarika: Câmiâtü's-Şârikâ, 2008.

Râzî, İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. Arabist an: Mektebetü Nizar, 1419.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Ebî Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzak*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.

Sellâm, Yahyâ b. Ebî Sa'lebe. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. nşr. Hind Şelebî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Serinsu, Ahmet Nedim. "Ahzab Suresi 56. Ayeti Çerçevesinde Hz. Peygambere Salat ve Selam Getirmenin Anlamı". *Dini Araştırmalar* 4/10 (Haziran 2001), 121-139.

Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm- Ebû Bilâl Ganîm b. Abbas. Riyad: Darü'l-Vatan, 1998.

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şu-ayb el- Arnaût. Darü'r-Risâle el-Alemiyye, 2009.

Süleymân, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr. ts.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsîru'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Suûdi Arabistan: Dâru't- Tedmüriyye, 2006.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1414.

Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî. *Edevâ'ül-beyân fî îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

Şola, Hanefî. "Tefsirde Anakronizm: Şiî Müfessir Ebu'l-Hasen el-Kummî Örneği". *Hicrî Üçüncü Asırda İslâmî İlimler = Islamic Sciences in the Third Century Hijri*. ed. Hidayet Aydar vd. 177-200. Ankara: İksad Yayınları, 2023. 188-189.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Galib el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1970.

Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-basîf*. Riyâd: Câmiatü'l-İmâm Muham-

med b. Suûd el-İslâmiyye, 1430.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî.

Megâzî, thk. Marsden Cons. Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.

Yaşar, Yahya. "Ahzâb Sûresi 59. Âyetin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Üzerinden Tarihselliği Meselesinin Analitik Tahlili (Kur'an Yolu Tefsiri Özelinde)". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* / 24 (Aralık 2014), 89-128.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 597-617

**KUR'ÂN ALGISI BAĞLAMINDA İMAM MÂLİK'İN KUR'ÂN'IN KORUNMUŞLUĞUYLA
ÇELİŞEN BAZI RİVAYETLERİ NAKLİ**
**İmām Mâlik's Transmission of Some Narrations That Contradict Preservation of The
Qur'an in The Context of His Perception of The Qur'an**

Sümeyye SAYĞIN

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı, sumeyyesaygn@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5778-4174.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	29.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	10.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	597-617

Atıf / Cite as: Saygın, Sümeyye. "Kur'an Algısı Bağlamında İmam Mâlik'in Kur'an'ın Korunmuşluğuyla Çelişen Bazı Rivayetleri Nakli" (İmām Mâlik's Transmission of Some Narrations That Contradict Preservation of The Qur'an in The Context of His Perception of The Qur'an). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 597-617. Doi: 10.17859/pauifd.1351973.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 597-617
**KUR'ÂN ALGISI BAĞLAMINDA İMAM MÂLİK'İN KUR'ÂN'IN KORUNMUŞLUĞUYLA
ÇELİŞEN BAZI RİVAYETLERİ NAKLİ***

Sümeyye SAYĞIN**

Öz

Kur'ân-ı Kerim'in insanlık tarihi boyunca orijinal haliyle muhafaza edilmek suretiyle bugüne intikal eden yegâne kitap olduğu konusunda Müslümanlar hemfikirdir. Bununla birlikte İslâmî literatürde Kur'ân'da eksiklik bulunduğu vehmini ortaya çıkaracak nitelikte bazı rivayetlere rastlanmaktadır. İmam Mâlik de İslâmî literatürün en muteber hadis kaynaklarından biri olan *Muvatta'*ın sahibidir ve Kur'ân'ın eksiksiz muhafazasına aykırı kabul edilebilecek bazı rivayetler bu eserde de yer almaktadır. Radâ'/süt emme ve recm konularına dair bu rivayetler Mâlik b. Enes tarafından metinlerindeki problemleri ifadelere rağmen niçin nakledilmiştir? İmam Mâlik'in Kur'ân algısında bir farklılık mı söz konusudur? sorularına cevap arayan bu çalışma Mâlik b. Enes'in Kur'ân algısı, Kur'ân'ın korunmuşluğu anlayışı ve söz konusu rivayetleri nakletme gerekçelerini konu edinmiştir. Çalışmada tarihi araştırma, doküman inceleme ve yorumlayıcı içerik analizi yöntemleri takip edilmiştir. Araştırma sonunda İmam Mâlik'in İslâm dünyasında mevcut Kur'ân algısından farklı bir anlayışa sahip olmadığı, ilgili rivayetleri hadis nakletme prensipleri doğrultusunda aktardığı ve rivayetlerin Kur'ân'ın korunmuşluğu ile çelişen yönlerini göz önünde bulundurmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Algısı, Kur'ân'ın Korunmuşluğu, İmam Mâlik, Recm.

Imâm Mâlik's Transmission of Some Narrations That Contradict Preservation of The Qur'an in The Context of His Perception of The Qur'an

Abstract

Muslims agree that the Qur'an is the only book that has been preserved in its original form throughout human history. Nevertheless, there are some narrations in the Islamic literature that might lead one to believe that there are deficiencies in the Qur'an. Imâm Mâlik is the author of the *Muwaţta'*, one of the most authoritative sources of hadith in Islamic literature, and some narrations that may be considered contrary to the complete preservation of the Qur'an are also included in this work. Why were these narrations about radâ'/breastfeeding and rajm transmitted by Mâlik b. Anas despite the problematic statements in their texts? Is there a difference in Imam Mâlik's perception of the Qur'ân? Seeking answers to these questions, this study focuses on Mâlik b. Anas's perception of the Qur'ân, his understanding of the preservation of the Qur'ân, and his reasons for transmitting these narrations. In the study, historical research, document analysis and interpretative content analysis methods were followed. At the end of the research, it was determined that Imâm Mâlik did not have a different understanding of the Qur'an from the existing understanding of the Qur'an in the Islamic world, that he transmitted the relevant narrations in accordance with the principles of transmitting

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir. Bu çalışma Prof. Dr. Harun Ögmüş danışmanlığında, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan *Kur'ân'ın Korunmuşluğuyla Çelişen Rivayetler Bağlamında İlk Dönem Kur'ân Algısı* isimli Doktora Tezi'nden hareketle hazırlanmıştır.

** Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, sumeyyesaygn@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5778-4174.

hadīth, and that he did not consider the aspects of the narrations that contradict the preservation of the Qur'an.

Keywords: Tafsīr, Perception of the Qur'an, Preservation of the Qur'an, Imam Mālik, Rajm.

Structured Abstract

By Qur'anic perception, we mean the reflection of the Qur'an in one's mental world and all kinds of attitudes and behaviors related to the Qur'an. The preservation of the Qur'an refers to the belief that the Qur'an has been preserved and passed on from generation to generation since it was revealed to the Prophet Mohammed. Almost the entire Islamic community and most of humanity agree that the Qur'an is the only book in the history of mankind that has been preserved in its original form for centuries and has survived to the present day. However, in some of the reliable sources of Islamic literature, there are a number of narrations that contradict the preservation of the Qur'an in its entirety and without additions. These narrations, especially in early and reliable hadith sources, sometimes attract attention. The Muwaṭṭa', compiled by Mālik b. Anas in the second century Hijri, also contains some of these narrations. The Muwaṭṭa' is considered by the Islamic world to be the first of the most reliable sources of hadith. This is because Imām Mālik stated that he included in this work only the narrations from the most reliable sources. Some of Imām Mālik's narrations on the issue of rajm and raḍā'/breastfeeding point to the existence of some verses that are not found in the Qur'an. In other words, these narrations, in terms of their texts, are contrary to the preservation of the Qur'an. In this case, some questions arise as to why Mālik b. Anas may have transmitted these narrations despite the problematic expressions in their texts, and whether he adopted a different attitude from the general Islamic society in his perception of the Qur'an or his approach to the issue of the Qur'an's preservation. This study aims to shed light on Imam Mālik's perception of the Qur'an and his approach to its preservation. It also seeks to identify the reasons for the transmission of these narrations. For this reason, we first examined Mālik b. Anas's scholarly principles and his perception of the Qur'an. As a result of this analysis, we have seen that there are two main principles in his scholarly life. The first of these is that he transmitted information from those who are considered reliable in terms of intelligence and character and who understand the information correctly. The second principle is that he prioritised the information and narrations related to practice. Moreover, Imam Mālik placed the Qur'an at the centre of his personal and scholarly life and considered the accuracy of knowledge to be in accordance with the Qur'an, the Sunnah, and the practice of the people of Medina. Then we discussed his approach to the issue of the Qur'an's preservation. Finally, we analyzed the narrations on the issues of rajm and raḍā'/breastfeeding and revealed Imam Mālik's reasons for transmitting these narrations. As a result of our research, we found that Imam Mālik had no doubts about the preservation of the Qur'an in its original form, as was the case throughout the Islamic world. His transmission of these narrations was largely based on the principles he had adopted in the science of hadith. In our opinion, Imam Mālik did not dwell too much on the points that would raise the suspicion that the Qur'an was deficient, because he took into account the practical aspects of the narrations. It is also possible that he did not realize that these narrations might confuse the minds of those who might doubt the preservation of the Qur'an due to the time period and city close to the prophet in which he lived.

GİRİŞ

İmam Mālik en güvenilir hadis kaynaklarından kabul edilen *Muvatta*'nın sahibidir. Yaygın kabule göre Hicri 93 yılında¹ dünyaya gelen İmam Mālik Medine dışına çıkmamış, ömrü Medine'de, 179/795 yılında nihayete ermiştir.² Küçük yaşta anne ve babasının teşvikiyle³ ilim yolculuğuna başlayan Mālik b. Enes ömrünü ilme adanmış, ilmini Medine'de kemale erdirmeyi hedeflemiştir.

¹ Ebû'l-Faḍl 'İyâd b. Mûsâ el-Yaḥşubî el-Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik ve Taḫrîbu'l-Mesâlik*, thk. İbn Tâvîṭ et-Tancî vd. (Mağrib: Maṭba'atu Fuḍâle, 1385/1965-1403/1983), 1/118.

² Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḫâtu'l-Kubrâ*, thk. Muḥammed 'Abdulḫâdir 'Aṭâ (Beyrut: y.y., 1410/1990), 5/469; Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Ḳuteybe ed-Dîneverî İbn Ḳuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Şervet 'Ukkâşe (b.y.: y.y., 1413/1992), 499.

³ Ḳâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/130-131.

Altmış yıldan fazla ilmî faaliyetlerini devam ettiren, fetvalar veren⁴ Mâlik b. Enes Hicaz'ın ilminin kendisi sayesinde muhafaza edildiği övgüsüne nail olmuştur.⁵

Mâlik'in kendisi ile şöhret bulduğu, ömrü boyunca emek verdiği, çok sayıda rivayet arasından titizlikle seçtiği rivayetlerden oluşan eseri *Muvatta'* onun başta hadis ile fıkıh olmak üzere birçok konudaki birikimini kapsamlı biçimde ihtiva etmektedir.⁶ Eser, İmam Mâlik'in ilmî konulardaki tercihlerini, kanaatlerini ve ilmî prensiplerini önemli ölçüde yansıtır.

İmam Mâlik Medine ehlinin uygulamalarına ciddi derecede önem vermiş buna istinaden amele dayanan nakilleri eserine almakta öncelikle Nitekim fıkıh bâbları gözetilerek tasnif edilen *Muvatta'* incelendiğinde bu husus açıkça görülür.⁷ Eserde çoğunlukla Medinelilerin uygulamalarına muvafık rivayetler nakledilmekle birlikte yer yer amele aykırı rivayetlere de rastlanmaktadır. Bu durum da onun *Muvatta'*ı tasnif ederken benimsediği bir diğer temel kriter olan "yalnızca sika râvîlerden nakilde bulunma"⁸ ilkesinden kaynaklanmaktadır.

Muvatta' içerisinde dikkat çeken önemli bir husus İmam Mâlik'in tercih ve kanaatlerine yer verilmiş olmasıdır. Mesela ashâbdan birinin bir sözünü aktardıktan sonra "bu konuda duyduklarımın en güzeli budur"⁹ demek suretiyle o konuda tercih ettiği görüşü vurgulamakta veya "bizde amel bu şekildedir"¹⁰ ifadesiyle o meselede Medine'deki yaygın uygulamayı teyit etmektedir. Zaman zaman da bâb başlıkları tayin etmiş ancak bu başlıklar altında herhangi bir nakilde bulunmayarak doğrudan kendi kanaatlerini veya o husustaki uygulamayı aktarmıştır.¹¹ Bu bağlamda İmam Mâlik'in herhangi bir meselede benimsediği fikirleri, bir konuyu algılama biçimini tespit edebilmek için *Muvatta'* önemli bir müracaat kaynağıdır.

İmam Mâlik'in Kur'ân ile sünnete verdiği önem ve öncelik tüm hayatında gözlemlenebildiği gibi ondan aktarılan bazı sözler¹² de onun Kur'ân algısını, Kur'ân'ın şahsî ve ilmî hayatındaki öncelikli sıralamasını ortaya çıkaracak niteliktedir. Bununla birlikte Kur'ân'ın eksiksiz korunmasıyla çelişkili addedilen rivayetlerden bazılarının *Muvatta'*da yer vermesi onun Kur'ân'ın korunmuşluğuna dair algısını ve bu rivayetleri nakletme gerekçelerini tespit etmeyi gerekli kılmaktadır.

⁴ Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Haldûn İbn Haldûn, *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Târîhî'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, thk. Hâlıl Şehâde (Beirut: y.y., 1408/1988), 7/682.

⁵ Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*, thk. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 11/321.

⁶ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik*, 2/73; Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'* (Kahire: Dâru'l-İlmiyye, 1427/2006), 11/321; İbn Haldûn, *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Haber fî Târîhî'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*, 7/684; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed 'Aţâ - Muhammed 'Alî Mu'avviq (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000), 1/13.

⁷ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/186.

⁸ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/165.

⁹ Bk. Ebû 'Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beirut: y.y., 1406/1985), "Namaz", 10.

¹⁰ Bk. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Tahâret", 29.

¹¹ Bk. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Ferâiz", 2, 4, 11; "Talâk", 19.

¹² Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-İmân*, thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 3/490; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-'İlm ve Fağlih*, thk. Ebû'l-'Eşbâl ez-Zehîrî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994), 1/757.

Muavatta'da yer alan, çalışmamız kapsamında tespit ettiğimiz rivayetler Hz. Âişe'den aktarılan "beş kez süt emme" rivayeti¹³ ile Hz. Ömer'den nakledilen "recm" rivayetleridir.¹⁴ İmam Mâlik bu nakilleri *er-Radâ* 've *er-Recm ve'l-Hudûd* kitâblarında nakletmiştir. Söz konusu rivayetler Mushaf'ta birtakım eksiklikler bulunduğu vehmini doğurabilecek nitelikleri haizdir. *Muvatta*'a dahil ettiği rivayetleri seçimi sırasında gerek metinler gerekse râvîler bakımından son derece titiz davrandığı bilinen İmam Mâlik bu rivayetleri hangi gerekçelerle nakletmiş olabilir? Mâlik'in Kur'ân'a ve onun mahfûz oluşuna dair farklı bir anlayışı mı vardır ki bu rivayetleri nakletmekte sakınca görmemiştir? gibi sorular bu rivayetler üzerinde düşünüldüğünde ortaya çıkmaktadır.

Literatürde söz konusu rivayetlerin Kur'ân'ın korunmuşluğu bağlamında ele alındığı birtakım çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda rivayetler diğer hadis kaynaklarındaki versiyonlarıyla birlikte değerlendirilmiş, metin ve senet bakımından, hadis ilminin kaidelerine uygun olarak ele alınmıştır.¹⁵ Rivayet merkezli bu çalışmalarda muhaddislerin rivayetleri nakletme gerekçeleri yahut Kur'ân'ın korunmuşluğu konusundaki anlayışları ise kapsamlı olarak ele alınmış değildir. Konuya yakın kabul edilebilecek çalışmalar onun tefsir anlayışı ve tefsir metoduna dairdir.¹⁶ Gerek *Muvatta*' ile ilişkili olarak gerekse müstakil olarak Mâlik'in Kur'ân algısını konu edinen bir çalışma ise tespit edebildiğimiz kadarıyla mevcut değildir. Bu bağlamda literatürde bir boşluğu doldurmayı hedefleyen bu çalışmada İmam Mâlik'in Kur'ân algısı ve *Muvatta*'da yer alan birtakım rivayetler bağlamında Kur'ân'ın korunmuşluğu konusundaki yaklaşımı ele alınıp analiz edilmiştir.

1. İmam Mâlik'in İlmî Prensipleri

Kaynaklarımız Mâlik b. Enes'in ilmî meselelerde son derece titiz davrandığını ve belirli prensipler üzere hareket ettiğini göstermektedir. Onun benimsediği en temel prensip, bilgiyi mümkün olan en güvenilir kaynaktan almaktır. Bu doğrultuda İmam Mâlik kimlerden nakilde bulunulmaması gerektiğini açıkça belirten dört temel ilke zikretmiştir. Ona göre rivayet konusunda en iyi olarak bilinse dahi sefih olan kimseden, çokça yalan söylediği maruf birinden, insanları hevasına uymaya davet edenden yahut fazileti, ibadeti çok olsa da ne dediğini bilmeyen kimseden herhangi bir şey nakledilmemelidir.¹⁷

İlmî yaşantısında bu ilkeleri gözeten İmam Mâlik nakilde bulunduğu râvîlerin mutlaka sika kimseler olduğunu ifade etmiştir.¹⁸ Yine, Buhârî'nin (ö. 256/870) ve yanı sıra pek çok âlimin de Mâlik'in yalnız sahih rivayetleri, sika râvîlerden aktardığını vurguladıkları ifade edilir.¹⁹ Mâlik b. Enes hadis ve sünnette aynı anda imam olarak kabul edilmektedir.²⁰ Bu durum onun rivayetleri en

¹³ Mâlik, *el-Muvatta'*, "Radâ", 3.

¹⁴ Mâlik, *el-Muvatta'*, "er-Recm ve'l-Hudûd", 1.

¹⁵ Adil Yavuz, "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)", *Marife* 6/1 (2006), 7-39; Adil Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan "Beş Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'ân'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)", *NEÜİFD* 23 (2007), 51-71.

¹⁶ Mehmet Emin Güzel, *Mâlik b. Enes ve Tefsirdeki Metodu* (Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Büşra Refas Türkmen, *İmam Mâlik'in Muvatta İsmi Eserinin Tefsir İlmî Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Sufyân el-Fârisî Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, thk. Ekrem Dîyâ el-'Umerî (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1401/1981), 1/684; İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 2/820.

¹⁸ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/165.

¹⁹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/165-166; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimesşkî İbn Keşîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. 'Alî Şîrî (b.y.: y.y., 1408/1988), 10/187.

²⁰ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11/319.

güvenilir kaynaktan alma hassasiyetinin yanında kaynağın, rivayeti doğru anlamasını da şart koşmasıyla izah edilmektedir. Çünkü o ilk olarak rivayetin normatif değerinin tespit edilebileceği bağlama, ardından da o meseleyle ilgili olan sahâbîlerin ve tâbiûnun düşüncelerine vakıf olmakta daha sonra bu iki esası gözeterek kendi hükümlerini ortaya koyacağı yöntemi bilmekte ve uygulamaktaydı.²¹ Kendisi dini meselelerde ince bir fıkha, düşünme becerisine, sünnet ve hadis konusunda da son derece güçlü bilgi birikimine sahipti ve nakilde bulunacağı kimselerin de anlayışı kuvvetli kimseler olmasına özen göstermekteydi.²² Ayrıca o, rivayette ufak da olsa bir şüpheye düşerse o hadisi tümüyle nakletmekten uzak dururdu. Onun ezberlediği ve yazılı olarak kaydettiği çok daha fazla hadis olmasına rağmen *Muvatta'*da bunların çok az bir kısmının yer alması onun bu prensibinin göstergesi olarak kabul edilmektedir.²³

İmam Mâlik'in ilim anlayışında daima Kur'ân'ı ve sünneti öncelediği açıktır ve diğer tüm prensipleri esasında bu doğrultuda bir anlam kazanmaktadır. Çünkü ona göre bir bilginin doğruluk ölçütü Kur'ân ve sünnete uygunluğu olmalıdır. Bu doğrultuda o kendi fikirlerinin, içtihatlarının üzerinde düşünülmesini, Kur'ân ve sünnet ile uyumlu ise kabul edilmesini, değilse terk edilmesini salık vermiştir.²⁴ Fıkıhta da otoritesi tartışılmaz olan Mâlik b. Enes'in fikhî bir meselede sorulan bir soruya cevap vermekte asla acele etmediği ifade edilmektedir. Bunun nedeninin Kur'ân ve sünnette hakkında nas bulunmayan bir konuda hüküm tayin etmekten imtina etmesi olduğu görülmektedir. Onun "bilmiyorum" "لا أُرِي" ifadesini çok sık kullanmasının da bu konudaki hassasiyetinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır.²⁵

Mâlik b. Enes hadis naklinde amele ilişkin rivayetleri önceleme ilkesini tüm inananların amelinde Medine ehlini takip etmeleri gerektiği düşüncesine dayandırmaktaydı. Zira ona göre Hicret coğrafyası olan Medine ve halkı, Allah Resûlü aralarında iken vahyin gelişine şahitlik etmiş, yine o hayatta iken uygulamaları bizzat ondan öğrenmişlerdir. Hz. Peygamber'in ardından da İslâm toplumunu oluşturan fertler önce onun kıymetli takipçileri olan ashâbı, onların da ardından dini alanlarda yetkin kimseleri izlemişlerdir.²⁶ Bu kıymetli konumlarından ötürü İmam Mâlik Medine ahalisinin ameline hüccet değeri atfetmiştir. Bu kanaatinin neticesi olarak Mâlik'in bilgi kaynakları arasında Kur'ân ve sünnetle birlikte "amel-i ehl-i Medine/Medine ahalisinin ameli" yer almaktadır. Bu bağlamda o, bir meselede Medinelilerin bir uygulaması mevcutsa bu konuda görüş beyan etmekteyken Medinelilerin amelinin mevcut olmadığı meselelerde daha çok sükûtu tercih etmekteydi.²⁷ Bununla beraber, yukarıda da değindiğimiz üzere, *Muvatta'* içerisinde bazen Medine ameline aykırı muhtevası bulunan birtakım rivayetlere de yer vermiştir. Bunların sonuna ise "amel böyle değildir"²⁸ şeklinde kayıt düşmüştür. Bu durum da onun bazı rivayetleri isnadı sika râvîlerden oluşan haberleri nakletme ilkesi gereğince aktardığını; ancak amelde esas almadığını izhar etmektedir.²⁹

²¹ Yasin Dutton, *The Origins of Islamic Law - The Qur'an, The Muvatta' and Madinan 'Amal* (New Delhi: Lawman (India) Pvt Ltd, 1999), 19.

²² Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/139.

²³ Bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 4/719.

²⁴ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/182-183; Ayrıca bk. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 2/994.

²⁵ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/178-183.

²⁶ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/42.

²⁷ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 2/938.

²⁸ Bk. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Radâ' ", 3, "Ukûl", 4.

²⁹ Ahmet Özel, "Mâlik b. Enes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/510.

İmam Mâlik'in ilimde benimsediği prensiplerin râvîlerin güvenilirliği, bilgiyi doğru anlayıp doğru analiz edebilme yeterlilikleri ile bilginin Kur'ân ve sünnetin ardından Medinelilerin ameline muvafık olması etrafında şekillendiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla onun Kur'ân algısı veya Kur'ân'ın korunmuşluğu ile çelişkili addedilen rivayetleri nakletme gerekçeleri üzerinde düşünülürken bu ilkelerin göz önünde bulundurulması faydalı olacaktır.

2. Genel Hatlarıyla İmam Mâlik'in Kur'ân Algısı

İmam Mâlik'in deliller sıralamasında Kur'ân-ı Kerim ilk sırayı almaktadır. Benimsediği usulde hükümler önce Allah'ın kitabına ardından Resûl'ün sünnetine müracaat ederek verilmelidir. Âlimin re'y ile içtihadı ise bunun ardından ve ancak onlara muvafık olmak suretiyle gerçekleştirilebilir.³⁰

İmam Mâlik ahlakın temel kaynağı olarak Kur'ân'ı kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın ahlakını Kur'ân, Resûl'ün ahlakını sünnet, sâlihlerin ahlakını da fıkıh yansıtır.³¹ Bu düşünceyi temel alan Mâlik b. Enes'e göre ahlakını tesis ederken Kur'ân-ı Kerim'i merkeze koyan kimse en güzel ahlakla bezenmiş olur. Bu durum onun karakter inşası gibi çok temel hususlarda da Kur'ân'ı merkeze koyduğunu izhar etmektedir. Ona göre bireyin Allah'a itaatinin hakiki bir şekilde gerçekleşebilmesi Kur'ân'a tam anlamıyla itaat ve teslimiyetten geçmektedir. Kur'ân'a itaat ise ancak sünnete tam itaatle gerçekleşebilir. Sünnete bağlılığı kuvvetlenen kimsenin Kur'ân'a bağlılığı ve dolayısıyla Allah'a itaati de kuvvetlenmiş olur. Allah'a teslimiyeti, itaati kuvvetli olan kimsenin de imanı ve dini yaşantısı güçlü hale gelir.³²

Kur'ân'a dair Mâlik b. Enes'in görüşlerini açıkça belirttiği hususlardan biri Halku'l-Kur'ân'dır. Onun düşüncesinde Kur'ân yüce Allah'ın kelâmıdır. Onun kelâmı ona aittir ve Allah'a ait herhangi bir şey mahluk olarak kabul edilemez.³³ Ona göre Kur'ân'a mahluktur diyen kimse küfre düşer. Şayet biri Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasında ise ona celde uygulanmalı yahut o kimse hapsedilmelidir.³⁴

İmam Mâlik'in Kur'ân'a dair yaklaşımında öne çıkan bir başka mesele de ayetlerdeki zahiri anlamları öncelemesidir. Onun zahiri anlamı öncelemesi mümkün olduğu ölçüde ayetleri zahirine göre anlamak, duyularla tam olarak kavranamayacak meselelerde ise konunun mahiyetinin tam olarak yalnızca Allah'a malum olduğuna iman etmek şeklindedir. Nitekim onun "*Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacak.*"³⁵ ayetlerine ilişkin ahirette Allah'ın görülüp görülemeyeceğine dair soruya insanın o gün iki gözüyle birlikte Rabbine bakacağı cevabını verdiği aktarılır. Ayrıca o bu düşüncesinin aksine bu ayetteki mananın hakiki olarak bakmak manasında olmadığını söyleyenlere karşı sinirlenerek Hz. Mûsâ'nın "... *Rabbim! Bana görün; sana bakayım*"...³⁶ sözünü delil getirmiş ve insanın yeryüzünde Allah'ı göremeyeceğini; ancak ahirette Allah'ı görmenin mümkün olduğunu dile getirmiştir.³⁷

³⁰ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 1/757.

³¹ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/63.

³² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/180.

³³ Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî İbn Baţta, *el-İbânetu'l-Kubrâ*, thk. Rıdâ Mu'tî vdğr. (Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, 2005), 6.

³⁴ Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/43.

³⁵ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), el-Kiyâmet 75/22-23.

³⁶ el-A'râf 7/143.

³⁷ Bk. Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/42; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/180, 182.

Kur'ân ile ilgili tartışmalı meseleler İmam Mâlik'in kesinlikle kabullenmediği durumlardır. O gerek Kur'ân'ın varlığı, bütünlüğü ile ilgili konularda gerekse üzerinde birtakım tartışmaların yaşandığı ayetlerle ilgili olarak herhangi bir tartışmaya girmeyi doğru bulmamıştır. Kendisi tartışmalara doğrudan dahil olmadığı gibi bu gibi meselelerde başkalarını da konuşturmamaya çalışmıştır.³⁸ O, Kur'ân'da hakkında açık bilgiler bulunan herhangi bir meselede tartışmayı son derece gereksiz bulmuştur. Bu bağlamda Ehl-i Ehvâ³⁹ olarak nitelediği kimselerin onu dahil etmeyi arzu ettikleri kelâmî tartışmalardan özenle kaçınmıştır. Bu kimselere karşı Kur'ân'ın daima ilk rehber olarak dikkate alınması gerektiğini, bu tür tartışmaların mevcudiyetini dahi anlamsız bulduğunu ifade etmiştir.⁴⁰

Mâlik b. Enes'in Kur'ân tasavvurunu yansıtmaması bakımından *Muvatta'* kapsamındaki Kur'ân muhtevalı nakillere bakıldığında *Kitâbü'l-Kur'ân* başlığı altında on kadar bâb başlığında elli kadar rivayet olduğu görülmektedir. On bâb başlığından ilk beşinde açıkça Kur'ân lafzının bulunduğu görülmekte, diğerlerinde ise doğrudan Kur'ân lafzı yer almamaktadır. İçerisindeki nakiller dikkatli olarak incelendiğinde, *Kitâbü'l-Kur'ân* olarak tayin edilmesiyle birlikte, bu bölümde Kur'ân ile kısmen ilişkisi bulunan ancak ağırlıklı olarak amelî meseleleri ilgilendiren rivayetlerin yoğun olarak yer aldığı aşikardır.⁴¹ Kur'ân'ın korunması, yazılması, Kur'ân'ın mahiyeti, faziletleri gibi bir bütün olarak Kur'ân'ı konu edinen rivayetler ise son derece azdır. Bu durum Mâlik b. Enes'in *Muvatta'* kapsamındaki rivayetlerinin güvenilir ravilerden olması kuralının yanı sıra amele ilişkin haberleri incelemesi prensibi ile açıklanabilir görünmektedir. Ayrıca yaşadığı coğrafya itibarıyla Kur'ân'ın indirilişinin, faziletlerinin, muhafazasının keyfiyetinin sorgulanma potansiyelinin düşük olması onu bu tür rivayetleri derlemesinin dışında tutmasına da neden olduğu düşünülebilir.

3. İmam Mâlik'in Kur'ân'ın Korunmuşluğu Anlayışı

Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'e nüzülü sırasında ve sonrasında, mümkün olan en kuvvetli korunma vasıtaları ile muhafaza edilip ilk günkü hali ile nesilden nesile intikal ettiğine dair, marjinal bazı fikir sahipleri⁴² dışında herkes ittifak halindedir.⁴³ Mâlik b. Enes'ten nakledilen "Kur'ân-ı Kerim Allah Resûlü'nden işitildiği haliyle yazılmıştır."⁴⁴ cümlesi onun da İslâm

³⁸ Bk. Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/180, 181.

³⁹ Mâlik b. Enes'in bu terkip ile Mutezile başta olmak üzere İslâmî bazı fırkalara mensup olan kelâmcıları kastettiği düşünülmektedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Ehvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/505.

⁴⁰ Bk. İbn Battâ, *el-İbânetu'l-Kubrâ*, 2/510; Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 2/41.

⁴¹ Bk. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kur'ân", 1-10.

⁴² İmâmiyye Şîa'sı ekollerinden biri olan Ahbârîler'in Kur'ân-ı Kerim'de tahrif bulunduğu görüşünü benimsedikleri bilinmektedir. Şîi ulemânın çoğu ise bu düşünceye karşıdır. Bilgi için bk. Sabuhi Şahavatov, "İmâmiyye Şîa'sının Kur'ân'ın Tahrifi Konusunda Yaklaşımı", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 2/22 (2014), 46-58; Özellikle kilise eğitimi aldığı malum olan birtakım müsteşrikler Kur'ân'ın kaynağının Allah Teala olmadığını, Hz. Muhammed'in de onun peygamberi olmadığını iddia etmektedirler. Detaylı bilgi için bk. Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (ts.), 189, 209.

⁴³ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001), 1/5-7; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehlî's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/423-424; Ebû Bekr Muhammed b. et-Şayyib el-Bâkillânî el-Bâkillânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İşâm el-Kudât (Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hâzım, 1422/2001), 1/5; Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf 'an Haḳâiki Ğavâmiḳi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 2/572; Ebû 'Abdillâh Faḳrüddîn Muhammed b. Ömer b. Ḥüseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 19/122-124.

⁴⁴ Bk. Ebû'l-Velîd Suleymân b. Hâlef el-Bâcî, *el-Muntekâ Şerḫu'l-Muvattâ'* (Mısır: Maḫba'atu's-Sa'âde, 1332/1914), 1/344.

toplumunda hakim inançla örtüşür biçimde Kur'ân'ın nazil olduğu şekliyle yazılarak muhafaza edildiği inancında olduğunun açık göstergesidir.

Medine amelinin Mâlik b. Enes'in düşünce sistemindeki üstün konumu ile onun Kur'ân'ın eksiksiz bir biçimde korunduğu inancı arasında oldukça yakın bir alaka olduğu göze çarpmaktadır. Zira Resûl'ün beldesi Medine'de, o hayattayken uygulaması olan bir meselede Hz. Peygamber'den sonra da aynıyla amel edilmiştir. Bu amel aynı şekilde üçüncü nesil ve sonrakilerde de devam etmiştir. Çünkü ona göre bir belde yürürlükte olan bir uygulamayı o belde insanların tamamının ve birdenbire terk etmeleri yahut unutmaları imkân dahilinde değildir. Zira toplulukların topluluklara aktardığı uygulamaların kolaylıkla ve kısa sürede terk edilmesi mümkün değildir.⁴⁵ Mâlik b. Enes'in sünnete ve Medinelilerin ameline yönelik itimadı böyle bir seviyede iken korunması için ezber, yazı, eğitim-öğretim, topluluklardan topluluklara aktarım gibi kuvvetli vasıtalarla yüksek seviyede ihtimam gösterilmiş Allah kelâmının ilk günkü haliyle muhafaza edildiğine dair inancının çok daha kuvvetli olduğu açıktır.

Kur'ân'ın korunmuşluğu genel itibariyle üç aşamada mütalaa edilmektedir: Nüzul öncesi, nüzul sırası ve sonrası.⁴⁶ İslâm âlimleri, bilhassa da müfessirler, Kur'ân'a ne Allah katındayken ne de yeryüzüne indirildiği sırada şeytanlar, cinler veya insanlar tarafından batıl herhangi bir şey karıştırılmadığı, ondan en ufak bir hakikat dahi silinemediği inancındadırlar.⁴⁷ Bu bağlamda Kur'ân'ın nüzülü öncesinde ve indirilişi sırasında korunmuşluğu hakkında İmam Mâlik'in düşüncesini ortaya koymak bakımından şu rivayet önemlidir:

Mâlik b. Enes, Ebî Bekr b. Hazm'dan (ö. 120/738 [?]): "Allah Resûlü'nün Amr İbn Hazm'a (ö. 53/673) [?] yazmış olduğu mektupta 'Kur'ân'a ancak temiz olanlar dokunabilir.' (yazmaktaydı). İmam Mâlik şöyle dedi: 'Bir kişi abdestsizken (temiz halde değilken) mushafı askısı ile yahut yastık üzerinde bile taşıyamaz. Eğer bu caiz olsa deriden cildi ile taşınması da caiz kabul edilir. Bunun mekruh olarak nitelenmesi mushafı taşıyan kimsenin elinde onu pis kılacak bir şey bulunduğu için değildir. Abdestsiz birine bunun mekruhluğu Kur'ân'a saygı ve onu tazimden dolaydır."⁴⁸ Mâlik b. Enes şöyle demiştir: "Ona yalnız temiz olanlar dokunabilir."⁴⁹ ayeti ile ilgili işittiğim en güzel söz onun Abese suresinde yer alan şu ayetlerle aynı konumda bulunduğu: 'Şüphesiz bu ayetler öğüttür. Dileyen ondan öğüt alır. O, mukaddes sayfalaradır. Yüce makamlara kaldırılmış tertemiz sayfalarda. Seçkin ve erdemli elçilerin ellerinde."⁵⁰

Bu rivayet *Kitâbü'l-Kur'ân*'ın ilk bâbı olan "Kur'ân'a Dokunan İçin Abdestin Gerekliliği"⁵¹ başlığı altında nakledilmiştir. İmam Mâlik'in fikhî görüşü abdestsiz bir kimsenin mushafa dokunmasının caiz olmadığı yönündedir.⁵² Onun bu hükümdeki dayanağının el-Vâkıa 56/79.

⁴⁵ Bk. Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs* (b.y.: y.y., ts.), 380.

⁴⁶ Bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu* (Fikir Yayıncılık, 2014), 25-151; Muhsin Demirci, "Kur'an Vahyinin Nüzul Keyfiyeti ve Korunması", *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (ts.), 24-28; Ali b. Süleyman Abîd, *Cem' u'l-Kur'âni'l-Kerim Hıfzan ve Kitâbeten* (Medine: Mushaf-ı Şerîf Matbaası, ts.).

⁴⁷ Bk. el-Hicr 15/16-18; eş-Şuarâ 26/210-212; Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/653; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 8/88; Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'Uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdılmağşûd b. 'Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/152.

⁴⁸ Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kur'ân", 1.

⁴⁹ el-Vâkıa 56/79.

⁵⁰ Abese 80/11-16; Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kur'ân", 1.

⁵¹ Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kur'ân", 1.

⁵² Bk. Mâlik, *el-Muvatta'*, "Kur'ân", 1; Ayrıca bk. Bâcî, *el-Muntekâ*, 1/344; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aḥmed b. Muhammed b. Aḥmed b. Ruşd el-Kurṭubî İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-mukteşid* (Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1425/2004), 1/47.

ayetin değil söz konusu hadisin olduğu ifade edilmektedir. Ebü'l-Velîd Bâcî'nin (ö. 474/1081) belirttiğine göre İmam Mâlik rivayet hakkında yaptığı izahta Abese suresinin ilgili ayetlerini⁵³ delil getirerek el-Vâkıâ 56/79. ayet ile Levh-i Mahfûz'a işaret edildiği kanaatini izhar eder. Yani Mâlik'e göre bu ayet Kur'ân'a nüzulünden önce mutahhar olan meleklerden başkasının dokunmamış olduğunu haber vermektedir. Bu rivayet bağlamında Mâlik'in el-Vâkıa 56/79. ayetin Mushaf'a abdestsiz dokunma meselesinde delil olarak kullanılmasını zayıf bulduğu ve abdestsiz şekilde mushafa dokunmanın Hz. Peygamber'den gelen emirle yasaklandığını, hükme delil olarak da ayetin değil bu hadisin alınması gerektiğini vurguladığı anlaşılmaktadır.⁵⁴

İmam Mâlik'in mezkûr rivayet ve ardındaki açıklamasıyla iki ayrı meseleyi aydınlattığı görülmektedir. O, rivayet ile mushafa abdestsiz dokunmama hükmünün mesnedini ortaya koyarken Abese 80/11-16. ayetleri el-Vâkıâ 56/79. ayetle ilişkili olarak zikretmesiyle bu ayetlerin birlikte değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Anlaşıldığı üzere ona göre "Ona ancak temiz olanlar dokunabilir."⁵⁵ ayeti Kur'ân'a, nüzulünden önce, sadece tertemiz olarak tavsif edilmiş meleklerin dokunmuş olduğunu haber vermektedir. Bu durum İmam Mâlik'in bu ayetlerle Kur'ân'ın indirilişi öncesinde ve nüzülü anında batıldan uzak, eksiksiz ve ilavesiz bir şekilde korunmuş olduğu inancını delillendirdiğini göstermektedir.

Kur'ân'ın iki kapak arasında noksanlıktan azade bir biçimde cemedildiği inancı İmam Mâlik tarafından kabul edilmektedir. Ona göre Kur'ân tastamam iki kapak içerisinde toplanmış ve Müslümanların da bu doğrultuda yapması gereken onu bölmeden muhafaza etmeye devam etmektir. Nitekim o Kur'ân'ın parça parça yazılmasına iyi gözle bakmamıştır. Onun, "Allah onu (Kur'ân'ı) cemetti, onlar (insanlar) onu ayırıyorlar."⁵⁶ sözlerini mushaflaşmış olan Kur'ân'ın parçalara ayrılarak yazılmasına dahi karşı çıkmak üzere söylemiş olduğu anlaşılmaktadır.

Neticede Mâlik b. Enes'in İslâm dünyasında hâkim olan "Kur'ân'ın eksikliklerden ve ilavelerden uzak bir biçimde ilk günden itibaren, nesilden nesile aynıyla aktarılacak yazı, hıfz gibi son derece önemli vasıtalarla korunmuş olduğu" inancından farklı bir inanca sahip olmadığı net bir şekilde karşımızda durmaktadır. Yaşam biçimi ve ilmî prensipleri de göz önünde bulundurulduğunda onun, Kur'ân'ın ilk nesilden sonraki bütün nesillere -uygulamaları da dahil olmak üzere- eksiksiz nakledildiği inancını hararetle benimsemiş olması son derece makuldür. Bununla birlikte *Muvatta*'da aktardığı iki konuda tespit ettiğimiz rivayetler Kur'ân'da birtakım eksikler bulunduğu vehmini akıllara getirebilecek niteliktedir. Onun, Kur'ân'ın korunmuşluğu konusunda İslâm dünyasındaki hâkim kanaatten farklı bir kanaat benimsememiş olmasına rağmen bu rivayetleri niçin naklettiği meselesi dikkat çekicidir. Bu doğrultuda söz konusu rivayetlerin incelenmesi ve İmam Mâlik'in bunları nakletme sebeplerinin ortaya konulması gerekmektedir.

4. Kur'ân'ın Korunmuşluğu ile Çelişkili Görülen Rivayetler ve Nakledilme Sebepleri

4.1. Süt Emme/Radâ' Hakkındaki Rivayet

Bir kimsenin çocukken kendisini dünyaya getirmeyen bir annenin sütünü emmesi sonucunda emziren, sütü emen ve emzirenin bazı yakınları arasında evlenme haramlığı teşekkül

⁵³ Abese 80/11-16.

⁵⁴ Bâcî, *el-Muntekâ*, 1/343-344.

⁵⁵ el-Vâkıâ 56/79.

⁵⁶ Bk. Bâcî, *el-Muntekâ*, 1/344; Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Malik* (b.y.: y.y., 1428/2007), 3/366.

etmektedir. Bu engelin sürekli ve mutlak olduğu malumdur.⁵⁷ Nisâ 4/23. ayet ile süt kız kardeş ve süt anneye evliliğin haramlığı bildirilmiştir. Bunun yanı sıra “Doğum nedeniyle haram olanlar emzirme ile de haram olur.”⁵⁸ hadisi de evlenme konusunda engelin kimler arasında olacağına dair bilgi vermektedir. Süt akrabalığının tesisi için ise süt emmenin sayısı/miktarı ve sütü emen çocuğa dair birtakım şartların gerçekleşmiş olması gerekir.⁵⁹ İşte Mâlik tarafından nakledilen ve genel itibarıyla Kur’ân’ın korunmuşluğu ile çelişkili addedilen rivayetlerden biri süt bakımından akrabalığın oluşabilmesi için gerekli olan süt emme sayısı/miktarı hakkındadır. *Muvatta’ın Radâ’* kitâbında yer alan bu rivayet şöyledir:

Mâlik b. Enes, Ebû Bekr b. Muhammed b. Amr b. Hazm’dan, o da Amre bint Abdurrahman’dan (ö. 106/724) Resûlullâh’ın eşi Hz. Âişe’nin (ö. 58/678) şöyle söylediğini aktarmaktadır: “Kur’ân’dan indirilenler arasında bilinen on kez (süt) emmenin haramlık meydana getireceği (ayeti) vardı. Sonra bu, malum olan beş kez (süt) emme (ayeti) ile nesh edildi. Durum böyle iken Resûlullâh vefat etti. Bu (beş kez emmenin evlilikte haramlık meydana getireceğine dair ifadeler) (Resûl vefat ettiği sırada) Kur’ân’da okunanlar arasındaydı.” Mâlik: “Uygulama buna göre değildir.” demiştir.⁶⁰

Rivayetin en önemli problemi Hz. Peygamber vefat ettiği sırada beş kez emmenin süt akrabalığı meydana getireceğine dair bir ayetin varlığına işaret ediyor olmasıdır. Oysa malumdur ki icmâ ile cemedilen, mütevatiren aktarılan ve içerisinde herhangi bir eksiklik ya da fazlalığın olmadığına dair Müslümanlar arasında ittifak bulunan elimizdeki Kur’ân’da böyle bir ayet yoktur. Konuyla ilgili tek ayet en-Nisâ 4/23’tür ve bu ayette süt emmenin sayısına, miktarına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Ayete göre mutlak olarak süt emme evlenme haramlığı meydana getirmektedir. Dolayısıyla söz konusu rivayet aynı zamanda açık bir Kur’an nassı ile de çelişmektedir. Bu durumda bu rivayete bağlı olarak birtakım sorular akla gelmektedir: 1. Mâlik b. Enes ve onun mezhebini takip edenlerin evlenme haramlığı meydana gelebilmesi için gerekli gördüğü süt emme miktarı/sayısı nedir? 2. Kur’ân’da bir eksiklik bulunduğuna işaret eden bu rivayeti İmam Mâlik neden *Muvatta’a* almış olabilir?

Hz. Âişe’den nakledilen ve muhtelif biçimleri hadis literatüründe mevcut olan bu rivayet hakkında çeşitli izah ve tevil çabaları mevcuttur.⁶¹ Bunların tamamını bu çalışma kapsamında zikretmemiz mümkün değildir. Ancak bariz olan bir husus vardır ki bu rivayet erken dönemden itibaren ağırlıklı olarak İslâm düşüncesindeki nesh anlayışı çerçevesinde değerlendirilmiştir. Buna göre alimlerin önemli bir kısmı beş emmenin evlenme haramlığı tesis edeceğine dair hükmün Hz. Peygamber’in vefatına çok yakın bir zamanda nesh edildiğini ve o vefat ettiği sırada nesh bilgisinin dönemin İslâm coğrafyasının tümüne henüz ulaşmadığı için bir süre Kur’an kapsamında okunmaya devam ettiğini ifade etmektedirler. Buna göre nesh haberi kendilerine ulaştıktan sonra Müslümanlar söz konusu ayeti okumaktan vazgeçmişlerdir.⁶² Ne var ki ulûmu’l-Kur’ân içerisinde

⁵⁷ Ahmet Yaman, “İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı”, *SÜİFD* 13 (2002), 62.

⁵⁸ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-Şâhih*, thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir (Beyrut: Dâru Tavki‘n-Necât, 1422), “Şehâdât”, 7.

⁵⁹ Yaman, “İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akrabalığı”, 60.

⁶⁰ Mâlik, *el-Muvatta’*, “Radâ’”, 3.

⁶¹ Konunun detayları için bk. Sümeyye Saygın, *Kur’ân’ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur’ân Algısı* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 207-230.

⁶² bk. Ebû Suleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Hattâb el-Bustî el-Hattâbî, *Me‘âlimu’s-Sünen* (Halep: el-Matba‘atu’l-‘İlmiyye, 1351/1932), 3/188; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ‘alâ Muslim* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâşîl-‘Arabî, 1392/1972), 10/29; Ebûl-Fazl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dîbâc ‘alâ Şâhih*

de bu rivayetin neshe dahil edilip edilemeyeceği edildiği takdirde hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁶³ Ulemâ aynı zamanda beş emme hükmünün, nesh edildiyse nâsîhinin ne olduğunu nesh edilmediyse -en-Nisâ 4/23. ayet ortada iken- niçin bu hükümle amel edilebileceğini anlaşırlar biçimde izah edememişlerdir. Hz. Âişe'den nakledilen bu rivayette on emme hükmünün beş emme ile nesh edildiği açıkça anlaşılakta iken beş emmeyi nesh edenin ne olduğuna dair herhangi bir ifadenin bulunmaması -mesela Nisâ Suresi 4/23. ayetin nâsîh olarak zikredilmemesi- rivayeti nesh ile izah edenlerin işini zorlaştırmaktadır.⁶⁴

Konunun İmam Mâlik ile ilgili yönüne dönecek olursak; bilindiği üzere Mâlik b. Enes ve Mâlikî Mezhebi'nin mensupları evlilik haramlığını oluşturacak süt emme sayısı/miktarı konusunda en-Nisâ 4/23. ayeti esas almışlardır. Bu doğrultuda Mâlikîlere göre çocuk henüz süt emme yaşını geçmemişken kendisini doğurmamış bir kadının sütünü emdiği takdire, miktarı önemli olmaksızın, ilgili şahıslarla evlenme haramlığı oluşmuş olur.⁶⁵ Onun, rivayetin peşinden "Uygulama buna göre değildir." şeklinde kayıt düşmüş olması da gerek Medinelilerin amelinin gerekse kendi kanaatinin bu nakille örtüşmediğini göstermektedir. Ulemâdan bazılarına göre de İmam Mâlik metnindeki işkâlden ötürü bu rivayete amel etmemiştir.⁶⁶

Muvatta' şarihleri ve Mâlikî fakihler de bu rivayetin süt hısımlığı ile evlilik haramlığına hüccet kabul edilemeyeceğini, bu konudaki uygulamanın Nisâ 4/23. ayetin zahirine ve Medinelilerin uygulamasına muvafık olması gerektiğini vurgulamışlardır. Nitekim İbn Abdülberr en-Nemerî (ö. 463/1071) bu rivayetin hem Kur'ân'a atfedilip hem de Kur'ân'da mevcut olmayan bir hükmü haber verdiğine ayrıca da yürürlükteki uygulama üzerinde ihtilaf olduğuna dikkat çekmiştir. Buna göre bu mesele Kur'ân'a da sünnete de atfedilemez.⁶⁷ Bundan dolayı bu habere itibar edilmemesi gerekir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye (ö. 543/1148) göre de bu haber sahih değildir. Çünkü rivayette "on emme" ve "beş emme" konusundaki hükümlerden biri nesh edilirken ikincisi kalmış görünmektedir. Ancak Kur'ân yalnızca mütevatir olarak sabit olur, ahad haber yoluyla değil. Yine bu rivayet şayet Resûlullâh'tan sahih biçimde nakledilmiş olsaydı amelde de ittifakla takip edilmesi gerekirdi; ancak rivayet sahih olarak kabul edilmediği için uygulamada da dikkate alınmamıştır.⁶⁸

İbn Rüşd (ö. 520/1126) ile Şehâbeddin el-Karâfi (ö. 684/1285) Hz. Âişe kanalıyla aktarılmış bu haberin delil olarak kullanılamayacağını ifade etmişlerdir. Zira bu hüküm Kur'ân'da mevcut değildir. Mâlik b. Enes de Medine ehlinde yaygın uygulamanın bu rivayete örtüşmediğini vurgulamıştır. Her iki âlime göre de bu rivayeti metni nesh ile kaldırılıp hükmü bırakılanlar

Muslim b. el-Haccâc, thk. Ebû İshâk el-Huveynî el-Eşerî (Suudi Arabistan: Dâru İbn 'Affân, 1416/1996), 4/60.

⁶³ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Neḥḥâs, *en-Nâsiḥ ve'l-Mensûḥ*, thk. Muhammed 'Abdu's-Selâm Muhammed (Kuveyt: y.y., 1408), 64; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nevâsiḥu'l-Kur'ân = Nâsiḥu'l-Kur'ân ve Mensûḥuh*, thk. Ebû 'Abdullâh el-'Âmilî es-Selefi ed-Dânî b. Munîr Âl-i Zehûyî (Beyrut: y.y., 1422/2001), 33-34.

⁶⁴ Saygın, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'ân Algısı*, 218.

⁶⁵ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/295; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Ḳurṭubî İbn Ruşd el-Cedd, *el-Muḳaddimâtu'l-Mumehhidât*, thk. Muhammed Huccî (Beyrut: y.y., 1408/1988), 1/494.

⁶⁶ Bk. Neḥḥâs, *en-Nâsiḥ ve'l-Mensûḥ*, 64; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed İbn 'Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvaṭṭa'* mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd, thk. Muştafâ b. 'Aḥmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdulkebir el-Bekrî (Mağrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evkâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967), 8/269.

⁶⁷ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd*, 8/269.

⁶⁸ Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-'Arabî, *el-Ḳabes fî Şerḥi Muvaṭṭa'i Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed 'Abdullâh Veletu Kerîm (b.y.: y.y., 1992), 1/767-768.

kategorisine dahil etmek de mümkün değildir. Çünkü Kur'ân'dan olan herhangi bir şey Allah tarafından nesh edilmesi dışında nesh olmaz. Oysa rivayetten böyle bir neshin Resûlullâh'ın vefatından sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır ki bu mümkün değildir. Ayrıca bu hüküm Kur'ân'da tilavet edilen bir metne ait olsa Kur'ân ayetlerinin tamamı gibi o da mutlaka korunmuş olurdu. Bu sebeplerden ötürü bu rivayete itibar etmemek gerekir.⁶⁹

Görüldüğü üzere bu rivayet *Muvatta'*da yer almasına rağmen hem İmam Mâlik hem onun izinden gidenler rivayete itibar etmemiş ve onunla amel etmemiştir. Hal böyle iken Mâlik b. Enes'in metni problemlili olduğu halde niçin nakletmiş olabileceği sorusunu onun ilmî prensipleri bağlamında değerlendirmek yerinde olacaktır. İmam Mâlik hadis alma ve nakletme sırasında gündelik hayatında çokça yalan söyleyen, hevasını önceleyerek yaşayan, sefih veya ileri yaşta ne söylediğinden bihaber kimseleri kesinlikle tercih etmediğini vurgulamıştır.⁷⁰ Bu titizliği onun daha sonrasındaki alimlerce onun nakd-i ricâle öncülük etmiş olduğu şeklinde yorumlanır.⁷¹ Çünkü o nakilde bulunduğu râvîlerin karakter ve zekâ bakımından güvenilir olmalarını öncelemiş ve sika kabul edilemeyecek herhangi birinden nakilde bulunmadığı inancını izhar etmiştir.⁷² Onun ikinci önemli prensibi de rivayetlerin Medine ehlinin ameline uygun düşmesidir. Ona göre Medine ameli hüccet değeri taşımaktadır.⁷³

Söz konusu rivâyete dair dikkat çekmemiz gereken nokta Mâlik b. Enes'in bu haberin hemen peşinde "Amel buna göre değildir/Amel böyle değildir." kaydını düşmesidir ki bizce bu son derece önemlidir. Zira rivayet muhtelif biçimleriyle *Kütüb-i Tis 'a'nın* tamamına yakınında nakledilmiş;⁷⁴ fakat *Muvatta'* haricinde herhangi bir kaynakta böyle bir kayıt yer almamıştır. Kanaatimizce İmam Mâlik senedinde râvîlerin sika oluşunu zedeleyen herhangi bir bilgi tespit edemediği için bu rivayeti nakletmiştir. Öyle görünmektedir ki Medine ehlinin ameline düşkünlüğü daha gözlenebilir ve meşhur olsa da onun senedin güvenilirliği konusundaki titizliği zaman zaman metni bakımından sorunlu yahut Medine ameline uygun düşmeyen rivayetleri nakletmesine zemin oluşturmuştur. Fakat onun rivayetle birlikte amele aykırılık bilgisini vermesi ve uygulamada dikkate almaması onun bu rivayete bilhassa metni bakımından itibar etmediğinin en açık göstergesidir.

Kanaatimizce bu rivayet İmam Mâlik tarafından fikhî bir meselede olduğu ve senedi yönünden muteber görüldüğü için nakledilmiştir. Ancak o, bu rivayeti bir anlamda yaşayan sünnet olarak kabul ettiği Medine ameli ile kıyas ederek amelde tercih etmemiş, bu habere katılmamış bilakis fikhî kanaatini bir anlamda icmâ olarak nitelendirdiği⁷⁵ Medine ameline göre şekillendirmiş ve mutlak olarak süt emmenin evlenme haramlığı meydana getireceğine hükmetmiştir. Bu noktada ayrıca Mâlik'in rivayetleri aldığı kimselerin anlama kabiliyetlerinin

⁶⁹ İbn Ruşd el-Cedd, *el-Muqaddimâtu'l-Mumehhidât*, 1/495; Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Çarâfi, *ez-Zahîre*, thk. Muḥammed Ḥaccî (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1994), 4/274.

⁷⁰ Ya'kûb b. Sufyân el-Fesevî, *el-Ma'rife ve't-Târîh*, 1/684.

⁷¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/165-166.

⁷² Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/189.

⁷³ İbn 'Abdülber en-Nemerî, *Câmi'u Beyâni'l-İlm*, 2/938.

⁷⁴ Bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnaût vd. (Müessesetü'r-Risâle, 1421), 43/343-344; Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî (b.y.: Dâru'l-Muğni, 1412/2000), "Nikâh", 49; Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Ḥaccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Muslim, *Şahîhu Muslim*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâşî'l-'Arabî, 1374/1955), "Radâ' ", 1452; Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Çazvî'nî İbn Mâce, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd 'Abdulbâkî (b.y.: Dâru 'İhyâ'it'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.), "Nikâh", 35; vd..

⁷⁵ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ḥadîs*, 380.

yüksek olması⁷⁶ prensibini de dikkate almak gerekir. Ona göre nakilde bulunduğu kimseler mevcut haberi doğru anlamış olmalıydılar. Zira kendisi fikhî bakımından son derece titiz ve kuvvetli bir muhakeme becerisine sahipti. Muhataplarından beklentisinin de bu doğrultuda olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır. Bu açıdan onun, aktardığı rivayetlerin doğru anlaşılıp uygulanmasını bir ölçüde muhataplarının anlama kabiliyetlerine bıraktığı da düşünülebilir.

Rivayet hakkındaki kanaatimizi belirtmemiz gerekirse bize göre Hz. Âişe'den muhtelif formlarıyla muteber hadis literatüründe nakledilen bu rivayetin metinlerinin tamamı problemlidir. Senetleri bakımından güvenilir kabul edilmekle birlikte tarih boyunca bu rivayet eleştiriye açık kalmıştır. İslâm düşüncesindeki nesh teorisi ile de bu rivayeti izah etmek mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'den sonra neshin mümkün olmaması, beş emme hükmünün nâsihinin ne olduğuna dair Hz. Âişe'den net bir izahın kaydedilmemiş olması gibi sebeplerle rivayet neshe dair kurallara da aykırılık göstermektedir. Yine bu mesele ameli ilgilendiren son derece mühim bir konuya da aittir ve rivayetin yalnızca Hz. Âişe'den nakledilen ferd-i mutlak bir haber⁷⁷ olarak literatürümüzde yer alması rivayetin güvenilirliğinde şüphe uyandırmaktadır. Netice itibarıyla senedi bakımından güvenilir bulunması ve *Muvatta'* ile birlikte çok sayıda muteber hadis kaynağında nakledilmiş olmasından ötürü zor bir karar olsa da biz bu rivayeti tümüyle reddetmenin ve uygulamada apaçık hüküm ihtiva eden en-Nisâ 4/23'e göre hareket edilmesinin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

4. 2. Recm Hakkındaki Rivayetler

Kur'ân'ın korunmuşluğuyla çelişkili olduğunu düşündüğümüz ve *Muvatta'*da iki varyantı nakledilen rivayet recm meselesi hakkındadır:

İbn Abbas (ö. 68/687-88), Ömer İbnü'l-Hattâb'ın (ö. 23/644) şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Recm, Allah'ın kitâbında, muhsan olup zina eden erkek ve kadınlar için, bariz bir delil, gebelik yahut itiraf bulunduğu takdirde, haktır."⁷⁸

Saîd b. el-Müseyyeb'den (ö. 94/713): Ömer İbnü'l-Hattâb ... Medine'de, insanlara, şu şekilde hitap etti: "... Kitâbullâh'ta bulamıyoruz demek suretiyle recm ayeti hususunda kendinizi tehlikeye atmaktan kaçının. Muhakkak Allah Resûlü recmetti, biz de recmettik. Canım elinde olan Allah'a yemin olsun ki eğer insanlar 'Ömer İbnü'l-Hattâb, Allah Teâlâ'nın kitabında ilavede bulundu.' diyecek olmasalardı 'Yaşlı erkek ve kadın (zina ettiklerinde) her ikisini de mutlaka recmedin.' (ifadesini) yazardım. Biz onu okuduk."⁷⁹

Bilindiği üzere recm kavramı muhsan/evli olup zina suçunu işleyen ve bu suçu irtikap ettiğine dair açık delil bulunan kimsenin taşlanmak suretiyle öldürülmesi şeklindeki hükmü⁸⁰ ifade etmektedir ve recm uygulaması sünnete dayandırılmaktadır.⁸¹ Recmin detaylarının konumuz ile doğrudan bir ilgisi yoktur. Rivayetlerin konumuzu ilgilendiren yönü "Recm Allah'ın kitâbında ... haktır." ve "... Eğer insanlar 'Ömer İbnü'l-Hattâb, Allah Teâlâ'nın kitabında ilavede bulundu.' diyecek olmasalardı 'Yaşlı erkek ve kadın (zina ettiklerinde) her ikisini de mutlaka recmedin.' (ifadesini) yazardım. Biz onu okuduk." şeklindeki Hz. Ömer'e atfedilen problemleri ifadedir. Recm

⁷⁶ Bk. Kâdî 'İyâd, *Tertîbu'l-Medârik*, 1/139.

⁷⁷ Yavuz, "Evlenmeyi Haram Kılan "Beş Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme", 60-61.

⁷⁸ Mâlik, *el-Muvatta'*, "er-Recm ve'l-Hudûd", 1.

⁷⁹ Mâlik, *el-Muvatta'*, "er-Recm ve'l-Hudûd", 1.

⁸⁰ Bk. Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 9/36.

⁸¹ Bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Aḥmed Şâkir (Mısır: y.y., 1358/1940), 67.

hükmünü ifade ettiği belirtilen bu lafızlar elimizdeki mushafta yer almamaktadır. Ayrıca rivayetin muhtevası Kur'ân'da zina suçunun cezası olarak tayin edilen hüküm⁸² ile de uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu rivayetler hem elimizdeki mushafta var olmayan bir metne işaret etmek hem de Kur'ân'da bulunmayan bir hükmün uygulanması gerektiğini ifade etmek suretiyle Kur'ân'ın eksiksiz biçimde korunmuşluğu ile çelişmektedir. Bu bağlamda üzerinde durmamız gereken husus İmam Mâlik'in recm konusunda benimsediği tavır ve rivayetleri nakletme sebeplerinin neler olabileceğidir.

Mâlik b. Enes'e göre recm cezasının bekar olmayıp zina fiilini işleyen ve bu konuda hakkında delil bulunan kimseler için uygulanması gereken bir haddir.⁸³ Rivayetin orijinal metninde yer alan genellikle "yaşlı erkek ve kadın" şeklinde tercüme edilen "الشَّيْخُ وَ الشَّيْخَةُ" ifadelerini Mâlik b. Enes "النَّيِّبُ وَ النَّيِّبَةُ" "bekar olmayan/evlenmiş/evlilik geçirmiş olan"⁸⁴ şeklinde izah etmiş ve bu haddi gerekli kılan sebebin kişinin bekar olmaması olduğunu altını çizmiştir.⁸⁵ Onun recmin tatbikine yönelik çok sayıda rivayet nakletmiş olması da uygulamada bu hükmü kuvvetli kabul ettiğinin bir göstergesidir.⁸⁶

Mâlikî fakihlerin rivayetlerin problemlili kısmına dair düşüncelerine bakıldığında az sayıda izaha rastlanır. İbn Rüşd rivayetlerde bahsi geçen "Yaşlı/evli erkek ve kadın zina ettiklerinde..." cümlesine dair iki kanaat aktarır. Bunlardan ilkinde göre Hz. Ömer'in bu sözlerinden anlaşılan, söz konusu ifadelerin Kur'ân'dan ayet olduğu ancak daha sonra metin bakımından nesh edildiğidir. İkinci görüşe göre ise ayet olduğu izlenimi veren bu lafızlar Kur'ân dışı vahye ait olarak düşünülebilir. İbn Rüşd bu görüşlerden ikincisini benimseyerek bu lafızların ne Kur'ân ayeti olarak kabul edilebileceğini ne de metni mensuh olarak nitelenebileceğini söylemektedir. Zira muhkem ayetler Allah'ın vaadi gereği korunmuştur,⁸⁷ bu ifadeler de ayet olsaydı mutlaka mushafta korunurdu. Aynı şekilde bu sözlerin metni mensuh bağlamında değerlendirilmesi de makul değildir. Çünkü recm uygulanması gerekli bir hükümdür, metni mensuh bir hükmü uygulamak mümkün değildir. Ayrıca Hz. Ömer'in mushafta bulunmaması gereken bir şeyin mushafa yazılması isteğinde olduğunu kabul etmek de makul görünmemektedir. Bu doğrultuda İbn Rüşd söz konusu ifadelerin Resûlullâh'a Allah tarafından indirilen mücmeli beyan maksatlı vahiy kapsamında değerlendirilmesi gerektiği kanaatini vurgulamıştır. Hz. Ömer'in de bu açıdan bu ifadeleri mushafa yazmak istediğini düşünmek daha makuldür. Fakat durumu anlayamayacak kimselerin Kur'ân ile karıştırması endişesinden ötürü Hz. Ömer bu işi yapmamıştır.⁸⁸ Öyle anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd recmin Mâlikîlerce uygulamada kuvvetli bir hüküm olarak kabul edilmesinden ve Mâlik'in bu rivayeti *Muvatta'*da nakletmesinden dolayı rivayeti reddetmemiş; bu hükmün Kur'ân dışında bir vahye dayanmasını makul bulmuştur.

Muvattâ' şârihlerinden biri olan Zürcânî (ö. 1122/1710) Hz. Ömer'in recm ile ilgili hükmü mushafa yazı ile kaydetmek istemesine dair ifadelerin onun bu hükümle amel edilmesi konusundaki hassasiyetinin mübalağalı bir dışı vurumu olduğunu söylemektedir. Zürcânî'ye göre Hz. Ömer bu ifadelerin metni mensuh ayet kategorisinde olduğunu bilmekteydi. Ancak o, Resûl ve

⁸² Bk. en-Nûr 24/2.

⁸³ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/504.

⁸⁴ Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luğa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Atâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1407/1987), 1/95.

⁸⁵ Bk. Mâlik, *el-Muvattâ'*, "er-Recm ve'l-Hudûd", 1; Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4/504.

⁸⁶ Bk. Mâlik, *el-Muvattâ'*, "er-Recm ve'l-Hudûd", 1.

⁸⁷ el-Hicr 15/9.

⁸⁸ Bk. Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Şurubî İbn Ruşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Taşîl ve's-Şerh ve't-Tevcih ve't-T'alil li'Mesâili'l-Mustehrace*, thk. Dr. Muhammed Haccî ve Âharûn (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 18/216-217.

ashâbının uygulamalarından ötürü recmin ihmal edilmemesi gereken bir hüküm olduğu konusundaki hassasiyetini bu şekilde ifade etmiştir.⁸⁹

Görüldüğü üzere Mâlikî fakihler ve şârihlerden rivayeti nesh ile izah edenler olduğu gibi, recmin metni mensuh ayetler kategorisinde kesinlikle değerlendirilemeyeceğini Kur'ân dışı vahiy kapsamında düşünmenin makul olduğunu ifade edenler de olmuştur. İmam Mâlik'ten bu rivayeti nesh ile izah edip etmediğine dair açık bir ifadeye yaptığımız incelemede rastlamış değiliz. Bununla birlikte Mâlikîlerin yapmış olduğu az sayıda izahtan da Mâlik b. Enes'in bu rivayeti nesh ile çözümlediğine dair bir yaklaşım da sezinlemekteyiz. Bu nedenle konuya dair tespitlerimizi daha çok İmam Mâlik'in ilmi prensipleri ve metodolojisi çerçevesinde yapmaya çalışacağız.

Mâlik b. Enes'in metodolojisinde Hz. Peygamber'in sünnetine ve ardından gelen nesillerin uygulamalarına dayanan karma bir terim olan Medine amelinin üst düzey bir konumda olduğu maruftur. *Muvatta'*ın fikhî meseleler göz önünde bulundurularak başlıklandırılmış olması da onun bu prensibinin bir neticesi olarak görülmektedir. Recm cezası da doğrudan ameli ilgilendiren bir meseledir. Kanaatimizce Hz. Ömer'den aktarılan ve metinleri bakımından Kur'ân'ın eksiksiz olarak korunup aktarılması hakikatiyle çelişki arz eden bu rivayetleri de İmam Mâlik, amelî bir meseleye ilişkin oldukları için nakletmiştir. Yine Hz. Ömer'den nakledilen bu haberler, aynı konuda diğer güvenilir hadis kaynakları içerisinde yer alanlar da dahil olmak üzere, genel itibariyle senetleri bakımından güvenilir olarak kabul edilmektedir.⁹⁰ Eserine aldığı rivayetleri yalnızca sika râvîlerden aktardığını⁹¹ söyleyen Mâlik'in bu rivayetleri nakletmesi de senet itibariyle onları güvenilir bulduğunu teyit edici mahiyettedir.

Bu aşamada Mâlik b. Enes'in sünnet ve hadise yaklaşımını anlamayı kolaylaştırabilecek şu açıklamayı da nakletmek faydalı olacaktır. İbn Kuteybe (ö. 276/889) İmam Mâlik'in hadisleri değerlendirme usulünü şöyle tarif eder:

“Bizim görüşümüzde hak ve hakikat rivayetten ziyade icmâ ile sabit olur. Zira bazen hadislerde karıştırma, gaflet, hata, ihmal gibi eksiklikler meydana gelebilir. Hadisler şüphelerle, muhtelif izahlarla, te'vil veya neshle karşı karşıya kalabilir. Bazen bir rivayeti sika bir râvî sika olmayandan nakledebilir. Yahut hadis bazen ikisi de caiz olan iki farklı hüküm getirebilir. Bazen bir râvî Resûlullah bir şeyi emrederken orada bulunur fakat Resûlullah onun aksine bir emir verdiğiğinde ona şahit olmaz. Bu durumda ilkini nakleden ikincini nakletmez. İcmâ ise tüm bu problemlerden azadedir. Bu sebepten Mâlik b. Enes bir hadisi rivayet etmesinin ardından şayet beldesindeki tatbikat bu hadise aykırı ise “Beldemizde, bizde amel şu şekildedir.” demektedir. Onun şehri Resûlullah'ın şehriydi. Resûl'ün zamanında ve sonraki nesillerde cari olan, üzerinde icmâ edilen bir uygulamanın daha sonra tümünden unutulması veya terk edilmesi mümkün değildir. Bu sebeple insanlar senedi muttasıl, güvenilir pek çok hadis rivayet etmelerine rağmen onlarla amel etmemişlerdir.”⁹²

Görüldüğü üzere Mâlik b. Enes'e göre sünneti yansıtan, hadislerden ziyade, üzerinde icmâ bulunan ameldir. Kaynakları son derece güvenilir olan rivayetler dahi icmâ ile nesilden nesile aktarılan uygulamalar karşısında zayıf kabul edilirler. Yani İmam Mâlik'e göre amel sünnetin

⁸⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf Zûrkânî, *Şerhu'l-Muvaţta'*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1424), 4/232.

⁹⁰ Bk. İbn 'Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr*, 7/488; Yusuf Ziya Keskin, *Recm Cezası -Ayet ve Hadis Tahlilleri-* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 93-98.

⁹¹ Bk. Zehabî, *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*, 7/165-166.

⁹² İbn Kuteybe, *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadîs*, 380; Kırbasoğlu tercümesinden istifade edilmiştir. Bk. İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, çev. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 325-326.

normatif kaynağıdır denilebilir. Bu doğrultuda onun hadisleri, amel ile kuvvetlendirilmiş sünnetle kıyas ederek değerlendirdiğini söylemek⁹³ mümkündür.

Anlaşıldığı üzere İmam Mâlik Allah Resûlü'nün ve sahâbenin recmi tatbikine dayanarak - şartlar oluştuğu takdirde- mutlaka uygulanması gereken bir had olarak recmi benimsemiştir. Onun recmin uygulanmasına dair başka birçok rivayeti de *Muvatta'* kapsamında nakletmiş olması da onun bu görüşte olduğunun açık bir göstergesidir. Kanaatimizce o, hem bir had olarak recmi benimsediği hem de senetleri itibariyle muteber kabul ettiği için bu rivayetleri nakletmiştir. Rivayetleri naklederken onları recmin kuvvetli bir hüküm olduğuna dair delil göstermeyi amaçladığı düşünülebilir. Ancak onun bu hususları gözetirken rivayetleri genel hatlarıyla ve amelî yönden değerlendirdiğini, problemleri ifade ederken izaha gerek duymadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Nitekim tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâlik b. Enes'ten recm/recm ayeti konusunu izah etmeye yönelik bir bilgi bize ulaşmamıştır. Ayrıca onun bu rivayetleri *Hudûd* başlığı altında nakletmesi de ağırlıklı olarak onların amelî yönü ile ilgilendiğini diğer hususları göz ardı ettiğine işaret etmektedir. Rivayet senetlerinin güvenilir nitelikte olması da onun bu rivayetleri tereddütsüz aktarmasında bir başka etken olmuş görünmektedir.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki İslâm düşüncesinde genel itibariyle recm/recm ayeti meselesi "beş kez süt emme" meselesine dair rivayette olduğu gibi nesh ile izah edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda çoğunluğa göre recm/recm ayeti tilaveti nesh edilenler kategorisindedir. Bir diğer yaklaşıma göre ise recm Resûlullah'a indirilen ancak metlûv olmayan vahiy mertebesinde kabul edilmelidir.⁹⁴ Bize göre de recm, hem Allah Resûlü zamanında tatbik edilmiş olması hem de Hz. Ali'den açıkça nakledilen ifadeler⁹⁵ göre sünnete dayanan bir uygulamadır. Recmin uygulanmasını tilaveti nesh edilen bir hüküm ile izah etmek doğru değildir. Bu doğrultuda Hz. Ömer'in sözlerini recmin uygulanmasında titizlik gösterilmesine dair bir uyarı mahiyetinde anlamak daha isabetli görünmektedir.

SONUÇ

Mâlik b. Enes'e göre Kur'ân ve sünnet ona göre bir bilginin doğruluğunun ölçütüdür. Kur'ân, onun deliller hiyerarşisinin ilk sırasında yer alırken onu sünnet ve hemen ardından "Medine amelî" takip eder. Mâlik'in "Medine amelî" olarak nitelendirdiği şey Hz. Peygamber'in sünnetine dayanan, onun risâletinin önemli bir kısmını geçirdiği Medine'de yaşayan halkın, Resûl'ün izinden ayrılmayan uygulamalarıdır. Bu minvalde Mâlik'in terminolojisindeki Medine amelîni sünnete ve ashâbın uygulamalarına dayanan, üzerinde icmâ söz konusu olan uygulamalar olarak ifade etmek mümkündür.

İmam Mâlik'in ilmî prensipleri ağırlıklı olarak hadis ilmi üzerinde şekillenmiştir. Onun, rivayetleri naklederken sika olmayan yani söz konusu şartları taşımayan herhangi birinden nakilde bulunmadığını vurgulamış olması naklettiği bilgiyi anlayamayacak, muhakeme edemeyecek herhangi birinden nakilde bulunmadığı anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda onun, rivayet naklinde metnin doğru anlaşılmasını şart koştuğu anlaşılır. Zira pek çok kimse senetleri doğru olarak aktarabilse de metni aynı ölçüde doğru bir biçimde anlayamaz. Bu bağlamda onun hadislerin değerlendirilmesinde metni öncelediği görülmektedir.

Mâlik b. Enes'in rivayet naklindeki bir kriteri de rivayetlerin seçiminde genel itibariyle amele dayalı konuları öncelemesidir. Buradan onun, rivayetleri aktif olan, üzerinde icma bulunan uygulamalarla mukayese ederek tasdik veya reddetme imkanını kendisine tanıdığı

⁹³ Dutton, *The Origins of Islamic Law*, 52.

⁹⁴ Detaylı bilgi için bk. Saygın, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'ân Algısı*, 267-280.

⁹⁵ Bk. Buḥârî, "Hudûd", 22.

anlaşılmaktadır. Nitekim daha sonra ona nispet edilen bazı ifadeler onun bu anlamdaki icmayı rivayetten önce kabul ettiğini gösterir niteliktedir. Yani onun düşüncesinde senedi güvenilir olduğu için nakledilmiş olsa bile bir rivayet amele aykırıysa onunla amel edilmemelidir.

Mâlik'in Kur'ân algısı ve Kur'ân'ın korunmuşluğu konusunda İslâm toplumunda hâkim olan düşünce yapısından farklı bir tasavvuru yoktur. Onun Kur'ân'ın indirildiği hali ile eksiklik ve ilavelerden muhafaza edildiğine dair açık bir sözü -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bizlere ulaşmamışsa da ilim ve amel de onu ilk sıraya yerleştirmesi, bilginin doğruluk ölçütü olarak Kur'ân'ı temel alması onun ilmî ve şahsî hayatında Kur'ân'ın ilk sırada olduğunu açıkça göstermektedir. Ayrıca onun Medine ameline duyduğu saygı ve gösterdiği ihtimam da Kur'ân'ın ilk günkü haliyle korunduğu inancını izhar eden bir durumdur. İmam Mâlik'in, amelin kolaylıkla değişmeyeceğine bu nedenle de güvenilir olacağına dair inancı, korunması için çok daha fazla ihtimam gösterilen Kur'ân'ın noksanlıktan uzak bir şekilde muhafaza edilerek mütevatiren aktarıldığına olan inancının da göstergesidir.

Süt emme/radâ' ve recm konularında incelemiş olduğumuz rivayetlerin metinleri hem ilgili meselelerin Kur'ân'da mevcut hükümleriyle çelişmekte hem de elimizdeki mushafta eksik kalan şeyler bulunduğu izlenimi vererek Kur'ân'ın korunmuşluğu ile çelişmektedir. Çünkü elimizdeki Kur'ân'da ne "beş kez süt emmenin evlenme haramlığı meydana getireceği" konusunda ne de "recm" konusunda bir ayet vardır. Bilakis Kur'ân'da bu rivayetlerin içerdiği hükümlerden farklı açık hükümler bulunmaktadır. İslâm toplumunda Kur'ân'ın korunmuş olduğu konusunda aykırı bir azınlık dışında kimsenin şüphesi yokken ve Mâlik b. Enes de bu konuda farklı bir düşünceye sahip değilken onun bu rivayetleri niçin naklettiği merak uyandırıcıdır.

Yapmış olduğumuz incelemede İmam Mâlik'in bu rivayetleri kabulü veya reddine dair noktasında doğrudan kendisinden nakledilen bir değerlendirmeye rastlamış değiliz. Bu nedenle onun bu rivayetler konusundaki düşüncelerini kendisinin ve onun izinden gidenlerin beyanları, uygulamaları ve tercihleri üzerinden tespit etmeye çalıştık. Bu doğrultuda radâ' rivayetinin sonundaki "amel buna göre değildir." kaydı ve hem kendisinin hem de Mâlikî mezhebi mensuplarının evlenme haramlığı meydana getiren süt emme miktarı konusunda en-Nisâ 4/23. ayeti esas alarak sayısına bakılmaksızın süt emmenin haramlık meydana getireceği hükmünü uygulamaları da metni itibarıyla İmam Mâlik'in bu rivayete itibar etmediğinin bariz göstergesidir. Bununla birlikte bu rivayetin hem ameli bir meselede olmasından hem de senedi itibarıyla kuvvetli kabul edilmesinden ötürü *Muvatta'*da yer aldığı anlaşılmaktadır. Ancak tekraren belirttiğimiz üzere onun deliller hiyerarşisinde Medine ameli yani icmâ rivayetlerden önce gelmektedir. Bu nedenle o, birtakım rivayetlerin senetleri güvenilir olduğu için nakledilebileceğini ama uygulamanın icmaya göre olacağını söylemiştir. Yani ona göre rivayetler nakledilse bile amelde esas alınmak zorunda değildir. Bu doğrultuda Mâlik b. Enes'in Hz. Âişe'den ferd-i mutlak olarak nakledilen bu rivayeti metni bakımından kabul etmediğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Konu edindiğimiz diğer rivayetler Hz. Ömer'den aktarılan ve İmam Mâlik'in uygulanmasını son derece mühim gördüğü recm meselesi hakkındadır. Nitekim o ilgili kitâb içerisinde recmin tatbikine dair başka pek çok rivayet de nakletmiştir. Onun, Hz. Ömer'den gelen bu haberleri de diğerleri gibi recmin tatbikinin gerekliliğine delil olarak getirdiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetler aynı zamanda senetleri bakımından da muteberdir. Bu durum da Mâlik'in önem verdiği bir konuda olan bu rivayetleri, kanaatini destekleyici mahiyette, nakletmesini kolaylaştırmıştır. Ne var ki Mâlik b. Enes'in recm/recm ayetine dair gerek nesh ile alakalı gerekse başka yönden bir izahının -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bize ulaşmamış olması onun bu haberleri Kur'ân'ın korunmuşluğu ile çelişmesi yönünden dikkate almadığına işaret etmektedir.

Netice itibariyle İmam Mâlik'in bu iki meseleye dair söz konusu rivayetleri fikhî hükümler içerdikleri ve senetlerince güvenilir oldukları için naklettiği anlaşılmaktadır. Zira rivayetler *Radâ'* ve *Hudûd* başlıkları altında nakledilmekte, *Kitâbü'l-Kur'ân*'da ise bu rivayetler yer almamaktadır. Tüm bu hususlar onun bu rivayetlerin Kur'ân'ın korunmuşluğuyla çelişen yönlerinin üzerinde durmadığını yahut bu ifadelerin Kur'ân'ın korunmuşluğu konusunda şüphe uyandırabileceği ihtimalini değerlendirmedini bize göstermektedir. Bu noktada onun ömrünü tek bir coğrafyada geçirmesi ve farklı düşünce yapılarına sahip insanlarla çok sık karşılaşmamış olması da belirleyici bir unsur olabilir. Muhtemeldir ki Mâlik b. Enes hem yaşadığı Resûl'e yakın zaman dilimi hem de coğrafya itibariyle Kur'ân'ın korunmuşluğu konusunda şüpheye düşebilecek kimselerin bu rivayetler vesilesiyle zihinlerinin karışabileceğini aklına getirmemiştir.

KAYNAKÇA

- Abîd, Ali b. Süleyman. *Cem' u'l-Kur'âni'l-Kerim Hıfzan ve Kitâbeten*. Medine: Mushaf-ı Şerîf Matbaası, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnaût vd. Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Akdemir, Salih. "Müteşriklerin Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (ts.), 179-210.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Hâlef el-. *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvattâ'*. 7 Cilt. Mısır: Maţba'atu's-Sa'âde, 1332/1914.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. eţ-Tayyib el-Bâkillânî el-. *el-İntişâr li'l-Kurân*. thk. Muhammed 'İşâm el-Kuğât. 2 Cilt. Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hâzm, 1422/2001.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-. *Şu'abu'l-İmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Buĥârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buĥârî el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavĥî'n-Necât, 1422.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî ed-. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selîm 'Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muĥnî, 1412/2000.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an Vahyinin Nüzul Keyfiyeti ve Korunması". *Diyanet İlmî Dergi* 46/1 (ts.), 7-32.
- Dutton, Yasin. *The Origins of Islamic Law - The Qur'an, The Muvatta' and Madinan 'Amal*. New Delhi: Lawman (India) Pvt Ltd, 1999.
- Ebû Naşr el-Cevherî, Ebû Naşr İsmail b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî. *Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulġafûr 'Atţâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu*. Fikir Yayıncılık, 4. Baskı., 2014.
- Güzel, Mehmet Emin. *Mâlik b. Enes ve Tefsirdeki Metodu*. Aksaray: Aksaray Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ĥaţţâbî, Ebû Suleymân Ĥamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. el-Ĥaţţâb el-Bustî el-. *Me'âlimu's-Sünen*. Halep: el-Maţba'atu'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Baţţa, Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Muhammed el-'Ukberî. *el-İbânetu'l-Kubrâ*. thk. Rıdâ Mu'ĥî vdġr. 9 Cilt. Riyad: el-Mektebu'l-İslâmî, 2005.
- İbn Ĥaldûn, Ebû Zeyd 'Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Ĥaldûn. *Dîvânu'l-Mubtede' ve'l-Ĥaber fî Târîĥi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'Âşarahum min Zevî's-Şe'ni'l-Ekber*. thk. Ĥalîl Şehâde. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimesġkî. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. 'Alî Şîrî. b.y.: y.y., 1408/1988.
- İbn Kuteybe. *Hadis Müdafaası*. çev. M. Hayri Kırbasoġlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Şervet 'Ukkâşe. b.y.: y.y., 1413/1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu Muhtelifi'l-Ĥadîs*. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ķazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, ts.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aĥmed b. Muhammed b. Aĥmed b. Ruşd el-Ķurĥubî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihâyetu'l-muĥteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ĥadîs, 1425/2004.
- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aĥmed b. Ruşd el-Ķurĥubî. *el-Beyân ve't-Taĥşîl ve's-Şerĥ ve't-Tevcîh ve't-T'alîl li'Mesâili'l-Musteĥrace*. thk. Dr. Muhammed Ĥaccî ve Âĥarûn. 2 Cilt. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988.
- İbn Ruşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Aĥmed b. Ruşd el-Ķurĥubî. *el-Muĥaddimâtu'l-Mumehhidât*. thk. Muhammed Ĥuccî. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1408/1988.
- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eĥ-Ĥabaĥâtu'l-Kubrâ*. thk. Muhammed 'Abdulĥâdir 'Atâ. 8 Cilt. Beyrut: y.y., 1410/1990.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Faĥlih*. thk. Ebû'l-'Eşbâl ez-Zehîrî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1415/1994.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. thk. Sâlim Muhammed 'Atâ - Muhammed 'Alî Mu'avviĥ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn 'Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvaĥĥa' mine'l-Me'ânî ve'l-'Esânîd*. thk. Muştafâ b. 'Aĥmed el-'Alevî - Muhammed 'Abdulkebîr el-Bekrî. 24 Cilt. Maĝrib: Vezâratu 'Umumi'l-Evĥâf ve's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baĝdâdî. *Nevâsiĥu'l-Ķur'an = Nâsiĥu'l-Ķur'an ve Mensûĥuh*. thk. Ebû 'Abdullâh el-'Âmilî es-Selefi ed-Dânî b. Munîr Âl-i Zehûyî. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Ķabes fî Şerĥi Muvaĥĥa'i Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed 'Abdullâh Veletu Kerîm. 3 Cilt. b.y.: y.y., 1992.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mesâlik fî Şerĥi Muvaĥĥa'i Malik*. b.y.: y.y., 1428/2007.
- Ķâĝî 'İyâĝ, Ebû'l-Faĝl 'İyâĝ b. Mûsâ el-Yaĥşubî el-. *Tertîbu'l-Medârik ve Taĥrîbu'l-Mesâlik*. thk. İbn Tâvît et-Tancî vd. 8 Cilt. Maĝrib: Maĥba'atu Fuĝâle, 1385/1965-1403/1983.
- Ķarâfî, Ebu'l-'Abbâs Aĥmed b. İdrîs el-. *ez-Zaĥîre*. thk. Muhammed Ĥaccî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Keskin, Yusuf Ziya. *Recm Cezası -Ayet ve Hadis Tahlilleri-*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Mâlik b. Enes, Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvaĥĥa'*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. Beyrut: y.y., 1406/1985.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-. *Te'vîlâtu Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Ĥasen 'Alî b. Muhammed el-Başrî el-. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdilmaĥşûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Muslim, Ebû'l-Ĥasen Muslim b. el-Ĥaccâc el-Ķuşeyrî en-Nisâbûrî. *Şaĥîhu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1374/1955.

- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Murâdî en-. *en-Nâsiḥ ve'l-Mensûḥ*. thk. Muḥammed 'Abdu's-Selâm Muḥammed. Kuveyt: y.y., 1408.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muḥyiddîn Yaḥyâ b. Şeref en-. *Şerḥu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1392/1972.
- Özel, Ahmet. "Mâlik b. Enes". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/506-513. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîḥu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 1420.
- Refas Türkmen, Büşra. *İmam Mâlik'in Muvatta İsimli Eserinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Saygın, Sümeyye. *Kur'ân'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'ân Algısı*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Seraḥsî, Muḥammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-'Eimme es-. *el-Mebsûṭ*. thk. Ḥalîl Muḥyiddîn el-Meyyis. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrî es-. *ed-Dîbâc 'alâ Şaḥîḥ Muslim b. el-Ḥaccâc*. thk. Ebû İshâḫ el-Ḥuveynî el-Eşerî. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn 'Affân, 1416/1996.
- Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. 'Abbâs eş-. *er-Risâle*. thk. Aḥmed Şâkir. Mısır: y.y., 1358/1940.
- Şahavatov, Sabuhi. "İmâmiyye Şiası'nın Kur'ân'ın Tahrifi Konusunda Yaklaşımı". *Usûl İslam Araştırmaları Dergisi* 2/22 (2014), 43-62.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. b.y.: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Yaman, Ahmet. "İslam Hukukuna Özgü Bir Kurum Süt Akralığı". *SÜİFD* 13 (2002), 55-67.
- Yavuz, Adil. "Evlenmeyi Haram Kılan "Beş Kez Süt Emme" Üzerine Bir Değerlendirme (Kur'ân'dan Bir Ayet mi, Peygamberimizden Gelen Bir Rivayet mi?)". *NEÜİFD* 23 (2007), 51-71.
- Yavuz, Adil. "Kur'ân'da Eksiklik Olduğu İddiaları Bağlamında Bazı Surelerle İlgili Rivayetler Üzerine Bir Değerlendirme (Ahzab, Muavvizeteyn, Kunut ve Nurayn Rivayetleri)". *Marife* 6/1 (2006), 7-39.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ehl-i Ehvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/505-507. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ya'qûb b. Sufyân el-Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'qûb b. Sufyân el-Fârisî. *el-Ma'rife ve't-Târîḥ*. thk. Ekrem Dîyâ el-'Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1401/1981.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân ez-. *Târîḥu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhîri'l-A'lâm*. thk. 'Umar 'Abdüsselâm et-Tedmurî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr ez-. *el-Keşşâf'an Ḥaḳâîḳi Ġavâmiḍi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yûsuf. *Şerḥu'l-Muvaṭṭa'*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1424.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 618-656

**KIRAAT İLMİ LİSANSÜSTÜ DERSLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: YAPISAL SORUNLAR
VE MÜFREDAT ÖNERİSİ**

**Evaluation of the Postgraduate Courses in The Science of Qirā'āt: Structural
Issues and Curriculum Suggestion**

Hasan Hüseyin HAVUZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-mail:
hhhavuz@aku.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4388-9383.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	25.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	07.11.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	618-656

Atıf / Cite as: Havuz. Hasan Hüseyin. "Kıraat İlmî Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar Ve Müfredat Önerisi" (Evaluation of the Postgraduate Courses in The Science of Qirā'āt: Structural Issues and Curriculum Suggestion). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 618-656. DOI: 10.17859/pauifd.1349446

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD): 618-656

KIRAAT İLMİ LİSANSÜSTÜ DERSLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ: YAPISAL SORUNLAR VE MÜFREDAT ÖNERİSİ*

Hasan Hüseyin HAVUZ*

Öz

Bu çalışmada lisansüstü programındaki kıraat ilmi derslerinin mevcut durumu nasıldır? Derslerin sıralı dağılımı ve ders örnekleri ne olmalıdır? Eğitimin seviyesi nasıl yükseltilmelidir? sorularına cevap aranmıştır. İlahiyat fakültelerinin çoğalmasıyla birlikte kıraat ilminde lisansüstü eğitim talebi artmıştır. Bu eğitimin, kariyer basamaklarında önemi büyüktür. Kur'an Okuma ve Kıraat İlmî de bütün görev alanlarında en temel dersleri oluşturmaktadır. Bu alandaki yeterliliğin lisansüstü ders döneminde sağlanması gerekmektedir. Bunun yerine getirilmesinde müfredat/öğretim programı derslerinin önemi büyüktür. Bu sebeple yüksek lisans ve doktora programı derslerinin birbirini tamamlayıcı olması gerekir. Yüksek lisans derslerinin, alanın kaynaklarını ve konularını tanıtan temel derslerden; doktora derslerinin ise teferruata dair veya problematik konuları içeren derslerden oluşması programın amacına katkı sağlayacaktır. Bu amaçla çalışmada kıraat ilminde lisansüstü programı için yeni bir ders müfredatı önerisi sunulmuş, bazı yapısal problemlerle sınırlandırılmıştır. Çalışma yapılırken, Sosyal Bilimler Enstitülerinin müfredatları taranmıştır. Bununla birlikte, Kıraat İlmî dışındaki diğer alanlarda yapılan çalışmalar, edindiğimiz tecrübeler doğrultusunda değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmî, Tezli Yüksek Lisans, Doktora, Müfredat/Öğretim Programı, Ders Önerileri.

Evaluation of the Postgraduate Courses in The Science of Qirā'āt: Structural Issues and Curriculum Suggestion

Abstract

In this study, what is the current situation of the qirā'āt science courses in the graduate program? How should the hierarchical distribution and examples of the courses be? How to increase efficiency? With the proliferation of theology faculties, the demand for master of qirā'āt education in the science of qirā'āt has increased. This education is of great importance in the career steps. Qur'ānic recitation and the science of qirā'āt constitute the most basic courses in all fields of duty. Sufficiency in the science of qirā'āt must be provided during the course period. Curriculum courses are of great importance in fulfilling this. For this reason, master of qirā'āt and doctorate program courses should complement each other. Among the basic courses that introduce the resources and topics of the master of qirā'āt courses; The fact that the doctorate courses consist of courses on details or problematic issues will contribute to the purpose of the program. For this purpose, a new curriculum proposal is presented in the study for the graduate program (master and

• Bu çalışma, "3. Türkiye Sosyal Bilimler Sempozyumu'nda (2023)" sözlü olarak sunulan, ancak tam metni yayımlanmayan "Kıraat İlmî Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Müfredat Önerisi" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, E-mail: hhhavuz@aku.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4388-9383

doctorate) in the science of qirā'āt. This study is limited to the curriculum courses. While conducting the study, the curricula of the institutes of social sciences. Evaluations were made in the light of the studies carried out in other fields, our experiences and the comments of the experts in the field.

Keywords: The Science of Qirā'āt, Masters with Thesis, Doctorate, Curriculum, Lesson Suggestions.

Structured Abstract

The thesis master's program aims to enable the student to gain the ability to access, compile, interpret and evaluate information using scientific research methods. This program consists of at least seven (7) courses, one seminar course and thesis work. The doctorate program aims to equip students with the necessary skills to conduct independent research, to interpret and analyze scientific problems and data with a broad and deep perspective, and to reach new syntheses. This program consists of seven (7) courses, seminars, Sufficiency exam, thesis proposal and thesis work. If we talk about the science of qirā'āt, it can be expressed as the place of this science in Islamic sciences, its historical development, recognition of classical sources, knowledge of concepts, knowledge and interpretation of controversial areas, and addressing the issues from an academic perspective. We can express the framework of the science of qirā'āt as Tajvīd Science and Qur'ān Recitation, Qirā'āt Method (Uşūl) and History, Qirā'āt ikhtilaf (Uşūl and Farsh), Qur'ān and Mushaf History. The teaching of Qur'ān recitation and Tajvīd is studied in the undergraduate period, while other subjects are examined in the graduate period. In this study, what is the current situation of the qirā'āt science courses in the graduate program? How should the hierarchical distribution and examples of the courses be? How to increase efficiency? With the proliferation of theology faculties, the demand for master of qirā'āt education in the science of qirā'āt has increased. This education is of great importance in the career steps. Qur'ānic recitation and the science of qirā'āt constitute the most basic courses in all fields of duty. Sufficiency in the science of qirā'āt must be provided during the course period. Curriculum courses are of great importance in fulfilling this. For this reason, master of qirā'āt and doctorate program courses should complement each other. Among the basic courses that introduce the resources and topics of the master of qirā'āt courses; The fact that the doctorate courses consist of courses on details and problematic issues will contribute to the purpose of the program. For this purpose, a new curriculum proposal is presented for the graduate program in the science of qirā'āt. This study is limited to the curriculum courses. While conducting the study, the curricula of the institutes of social sciences. Evaluations were made in the light of the studies carried out in other fields, our experiences and the comments of the experts in the field. While there are sufficient courses in many well-established universities in the science of qirā'āt, it has been determined that the courses are inadequate and irregular due to the fact that the science of qirā'āt and tafsīr are considered together and there are not enough instructors in many newly restructured universities (in newly established faculties) Courses must be hierarchical in order to achieve the purpose of master's and doctorate programs. In this context, it has been stated that Classical Tajvīd Texts, Classical Tajvīd and Qirā'āt Resources, Qirā'āt Science and History, Imām 'Āşim and 'Āşim's Qirā'āt, Qur'ān/Muşhaf History and Classical Qirā'āt Texts should be taught in the master of qirā'āt program. In the doctorate courses, classes such as Classical Qirā'āt Texts (subject and procedural- uşūl texts), Qirā'āt 'Aşere Uşūl, Sāz Qirā'āts, Qirā'āt Science and Orientalism, Waqf -İbtidā' and Literature in Qirā'āt Science were chosen as priority, and different courses that could be taught in the two programs were also suggested. However, in order for the curriculum to reach its goals, sufficient Arabic language proficiency should be sought in order to have sufficient knowledge of reading the Qur'ān and Tajvīd, and to be able to have basic resources. The practice of reading Ḥāfiẓ

(Complete memorization of the Qur'ân) and qirâ't should be the reason for preference, and the deficiency in this subject should be compensated with examples of recitation practice. Memorization should be a requirement in the doctorate program, and practice should be done in universities with appropriate facilities and conditions.

GİRİŞ

Lisansüstü programlar tezli-tezsiz yüksek lisans ve doktora programlarından oluşmaktadır. Tezli yüksek lisans programı, *öğrencinin bilimsel araştırma yöntemlerini kullanarak bilgilere erişme, bilgiyi derleme, yorumlama ve değerlendirme yeteneğini kazanmasını sağlamayı amaçlamaktadır*. Bu program *en az yedi (7) ders, bir seminer dersi ve tez çalışmasından* oluşmaktadır. Doktora programı ise *öğrenciye bağımsız araştırma yapma, bilimsel problemleri, verileri geniş ve derin bir bakış açısı ile irdeleyerek yorum yapma, analiz etme ve yeni sentezlere ulaşmak için gerekli becerileri kazandırmayı amaçlamaktadır*. Bu program da *yedi (7) ders, seminer, yeterlik sınavı, tez önerisi ve tez çalışmasından* oluşmaktadır.¹ Söz konusu bu dersler tez çalışmasına hazırlık mahiyetindedir. Yapılacak dersin amacı Kıraat İlmi için söylenirse *kıraat ilminin İslami ilimlerdeki yerini, tarihi gelişimini, klasik kaynakların tanınmasını, kavramların bilinmesini, tartışmalı alanlarının bilinmesi ve yorumlanmasını, konuların akademik bir bakışla ele alınması* şeklinde ele alınabilir.²

Yüksek öğretimde lisans eğitimi esas olmakla birlikte günümüzde lisansüstü eğitim önemli hale gelmiştir. İlahiyat Fakültelerinin çoğalması ile beraber bu alanda çalışma imkânının olması ve Millî Eğitim Bakanlığında ve Diyanet İşleri Başkanlığındaki kariyer basamaklarında da önemli bir işlev görmesi, lisansüstü eğitiminin önemini artırmaktadır.³ Ayrıca lisansüstü eğitim üniversitelerde ders verecek öğretim üyesi/akademisyen yetiştirme sürecinin de başlangıcıdır.⁴

Bu çerçevede Üniversitelerin çoğunda İlahiyat Fakültelerine bağlı, *Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı* olarak lisansüstü programları açılmaktadır. Bu programlarda müstakil olarak *Tefsir Dersi* yer almakta, birçok programda da tefsir dersleriyle birlikte

¹ Yüksek Öğretim Kurulu Lisansüstü Eğitim Öğretim Yönetmeliği (YÖKLEÖY), *Resmî Gazete* 29690 (20.04.2016), md. 15, (Erişim 19 Temmuz 2023); Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (AKÜSBE), “Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans”, (Erişim 16 Temmuz 2023).

² Mustafa Sinanoğlu, “İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, (2008), 221.

³ Burcu Ökmen vd., “Eğitim Programları ve Öğretim Yüksek Lisans Programına İlişkin Öğretim Üyesi ve Öğrenci Görüşleri”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2022), 560.

⁴ Temel Yeşilyurt - Mevlüt Özler, “Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programları”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, (2008), 190.

veya tamamen müstakil olacak şekilde Kıraat İlmine tealluk eden derslere yer verilmektedir. Kıraat İlmî eğitimi, Temel İslam Bilimleri Anabilim dalına bağlı olarak Sosyal Bilimler Enstitüsünde İlahiyat/İslami İlimler Fakülteleri öğretim üyeleri tarafından yerine getirilmektedir.⁵

İlahiyat Fakültelerinde *Kıraat İlmî*, tefsir ilminin bir şubesi (bilim dalı) olarak bulunmakta idi. Ancak son yıllarda müstakil bir anabilim dalı haline gelmiştir.⁶ İlahiyat Fakültelerinde son 10 yıl içerisinde kıraat ilmine duyulan rağbet gittikçe artmakta, bu alanda çalışma yapanların sayısı çoğalmaktadır.⁷ Nitekim Kur'an ilimleri ve tefsir alanında, diğer bilim dallarına mukayese edildiğinde lisansüstü araştırmanın daha fazla yapıldığı görülmektedir.⁸ Ancak tüm bu gelişmelere rağmen kıraat alanında lisansüstü programlarında tam bir yapılanmanın sağlanamadığı⁹ ve bazı üniversitelerde yüksek lisans ve doktora düzeyindeki derslerin yetersiz olduğu görülmektedir.

Tecvid ve kıraat ilminin ilahiyat alanının en temel konusu olması hasebiyle alanda meslekî gelişimin sağlanması ve tez çalışması için literatürün yeterli düzeyde tanıtılması önem arz etmektedir. Bu noktada ders döneminden tez dönemine daha sağlıklı ve verimli bir şekilde geçmede öğrenci birikiminin, öğretim üyesinin ve ders müfredatının/öğretim programının önemi büyüktür. Bu kapsamda üniversitelerimizde Kıraat İlminin lisansüstü programlarında genel durumu nedir? Bu bilim dalı lisansüstü olarak tefsir ilminden

⁵ Mahmut Aydın, "Lisansüstü Eğitimde Din Eğitimi", *Din Şûrası (Sempozyum) II* (2009), 966. Pamukkale Üniversitesinde İlahiyat alanında "İslami İlimler Enstitüsü" kurulmuş olup Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları tezli yüksek lisans ve doktora programları ve Manevi Destek ve Rehberlik tezsiz yüksek lisans (İÖ) programı açılmıştır. Pamukkale Üniversitesi (PAÜ), "İslami İlimler Enstitüsü", (Erişim 19 Temmuz 2023); Bingöl Üniversitesinde de Kıraat İlmî Enstitüsü kurulmuştur. Kıraat İlmî, enstitüde müstakil anabilim dalı olarak belirlenmiştir. Bingöl Üniversitesi Kıraat İlmî Enstitüsü (BÜKİE), "Bilgi Paketi", (Erişim 19 Temmuz 2023). Ayrıca, Necmettin Erbakan Üniversitesinde Kur'an-ı Kerim Çalışmaları ve Kıraat İlmî Merkezi, Trabzon Üniversitesinde Kur'an-ı Kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmî Enstitüsü bulunmaktadır. NEÜ, "Kur'an-ı Kerim Çalışmaları ve Kıraat İlmî Merkezi", (Erişim 1 Ağustos 2023); Trabzon Üniversitesi (TÜ), "Kur'an-ı Kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmî Enstitüsü", (1 Ağustos 2023).

⁶ Mahmut Kelpetin, "Lisansüstü Eğitimde Siyer Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) II* (2019), 180.

⁷ Abdulhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 143; Mustafa Koç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Eğitim (1949-2015) Üzerine Değerlendirmeler -I", *Bilimname : Düşünce Platformu* 31 (Şubat 2016), 79.

⁸ Hüseyin Polat, "Oryantalistlerin Kur'an Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif-", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi II/2* (2019), 90.

⁹ Yunus Emre Taşdemir, "Ülkemizde Kıraat İlmî Alanında Yüksek Lisans Düzeyinde Son On Yılda Yazılmış Tezlerin Tasnifi", *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi 4/2* (2021), 304.

tamamen ayrı mı düşünölmelidir? Alanda eksiklikler nelerdir ve temel dersler yeterli midir? Bu anlamda ders örnekleri nasıl olmalıdır? sorularına cevap aranmış, bunlar tartışılmış ve önerilerde bulunulmuştur. Çalışmanın en temel amacı ise Kıraat İlmînin özel hususiyeti sebebiyle ders öncesi bazı yapısal problemleri dile getirerek alana katkı sağlamak ve hazırlanacak Kıraat İlmî lisansüstü programlarına müfredat derslerinin/öğretim programının alt yapısını oluşturmak olup çalışma müfredat konusu ile sınırlandırılmıştır. Tez konusu ve Tezsiz yüksek lisans programı, ayrı bir çalışmanın konusu olacağı için kapsam dışı bırakılmıştır. Müfredat önerisinde derslerin içerikleri ayrıntılı olarak verilmemiş olup bunlar hazırlanabilecek ders programına bırakılmıştır.

Kıraat İlmî lisansüstü müfredat ders önerisi sunulurken, kıraat alanında Kur'an Kursu, İmam Hatip Lisesi, İlahiyat Fakültesi lisans programı ve Kıraat İlmî lisansüstü seviyeleri sarmal/hiyerarşik bir süreç olarak düşünölmüştür. Bu kapsamda söz konusu önceki seviyelerin lisansüstü seviyesine zemin oluşturması gerekmektedir. Dolayısıyla alanda çalışma yapacak kişide bazı temel yeterliliklerin olması gerekir. Bunun yanında yüksek lisans ve doktora programında derslerin yeterli ve birbirini tamamlayıcı mahiyette olması gerekir. Yüksek lisans derslerinin, alanın kaynaklarını ve konularını tanıtan temel derslerden; doktora derslerinin ise teferruata dair ve problematik konuları içeren derslerden oluşması programın amacına katkı sağlayacaktır. Bu alanda ölkemizin öğrenci profilinin zemini hedef yükseltmeye uygun görölmektedir. Zira bunların çoğu uygulanmaktadır. Bununla birlikte bazı problemler dile getirilerek, müfredat dersleri ve bunlarla ilgili hususlar zikredilecektir.¹⁰ Bunlar zikredilirken Kıraat İlmî lisansüstü müfredatının bütün üniversitelerde aynı olması amacı güdülmemektedir. Aksine ders çeşitliliği ile beraber alana dair temel dersleri ortaya koyup asgari yeterlilikleri zikretmek ve öğrencilerin tez aşamasına birikimli geçmelerini sağlamaktır. Ancak yüksek lisans ve doktora düzeyi olarak önerilen derslerin, fakültelerin imkân ve şartlarına göre öncelik bakımından değıştirilmesi mümkündür.

Çalışma ele alınırken, üniversitelerin sosyal bilimler enstitülerinin Temel İslam Bilimlerinde Kıraat İlmî adına konulan müfredat dersleri incelenmiştir. Diğer ilahiyat alanlarında yapılan çalışmalarla beraber kıraat ilmine dair çalışmalar da incelenmiş olup bu alanda edinilen tecrübeler ışığında konuya dair değerdirmeler yapılmıştır. Ancak ayrıntılı olarak bütün üniversitelerin ders müfredatının istatistiki bilgileri verilmemiş olup bu konuda genel değerdirmeye yapılmıştır. Örnek olması açısından da Yüksek İslam Enstitüsü geçmişı olan İlahiyat Fakültelerinin (Sosyal Bilgiler Enstitülerinin) lisansüstü dersleri tablo olarak verilmiştir. Problemlerin tespitinden sonra hangi derslerin olması gerektiği tartışılmış ve ders örnekleri önerilmiştir. Öncesinde derslerin verimliliği açısından giriş sınavı, asgarî yeterlilikler, hâl-i hazırda ders çeşitliliği noktasında

¹⁰ Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*, 440.

yetersizlikler ve öğretim üyesi eksikliği vb. sorunlar dile getirilerek bazı önerilerde bulunulmuştur.

Bu konuda genel sorunlar ve çözüm önerileri ilk defa söylenmiş değildir. Dolayısıyla zikredilen hususların nihai bilgiler ve çözüm önerileri olmadığını belirtmek gerekir. Bu anlamda lisansüstü Tefsir, Kelam ve diğer alanların sorunlarından bahsedilmiş ve ders önerileri sunulmuştur. Ancak Kıraat İlmi alanında sorunları ele alan ve ders müfredatına öneri sunan bir çalışmaya rastlanılmamıştır.¹¹ Alanın program yapılanmasının yeni olması ve Kıraat İlmi alanında görülen eksiklikler, bu çalışmanın gerekliliğini ortaya koymuştur.¹²

1. Kıraat İlmi Derslerinin Durumu ve Yapısal Problemler ev Öneriler

Kıraat ilmi Kur'an'ın okunmasını konu alan bir ilimdir. Bu yönüyle elifba öğretimini, belli bir kıraata göre Kur'an okunmasını (Âsım kıraatı Hafs rivayeti), diğer kıraatları, hafızlığı, tecvidi ve Kur'an/Mushaf tarihini içine almaktadır. Bu anlamda ülkemizde ailede, mahallede, camide, Kur'an Kursu'nda, İmam Hatip Ortaokulunda, İmam Hatip Lisesinde, İlahiyat Fakültesinde ve diğer öğretim kademelerinde Kur'an öğretimi faaliyeti gerçekleştirilmektedir. İlahiyat Fakültelerinde de genel olarak bu eğitimi tamamlayıcı mahiyette Kur'an tilavetinin geliştirilmesi hedeflenmektedir. Kıraat İlmi, geleneksel icazetli okumaların yanında Diyanet İşleri Başkanlığının Dini Yüksek İhtisas Merkezlerinde okutulmaktadır.¹³ Bununla birlikte üniversitemizde lisansüstü eğitimde -uygulamalı olmasa da- teorik bilgi ve akademik çalışma olarak incelenmektedir. Alanda teorik ve pratik olarak yapılan bu çalışmalar birbirini tamamlayan çalışmalardır.

Lisansüstü eğitiminin her alanında eksiklikler olduğu gibi Kıraat İlmi alanında da giriş sınavı, Arapça dil problemi, alana dair genel malumat ve uygulama yetersizliği, öğretim üyesi ve ders yetersizliği gibi problemler göze çarpmaktadır.

¹¹ Tezlerin tasnifi konusunda Yunus Emre Taşdemir'in "Ülkemizde Kıraat İlmi Alanında Yüksek Lisans Düzeyinde Son On Yılda Yazılmış Tezlerin Tasnifi" adlı makalesi, *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (2021), 303-317 dergisinde yayınlanmıştır. Ayrıca, 2010 yılında İstanbul'da yapılan Kıraat Çalıştayı'nda Nihat Temel Hoca "Yüksek Lisans Düzeyinde Kur'an Okuma ve Kıraat Eğitimi" başlıklı bir tebliğ sunmuştur. Fakat bu tebliğin içeriğine ulaşamamıştır. bk. Fatma Asiye Şenat, "Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalıştayı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 319.

¹² Ali Öge, "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 220.

¹³ Yaşar Akaslan, "Türkiye'de Kıraat İlmi Eğitim-Öğretimi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 1093.

1.1. Giriş Sınavı, Dil Problemi ve Alandaki Yetersizlik

Üniversitelerin bünyesinde faaliyet gösteren enstitülerde yüksek lisans programına kabul edilirken, başta ALES puanı, diploma puanı, duruma göre dil puanı ve ilgili kurumun yaptığı sınav puanı aranmaktadır. Doktora programında ise ilave olarak dil puanının en az 55 olması gerekmektedir.¹⁴ Temel İslam Bilimleri lisansüstü giriş sınavlarında, genelde alan yazılı sınavı, sözlü sınavı, ilaveten Arapça dil sınavı yapılmaktadır. Bazı üniversitelerde ise sınav yapılmayıp tamamen ALES puanının derecesine göre sıralama yapıldığı bilinmektedir.¹⁵ Ancak giriş sınavının sıralama şeklinde yapılması, Temel İslam Bilimleri, hassaten Kıraat İlmi için olumsuz bir durumdur. Çünkü, Temel İslam Bilimlerinde ve diğer alanların çoğunda ilgili kaynak eserlerin dili Arapça'dır. Dolayısıyla bu alnda Kur'an okuma ve tecvid bilgisi gibi bazı temel özelliklerin yanında Arapça dil yeterliliği gereklidir.¹⁶ Bu sebeple giriş sınavında YÖKDİL/YDS olarak sadece Arapça'nın geçerli olması alana katkı sağlayacaktır. Daha önceki sınavlarda Ankara Üniversitesinin ilahiyat alanında Arapça dil puanını şart olarak koyduğu bilinmektedir. Ne var ki mevcut durumda bütün dil puanları alan için geçerli durumdadır.

Öte yandan söylemek gerekirse, bu alanda özellikle Arapça problemi yaşanmaktadır. Bu sebeple kaynakları Arapça olan Kıraat, Tefsir, Kelam İlmi gibi Temel İslam Bilimlerinden dil puanı aranıyorsa bu puan Arapça olmalı,¹⁷ aranmıyorsa yapılacak yazılı/sözlü sınavla -Kıraat İlminde- Arapça klasik kaynakları okuma ve anlama seviyesi test edilmelidir. Nitekim yönetmeliklerde belirtilen müracaat şartları, alandaki yetkinliği sağlamadığı için, dil vb. yeterlilikler, genelde yapılan yazılı/sözlü sınavı ve bazı ek şartlarla sağlanmaktadır.¹⁸ Örnek vermek gerekirse adayın Kur'an okuma düzeyi ve tecvid bilgisi düzeyini görme imkânı yoktur. Bu durum Kıraat İlmine dair yazılı veya sözlü sınavlarla ölçülmektedir. Dolayısıyla bu alanda asıl belirleyici olan -her ne kadar sonuç ALES ve lisans mezuniyet ağırlıklı ortalama puanı katılarak aritmetik ortalama ile belirlense de- alan bilgisi, yani temelde tilavet becerisi olmak üzere kıraat ilminin teknik bilgileri olmalıdır. Dolayısıyla ölçme ve değerlendirmede alan bilgisi sınavında resmi çerçevede 60 veya 70 puan müstakil baraj olarak belirlenmeli, ALES puanı ve lisans

¹⁴ Yeşilyurt - Özler, "Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programları", 190.

¹⁵ Sınav yapmaksızın ALES ve lisans diploma puanının ortalamasına göre sıralama şeklinde yapılan öğrenci seçiminin, bazı şikâyet ve problemlerin önüne geçmek için yapıldığı söylenebilir. Bu durumda en azından YDS/YÖKDİL Arapça dil puanı şartı getirilerek puanı yüksek olan öğrenciler avantajlı hale getirilmelidir.

¹⁶ Yeşilyurt - Özler, "Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programları", 190.

¹⁷ Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*, 427.

¹⁸ Sinanoğlu, "İlahiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler", 220.

derecesi alan yeterliliği sağlandıktan sonra ortalama puana etki etmemelidir.¹⁹ Sadece ALES ve İngilizce dil puanından yüksek puan alan ama alan bilgisi ve gerekli alt yapısı eksik olan öğrenci yazılı/sözlü sınavında yeterliliğini ortaya koymadan Kıraat İlmi programına girememelidir. Aksi takdirde alan yetersizliği olan öğrenci yetersiz sözlü ve yazılı puanıyla çok rahatlıkla programa girebilecektir.

Şu bir gerçektir ki, kıraat alanında okuma ve çalışma yapacak kişilerin tashih-i hurûf düzeyinde (talim-tecvid üzere) Kur'an tilaveti konusunda problemlerinin olmaması gerekir.²⁰ Nitekim kıraat alanında en önemli alimlerinden olan ve Osmanlı'da Kıraat İlminin müesseseseleşmesinde öncü olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) Kıraat İlmi ana konularına geçmeden önce talim-tecvid gibi tilavet usullerinin öğrenilmiş olması gerektiğini nakletmiştir.²¹ Netice olarak akademik yetersizliği, Arapça dil eksikliği, talim-tilavet eksikliği ve alana dair yetersizliği olanlar programa alınmamalı, bu konuda kontenjan doldurma hedefi ile hareket edilmemelidir.

Öte yandan yüksek lisans eğitimi alacak bir öğrenci lisansüstünde okumanın lisans dönemi gibi olmadığını ve daha yoğun olacağını bilmelidir. Hassaten kıraat alanında derslerin ve bilgilerin "Kur'an okumak" olmadığını bilinmesi gerekir. Bu noktada lisansüstü eğitim aşamasına gelmeden önce konuyla ilgili program bilgilerinin ulaşılabilir olması açısından fakülte/enstitü internet sayfalarında anabilim/bilim dalları lisansüstü konuları hakkında açıklayıcı bilgiler olmalıdır.²²

Bazı durumlarda yüksek lisans ve doktora programları arasında alan değişikliği olabilmektedir. Yüksek lisans çalışması İslam Tarihi alanı olan aday, *Tefsir veya Kıraat İlminden* doktora programına kabul yapılabilmektedir. Bu şekilde alanlar/branşlar arasında geçişin yapılabilmesi gayet doğal bir durumdur. Ancak böyle durumda kişinin alana ilgi ve alakası olsa bile akademik olarak yüksek lisans düzeyinde ders eksikliği söz konusu olacaktır. Bu eksiklik, bilimsel hazırlık olarak veya aynı dönemde doktora dersleri ile beraber yüksek lisans derslerinden temel dersleri ilave olarak alınmasıyla giderilebilir.²³

¹⁹ Bu konuda problemler için bk. Tuncer Bülbül, "Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde Görev Yapan Öğretim Üyelerinin Lisansüstü Öğretime Öğrenci Seçme Sürecine İlişkin Görüşleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (2003), 171.

²⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", 3, (Erişim 08 Ağustos 2023).

²¹ Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, thk. Ali ed-Dabbâ' (b.y: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), 1/198.

²² Kelpetin, "Lisansüstü Eğitimde Siyer Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri", 196.

²³ YÖKLEÖY, md. 30. Ankara Üniversitesi bazı branşlarda alan dışından kabul edilen ve kesin kayıt yaptıranlara bilimsel hazırlık uygulanacağını belirtmiştir. Ankara Üniversitesi Sosyal

Bütün bu yeterlilikleri sağlamak için öncelikle Kur'an'ı talim düzeyinde okuma probleminin olmaması ve tecvid kaidelerinin teorik olarak bilinmesi, bu temel yeterlilikten sonra alan seçimine önceden karar verilmiş ve ilgili okumaların yapılmış olması gerekir. Bu bağlamda Türkçe Tecvid bilgisi ve temel bazı kavramlarla literatür bilgisi gözden geçirilmelidir. Aynı şekilde doktora sınavında da Kıraat İlmî literatür bilgisi ve kavram bilgisinin eksik olması alandaki yetersizliği ortaya koymaktadır.²⁴ Öğrenciler bu eksiklikleri lisansüstü öncesi geleneksel okumalar ve uzun süre yapılan hazırlık çalışmaları ile çözümlenmelidir.

Bu noktada Kıraat İlmî programı için hazır bulunuşluk seviyesini belirlemek üzere aşağıda bazı yeterlilik kriterleri sıralanmıştır. Bu yeterliliklerin yüksek lisansla lisans dayalı olarak; doktora programında yüksek lisans dayalı olarak aranması gerekir.²⁵

Kıraat İlmî Tezli Yüksek Lisans Giriş Sınavı Konuları: Kur'an tecvid ve talim uygulama pratiği, tecvid bilgisi, genel Kur'an okuma bilgisi ve kültürü,²⁶ Türkçe tecvid ve kıraat ilmi temel literatür bilgisi ve kavramları, Arapça temel kaynak bilgisi, tecvid Arapça metin bilgisi ve hafızlık (ilaveten ses ve seda durumu).

Kıraat İlmî Doktora Giriş Sınavı Konuları: Kur'an tecvid ve talim uygulama pratiği, Tecvid ve kıraat Arapça metin okuma ve anlama bilgisi, tecvid ve kıraat ilmi konuları ve kaynakları, Kur'an tarihi konuları, Âsım kıraatı hakkında genel bilgiler, Türkiye'de alanda yapılan çalışmalar ve hafızlık (ilaveten ses ve seda durumu). (İmkânlarla göre kıraat ilmi uygulama yetkinliği).

Bilimler Enstitüsü (AÜSBE), "2023-2024 eğitim-öğretim yılı güz yarıyılı başvuru kılavuzu", (Erişim 19 Temmuz 2023).

²⁴ Abdülgaffar Aslan, "Lisans ve Lisansüstü Eğitiminin Pratiğine Dair", *XVII. Kelam Anabilim Daları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu 1* (2012), 556.

²⁵ Bu yeterlilikler, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesi (TYÇ) kapsamında beşerî bilimlerdeki yeterliliklere kıyasla oluşturulmuştur. Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), "Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi (TYÇ), Beşerî Bilimler Yüksek Lisans Düzeyi", (Erişim 13 Haziran 2023).

²⁶ Kıraat ilminden lisansüstü okuyacak öğrenci lisansta Kur'an okuma problemini çözmüş olması gerekir. Gerek ezber gerekse yüzüne okumayı talim üzere okuyamayan kişinin teorik bilgi olarak bu alanda uzmanlaşması tasvip edilecek bir husus değildir. Bu sebeple giriş sınavlarında bu durum yazılı veya sözlü beyanla/sınavlarla tespit edilmelidir. Bu konuda jüri üyelerinin kararını etkileyecek durumlara fırsat vermemelidir. Bülbül, "Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde Görev Yapan Öğretim Üyelerinin Lisansüstü Öğretime Öğrenci Seçme Sürecine İlişkin Görüşleri", 173.

1.2. Hafızlık ve Kıraat İlminin Pratiği Sorunu

Ülkemizde ve diğer Arap/İslam ülkelerinde kıraat eğitimini uygulamalı olarak okumak için genelde hafızlık şartı aranmaktadır.²⁷ Hafızlığın araştırma yapmada doğrudan bir etkisinden söz edilemese de Kıraat İlminde yüksek tahsil yapmanın ve özellikle Kur'an öğretiminin üst düzeyde yapıldığı kademelerdeki görev bunu gerekli kılmaktadır. Öğrenci potansiyeli açısından hafızlık alt yapısı da buna uygundur. Ancak ilahiyat Fakültesi lisans durumu açısından hafızlığın yaygın olduğu söylenemese de bu konuda bir artışın olduğu gözlenmektedir. Bu anlamda Kıraat alanına daha çok hafızların yöneldiği malumdur. Bununla birlikte hafız olmayıp kıraatıyla/tilavetiyle öne çıkan kişiler de olabilmektedir. Bu noktada ilan metinlerinde hafızlık şartının belirttiği görülmemektedir. Bu sebeple lisansüstü eğitime giriş şartı resmi olarak zikredilmese bile sözlü sınavında ezber/hafızlık açısından adayın durumu test edilmelidir. Öte yandan Kur'an okumanın dışında Kıraat İlmi pratiği olmayan kişilerin de alana yabancı olması, alanın teknik özellikleri sebebiyle kıraat konularını anlamayı ve bu alanda araştırma yapmayı zorlaştırmaktadır.²⁸

Kıraat İlminde müstakil yüksek lisans ve doktora programının olduğu bazı üniversitelerde kıraat ilminin pratik yapma (icazet) ve hafızlığın şart olarak aranması mümkündür. Diğer üniversitelerde de hafızlık ve ezber birikiminin yanında mevcut şartlarda bilimsel hazırlık döneminde en azından *yaygın üç kıraatın*²⁹ okuması yapılabilir. Buna imkan yoksa uygulama dersinde örnek okumalar yapılabilir. Bu yapılırken geleneksel okuma da imkanlar dahilinde teşvik edilmelidir.³⁰ Ancak, Kıraat programına kabul önceliklerinde akademik yeterlilikten sonra hafızlık ve kıraat okuma pratiği her zaman tercih sebebi olmalıdır.³¹ *Özellikle doktora seviyesinde hafızlık ve Aşere-Takrib (Kıraat-ı Aşere/Seb'a) okuma şartı olmalıdır.* Buna da imkan olmadığında söz konusu kıraat okuma pratiği sorunu mutlaka çözüme kavuşturulmalıdır.

Öte yandan lisans eğitiminde *Kur'an ve Kıraat İlmi Fakültesinin* olmadığı bir durumda lisansüstünde de bütün üniversitelerde lisansüstü eğitime girişte "kıraat

²⁷ Mustafa Atilla Akdemir, "Aşere-Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları", 2, 59, (Erişim 1 Ağustos 2023); Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 72.

²⁸ İsar Öğrenci Topluluğu, "Kıraat, Dr. Fatih Çollak/Yüksek Lisans Ama Nasıl 20", *YouTube* (17 Oca 2023), 00:11:00-00:13:00.

²⁹ Günümüzde İslam aleminde fiilen üç kıraat, 4 rivayet okunmaktadır. Bunlar, Âsım kıraatı Hafs rivayeti, Nâfi' kıraatı Kâlûn ve Verş rivayeti, Ebû Amr kıraatı Dûrî rivayetidir.

³⁰ Şenat, "Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalıştayı", 317.

³¹ Ülkemizde hafızlığa yoğun bir teveccüh olup her yıl binlerce hafız yetişmektedir. Bu anlamda lisans ve lisansüstünde hafızlık şartı koymak için alt yapı bulunmaktadır. Fakat akademik durumu yüksek öğrencilerin hafızlığa yönlendirilmesi, bu öğrencilerin nitelikli okullarda okuma haklarının saklı tutulması gibi problemlerin çözülmesiyle İlahiyat Fakültelerine daha fazla hafız öğrencinin gelmesi mümkündür.

eğitimi almış olma” şartı aramak mümkün görünmemektedir. Ancak bu alanda yetkinliğin artırılması için köklü üniversitelerde (İlahiyat Fakültelerinde) hem lisans hem de lisansüstünde buna benzer nitelikli şartların aranması imkân dahilindedir.³²

1.3. Öğretim Üyesi ve Ders Yetersizliği

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı altında açılan lisansüstü programda Tefsir, Fıkıh, Hadis, Tasavvuf, Arapça ve Kelam, Arap Dili ve Belagati ve *Kıraat İlmi* bilim dalları bulunmaktadır. Bilim dallarında en az bir öğretim elemanının olması durumunda ilgili bilim dalına öğrenci alınmaktadır. Program her ne kadar *Temel İslam Bilimleri* olarak açılrsa da alana giren öğrenci Fıkıh, Tefsir ve Hadis ve Kıraat İlmi bilim dalına girmektedir.

İlgili alanda çalışma yapmak isteyen bir öğrenci *Bilimsel Araştırma Yöntemleri ve Yayın Etiği* dersinin yanında en az 3 dersi alması gerekmektedir.³³ Dolayısıyla her öğretim üyesinin yüksek lisans ve doktora birer ders açtığını varsaydığımızda en az 3 öğretim üyesinin olması gerekir. Ama bilim dalında bir öğretim üyesinin olması durumunda alanla ilgili sadece bir ders alınmış olacaktır. Böyle durumda imkanlar dahilinde alana dair en az 2 ders açılmalıdır. Zira Kıraat İlmi bilim dalında kavram, konu ve kaynakları yeterince tanımak, yapılacak tez çalışmasına büyük katkı sağlayacaktır. Böyle durumda üçüncü dersi de Kıraat İlmi ilişkisi olan tefsir alanından alması mümkündür. Aksi takdirde alana dair yeterli ders alınmadan tez aşamasına geçilmesi sıkıntıları beraberinde getirmektedir. Ayrıca Tefsir ilminde öğrenim gören bir öğrencinin tez konusunu Kıraat İlmi konularından seçmesinde de bir beis yoktur. Kıraat İlmi bilim dalında danışmanlık yapan öğretim üyesinin de tefsir ilmine vukûfiyeti çerçevesinde konu çalıştırması mümkündür. Ancak bu durumda her iki alanın temel kaynaklarının bilinmesi ve ilgili derslerin tahsil edilmiş olması tez çalışmasını kolaylaştıracaktır.

³² Kıraat ilminde aşere okuyacak kişilerde hafız olma şartı aranmaktadır. Bunun olmazsa olmaz şart olduğu düşünülmektedir. Diyanet Akademisi Aşere-Takrib eğitiminde ve geleneksel okumalarda hafızlık şart olarak koşulmaktadır. Ancak hafızlık şartı olmadan kıraat ilmini okutanların olduğu da bilinmektedir. Arap ülkelerinde önde gelen üniversitelerde de hafızlık Kur’an ve Kıraat İlmi Fakültelerinde lisans, yüksek lisans ve doktora programlarında hafız olmanın yanında *Şâtıbiyye* ve *Dürre*’nin okunmuş olma şartı olduğu müşahede edilmiştir. Diyanet Akademisi Başkanlığı (DAB), “Aşere-Takrib Kursu Duyurusu”, (Erişim 08 Ağustos 2023); Külliyyetü’l-Kur’ani’l-Kerim ve’d-Dirâsâtü’l-İslamiyye, “Bernâmeç Akademiyeye”, (Erişim 08 Ağustos 2023); Akdemir, “Aşere-Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları”, 2.

³³ Yüksek lisans ve doktora programlarında üniversiteye göre alınan ders sayısı değişebilmektedir. Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE’de Bilimsel araştırma teknikleri ile araştırma ve yayın etiği konularını içeren en az bir dersin lisansüstü eğitim sırasında verilmesi zorunludur. Afyon Kocatepe Üniversitesi Afyon Kocatepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim ve Sınav Yönetmeliği (AKÜLEÖSY), *Resmî Gazete* 31714 (9 Ocak 2022), md. 25.

Öte yandan Kıraat İlmi ve diğer ilim dallarının Temel İslam Bilimleri programı olarak yürütülmesi ve müstakil bir program olmaması da bazı problemleri beraberinde getirmektedir. Elbette esas olan alanda ders verecek öğretim üyesinin olması, programın iyi tasarlanması, ilgili derslerin açılması, ve derslerin içeriğinin zenginleştirilmesidir. Burada asıl olanın ders hocası olduğunu ve diğer unsurların yardımcı konumunda olduğunu unutmamak gerekir. Ancak yine de müstakil program olamamanın her bir anabilim dalının kendi önceliklerini ders programlarına yansıtamadığını ve arzulanan hedeflere ulaştıracak ders, seminer ve okuma programının tek bir ilim dalına hasredilemediğini söylemek mümkündür.³⁴ Aslında bu noktada yüksek lisans ve doktora programında 3 öğretim üyesi bulunan her anabilim dalı gerekli prosedürü tamamlamak suretiyle müstakil program teklifinde bulunmasının mümkün olabilmesi lazımdır.³⁵ Bu husus gerçekleştirilemese bile Enstitü anabilim dallarında Kıraat İlmi ve diğer bilim dallarının belirtilmesi her bir bilim dalının önceliklerini yansıtabilme açısından fayda sağlayacaktır.³⁶

Bilindiği kadarıyla kıraat alanında müstakil bir enstitü anabilim dalı programı olmasa bile³⁷ bazı üniversitelerde öğretim üyesinin yeterli olması sebebiyle ders çeşitliliği sağlanmaktadır. Bunların başında İstanbul Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, 19 Mayıs Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi ve Bursa Uludağ Üniversitesi gelmektedir. Ancak gördüğümüz kadarıyla birçok üniversitede ders sayısı yeterli olmamakla birlikte derslerin yüksek lisans ve

³⁴ Sinanoğlu, “İlâhiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler”, 223.

³⁵ İlyas Çelebi, “Kelâm İlmi Doktora Programlarının Değerlendirmesi”, *Kelâm [Sempozumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, (2008), 212. Mevcut durumda yüksek lisans için en az ikisi Doçent Dr. ünvanlı öğretim üyesi olmak üzere 3 öğretim üyesi; doktora ise en az iki Doç. Dr. öğretim üyesi olmak üzere toplam 6 öğretim üyesinin bulunması şartı vardır. YÖK, “Lisansüstü Eğitim-Öğretim Programı Açılması ve Yürütülmesine Dair İlkeler”, (Erişim 09 Ağustos 2023).

³⁶ bk. Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), “Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim ve Bilim Dalları”, (Erişim 27 Temmuz 2023).

³⁷ Bingöl Üniversitesinde *Kıraat İlmi Enstitüsü* kurulmuştur. Kıraat İlmi, enstitüde müstakil anabilim dalı olarak belirlenmiştir. bk. Bingöl Üniversitesi Kıraat İlmi Enstitüsü (BÜKİE), “Bilgi Paketi”, (Erişim 19 Temmuz 2023). İstanbul Üniversitesinde Temel İslam Bilimlerinin diğer bilim dallarının müstakil program olarak zikredildiği görülmektedir. Ayrıca, alanda uygulama ve araştırma yapma üzere Marmara Üniversitesi bünyesinde “Kıraat İlmi Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi” kurulmuştur. bk. Marmara Üniversitesi (MÜ), “Kıraat İlmi Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi”, (Erişim 21 Temmuz 2023); Ayrıca, uygulama ve araştırma yapmak üzere bazı merkezler de kurulmuştur. Necmettin Erbakan Üniversitesinde Kur’an-ı Kerim Çalışmaları ve Kıraat İlmi Merkezi, Trabzon Üniversitesinde Kur’an-ı Kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü bulunmaktadır. NEÜ, “Kur’an-ı Kerim Çalışmaları ve Kıraat İlmi Merkezi”, (Erişim 1 Ağustos 2023); Trabzon Üniversitesi (TÜ), “Kur’an-ı kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmi Enstitüsü”, (1 Ağustos 2023).

doktora arasında sarmal/sıralı/hiyerarşik olmadığı müşahede edilmektedir. Bunların bazıları yüksek lisansta olabileceken doktora, doktora programında olabileceken yüksek lisans programında olabilmektedir. Bazen de çok detay bir konunun ders olarak konulduğu görülmektedir. Ayrıca, birçok üniversitede Tefsir bilim dalında Kıraat İlmî konularında çalışma yapılmasına rağmen ilgili alan dersi bulunmamaktadır. Burada bütün üniversitelerdeki ders durumunu zikretme imkanı bulunmamaktadır. Örnek olması açısından sadece Yüksek İslam Enstitüsü geçmişi olan İlahiyat Fakültelerinin tezli yüksek lisans ve doktora programı dersleri ve öğretim üyesi durumu tablo olarak verilecektir.

Yüksek İslam Enstitüsü Geçmiş Olan İlahiyat Fakültelerinde (SBE) Kıraat İlmî Dersleri³⁸

Ad	Tezli Yüksek Lisans Programı Dersleri	Doktora Programı Dersleri	Kıraat Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri
Istanbul Üniversitesi	Hafızlık Tarihi, Kıraat İlminin Başlıca Çalışma Alanları, Kıraat İlminin Temel Kaynakları, Kıraat Kaynaklarına Giriş, Resmu'l-Mushaf ve İlgili Kaynaklar, Kıraat Farklılıklarının Kur'an Yorumuna Etkisi, Kıraat İmamları ve Ravileri, Kıraat Kaynakları (Kitabü's-Seba, el-İkna fil-Kıraati's-Seb'a, İthaf-ü Fudalâi'l-Beşer Örneği), Klasik ve Çağdaş Tefsir Metinlerinde Kıraat Uygulamaları, Klasik Tecvid Metinleri, Osmanlı Tecvid Metinleri, Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi, Ulûmu'l-Kur'an Eserlerinde Kıraat İlmî	İmamlar, Râvileri ve Usûlleri, Kıraatların Yoruma Etkisi, Klasik Tecvid Kaynakları, Klasik Tefsirlerde Kıraat Algısı, Kur'an'ın Mushaflaşma Süreci: Ehl-i Sünnet-İmamiyye Şiâsi, Bahar Kıraat İlminin Temel Meseleleri, Kıraat Tarihi, Klasik Kıraat Metinleri, Klasik Tefsirlerden Seçilen Metin Örneklerinde; Farklı Kıraatların Telaffuz ve Yorumları, Kur'an Eğitiminde Harfler, Osmanlı'da Kıraat İlmî, Ulûmu'l-Kur'an Eserlerinde Kur'an Tilâveti.	Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen Doç. Dr. Ahmet Gökdemir Dr. Öğr. Üyesi Selim Çakıroğlu Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Kablan Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Yıldız
Marmara Üniversitesi	Kıraat İlmî ve Tarihi, Mütevatir Kıraatler ve Usulleri, Kıraat İlminin Temel Kaynakları, Mushaf İmlası (Resmü'l-Mushaf), Kıraat Metinleri, Kur'an Kıraatında Vakf Ve İbtida, Kıraat Farklılıklarının Kur'an Yorumuna Etkisi, Kıraat Uygulamaları, Kur'an Tarihi, Oryantalistlerin Kur'an ve Kıraat Araştırmaları, Kıraat ve Tecvid Kavramları, Klasik Tecvid Metinleri, Ayet Sayısı İlmî (Addü'l-Ây), Günümüz İslam Dünyasında Yaygın Kıraatler, Güzel Kur'an Okuma, Kur'an Fonetigi, Kıraat İlmî ve Tarihi, Mushaf İmlası.	Oryantalistlerin Kur'an'a Yaklaşımları, Kıraat Uygulamaları, Kıraat Tarihi, Kıraat-Tefsir İlişkisi (Dersler 2 Dönem)	Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı Prof. Dr. Erdoğan Baş, Doç. Dr. Mustafa Kılıç, Doç. Dr. İshak Kızılaslan Dr. Öğr. Üyesi M. Kamil Yaşaroğlu Dr. Öğr. Üyesi Emrullah Tuncel Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kara
On Dokuz Mayıs Üniversitesi	Kıraat İlminin Doğuşu ve Kıraat İmamları, Kıraat - Yedi Harf İlişkisi, Kıraat Tarihinin Meseleleri, Kıraat İlmî ve Tarihi, Kıraat İlminin Temel Kaynakları (Dersler 2 Dönem)	Kıraat İlmî ve Kıraat Çeşitleri, Kıraatlerin Tevatürü Meselesi, Mütevatir Kıraatların Tefsir İlmindeki Yeri, Kıraatların Ahkama Etkisi, Oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim ve Kıraatlere Yaklaşımları, Mütevatir Kıraatler ve Usulleri, Kur'an Yorum Faaliyeti ve Kıraat İlmî	Prof. Dr. Yaşar Kurt Doç. Dr. Yaşar Akaslan Doç. Dr. Mustafa Kara Doç. Dr. Hayrettin Öztürk Doç. Dr. Hatice Şahin Aynur Dr. Öğr. Gör. Osman Bostan,

³⁸ Yüksek İslam Enstitüsü olarak açılan İlahiyat Fakülteleri; Konya (1962), Kayseri (1965), İzmir (1966), Erzurum (1969), Bursa (1975), Samsun (1976) (ayrıca Yozgat'ta açılmış ve kapatılmıştır.) illerinde bulunmaktadır. Mustafa Öcal, "Yüksek İslâm Enstitüsü", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/48-52.

Atatürk Üniversitesi	Kıraat Problemleri, Kıraat Eğitim ve Öğretimi Teknikleri, Yedi On Kıraat ve Özellikleri, Kur'an Tarihi, Kur'an Yazısı Resmü'l Mushaf Oryantalistler ve Kur'an Çalışmaları, Osmanlıda Kur'an ve Kıraat Eğitimi, Yedi On Kıraat ve Özellikleri	Kıraat Problemleri, Oryantalistler ve Kur'an Çalışmaları, Batıda Kıraat Tarihi Çalışmaları, Batıda Kur'an Tarihi Çalışmaları, Kur'an Tarihine Oryantalist Yaklaşımlar, Mekke ve Medine Kıraatları, Meşhur Kıraatların Tefsire Etkisi, Kur'an Tarihi.	Prof. Dr. Mehmet Dağ Doç. Dr. Osman Bayraktutan Doç. Dr. İbrahim Tetik
Necmettin Erbakan Üniversitesi	Kıraat Literatürü I ve II, Kıraat Metodolojisi I ve II, Tecvid Metinleri I ve II, Uygulamalı Kıraat Çalışmaları I-II, Kıraat-Yorum İlişkisi, Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, Osmanlı Dönemi Kıraat Çalışmaları,	Kıraat Literatürü I ve II, Kıraat İlmi ve Tarihi I-II, Kıraat İlminin Temel Kaynakları, Klasik Dönem Endülüs Tecvid Ekolü, Tevcihu'l-Kıraat, Klasik Dönem Endülüs Tecvid Ekolü I-II, Tecvid Metinleri I-II, Uygulamalı Kıraat Çalışmaları I-II, Kıraat-Yorum İlişkisi, Kur'an'ın Metinleşme Tarihi, Osmanlı Dönemi Kıraat Çalışmaları, Tecvid Metinleri I ve II	Prof. Dr. Ali Öge Doç. Dr. Recep Koyuncu Doç. Dr. Ali Çiftçi
Erciyes Üniversitesi	Mesleki Metinler-Kıraat-, Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida, Kıraat Metinleri, Oryantalistik Kur'an Araştırmaları ve Kıraat, Kıraat Farklılıklarının İslam Düşünce Geleneğine Etkileri, Mütevatir Kıraatler ve Usulleri, Mushaf İmlâsı (Resmü'l-Mushaf)	Yaşayan Kıraatler, Şatıbiyye ve Tayyibe Tarikleri, Tecvid ve Kıraat Kavramları, Seb'a ve Aşera Tariki, Takrib Tariki, Kıraat Metinleri, İmam Nâfi' Kıraati, Kur'an Kıraatinde Türk ve Arap Tarzı, Arap Lehçeleri Kıraat İlişkisi, Şâz Kıraatler.	Prof. Dr. Yavuz Fırat Doç. Dr. Ömer Özbeke, Doç. Dr. Abdullah Benli
Bursa Uludağ Üniversitesi	Kıraat-i Seb'a Usulü, Kıraat İlminin Temel Kavramları, Kur'an Tarihi, Kıraat İlminin Temel Kaynakları	Batıda Kur'an Tarihi Çalışmaları, Meşhur Kıraatların Tefsire Etkisi, Endülüs Kıraat Ekolü	Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Öz Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Efe Dr. Öğr. Üyesi Abdülhalim Başal
Dokuz Eylül Üniversitesi	Kur'an Tarihi (TİB), Kur'an Tarihi Araştırmaları, Kıraat Yorum/Tefsir İlişkisi, Kur'an Tarihi Problemleri, İlk Mushaflar. (Tefsir)	Kur'an Tarihi, Kıraat İlmi ve Sorunları, Şia'nın Kur'an ve Kıraat Algısı.	Doç. Dr. Veysel Gengil Dr. Öğr. Üyesi Akif Yıldırım

Bu tablo üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerinin Ders Bilgi Paketleri ve Fakülte internet sayfaları incelenerek oluşturulmuştur.³⁹ Söz konusu dersler, üniversitelerin Yüksek İslam Enstitüsü geçmişi olan köklü İlahiyat Fakültelerindeki tezli yüksek lisans ve doktora programında son birkaç yılda okutulan müfredat derslerini göstermektedir. Bu derslerin bazılarının pasif olması muhtemeldir. Derslerden bazıları tefsir programı içinde yer alabilmektedir. Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyeleri de Tefsir

³⁹ İstanbul Üniversitesi (İÜ), "Eğitim Bilgi Sistemi", (Erişim 17 Ekim 2023); Marmara Üniversitesi (MÜ), "Eğitim-Öğretim Bilgi Sistemi", (Erişim 17 Ekim 2023); On Dokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ), "Program Bilgi Paketi", (Erişim 17 Ekim 2023); Atatürk Üniversitesi (ATAÜ), "Akademik Derce Programları", (Erişim 17 Ekim 2023); Necmettin Erbakan Üniversitesi (NEÜ) "Ders Bilgi Paketi- Ders Kataloğu", (Erişim 17 Ekim 2023); Erciyes üniversitesi (ERÜ), "Ders Bilgi Paketi", (Erişim 17 Ekim 2023); Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), "Bilgi Paketi- Ders Kataloğu", (Erişim 17 Ekim 2023); Dokuz Eylül Üniversitesi (DEÜ), "Ders Bilgi Paketi Ders Kataloğu", (Erişim 17 Ekim 2023).

Anabilim Dalında yer alabilmektedir. Burada sadece ilgili anabilim dalında görünen öğretim üyeleri gösterilmiş olup tanınan bazı hocalar da eklenmiştir. Bunlar içinde Kıraat İlmi derslerine girip ünvanı güncellenmeyen ve burada ismi yer almayan öğretim üyelerinin de bulunması mümkündür. Ayrıca Kıraat İlmi ve tefsir derslerini ortak olarak okutan öğretim üyeleri de bulunmaktadır.

1.4. Kıraat İlmi-Tefsir Ayrımı Meselesi

Tefsir ilmi Kur'an'ın anlamı ile ilgilenmekte, bu yönüyle Kıraat İlminin ayrılmaktadır. Tecvid ve Kıraat İlmi ise daha çok Kur'an lafızlarıyla ilgilenmektedir. Ancak bu lafızların hatalı okunması anlamı etkilemektedir. Tecvide *lahn* denilen bu hatalar aslında manaya tealluk etmektedir. Bu yönüyle Tecvid ve Kıraat İlminin anlamı koruyan bir işlevi vardır. Hz. Ali'ye atfen söylenen tertil kavramının *tecvidü'l hurûfi ve ma'rifetül vukûfi*⁴⁰ şeklindeki tanımında anlam konusuna işaret edilmektedir. Öte yandan kıraat farklılıklarının özellikle ferşî⁴¹ ihtilafların meal ve tefsir ihtilaflarına sebebiyle vermesi açısından tefsirle de bağlantılıdır.⁴² Ayrıca, Tefsir ilmi için Kıraat İlmi vazgeçilmezdir. Zira tefsir kaynaklarında müelliflerin kıraat ihtilaflarına yer vermesi ve bu ihtilafların anlam farklılıklarına yol açmaktadır. Alanı tamamen Kıraat İlmi olan öğretim üyesi için de bu yönüyle de tefsir vazgeçilmez bir ilimdir. Kıraat İlminin diğer ilimlerle de ilişkisi olmakla birlikte belli düzeyde tefsir, tefsir literatürü ve usûl bilgisi şarttır.⁴³ Kıraat İlmi alan itibari ile müstakil hale gelse de tez konusu olarak "tefsirlerde kıraat uygulamaları" olması yönüyle tefsir tarihi, kıraat-tefsir ilişkisi, kıraat farklılıklarının huccetlendirilmesi, Kur'an tarihi, mushaf tarihi ve vakıf-ibtida'nın anlam ile alakalı olması belli bir tefsir birikimi de gerektirmektedir. Nitekim, tez konuları içinde tefsir olarak Kur'an tarihi, kıraat alanı, mushaf tarihi konularının gösterilmiş olması⁴⁴ bu iki alanın bütünüyle ayırlamadığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda kıraat alanı İlahiyat Fakültelerinde resmî olarak ayrılmasına rağmen ders ortaklığı devam etmektedir. Binaen aleyh Tefsir veya Kıraat İlmi anabilim dallarında görev yapan hocaların çalışmalarında ortaklıklar görülmektedir. Nitekim İlahiyat Fakültelerindeki bazı öğretim üyeleri ayrımın doğru olmadığı şeklindeki kanaatini dile getirmektedir.

Zikredilen hususlar sebebiyle Kıraat İlmi öğrencisi tefsir ilmine de âşina olması gerekir. Tefsir konusunda lisans döneminden bir bilgi birikimi söz konusu olmasına rağmen Kıraat İlmi için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu anlamda her tefsir öğrencisinin teknik bir alan olması sebebiyle Kıraat İlmi eğitimine vâkıf olması söz

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*, 1/209.

⁴¹ bk. Bu kavramların açıklaması için dipnot 47.

⁴² Yaşar Akaslan, "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 7, 8.

⁴³ İsmail Karaçam, *Kur'an Tilavetinin Esasları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 137.

⁴⁴ Harun Öğmüç, *İlahiyat Araştırmaları Kılavuzu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 16.

konusu değildir. Bu sebeple lisansüstünde çalışma alanı tefsir ve kıraat olarak önceden belirlenmesi ve kıraat alanında tez hazırlanabilmesi için yüksek lisans ve doktora ders döneminde temel derslerin alınmış olması gerekmektedir.

Lisansüstü eğitimde tefsir-kıraat -hatta diğer alanlardan- arasında geçişler olması mümkündür. Ancak böyle durumda ilgili konuda bir alaka ve kabiliyet gerekir. Bu anlamda Kıraat İlmi ve Tecvid kaynaklarının farklı olması lisansüstünde görülecek Tecvid ve Kıraat İlmi derslerinin önemini daha fazla artırmaktadır. Bütün bu problemleri her zaman resmî olarak düzenlemek mümkün olmasa da ilave olarak alınacak anabilim dalı kararlarıyla çözüme kavuşturmak mümkündür. Böyle durumlarda gerektiğinde doktora programında yüksek lisans programı derslerinden ilave ders alınması mümkündür. Gerektiğinde eksikliklerin en az bir dönem “Bilimsel Hazırlık” dersi olarak giderilmesi de mümkündür.

Aslında Temel İslam Bilimlerindeki diğer temel konulardan lisans düzeyinde bilgi birikimi söz konusudur. Ancak, tefsir alanında ders sayısı ve ders süresinin daha elverişli olması durumunda tefsir öğrencisinin fıkıh usûlü vb. dersleri alması söz konusu olabilir. Kıraat İlmi öğrencisinin çalışma alanı açısından *Tefsir Usûlü ve Tarihi* dersi alması faydadan hali olmayacaktır. Bu bağlamda ders çeşidinin çok olması disiplinler arası yaklaşımın gelişmesine ve yapılacak çalışmaların zenginleşmesine vesile olacaktır.⁴⁵ Ancak uygulamada her zaman böyle bir imkandan söz edebilmek mümkün görünmemektedir.

Netice itibarıyla *Kur’an Okuma ve Kıraat İlmi* olarak isimlendirilen bu alan, tefsir alanından ayrılmış durumdadır. Bu sebeple Kıraat İlminin konularına, tartışma alanlarına, literatürüne ve kaynaklarına vâkıf olmak, yapılacak çalışmaları kolaylaştıracak ve katkı sağlayacaktır. Söz konusu bu alanlar/bilim dalları şöyle zikredilebilir:⁴⁶ *1-Tecvid İlmi ve Kur’an Tilaveti, 2-Kıraat İlmi ve Tarihi, 3-Kıraat İhtilafları (Usûl ve Ferş),*⁴⁷ *4-Kur’an ve Mushaf Tarihi.*⁴⁸

⁴⁵ Ökmen vd., “Eğitim Programları ve Öğretim Yüksek Lisans Programına İlişkin Öğretim Üyesi ve Öğrenci Görüşleri”, 569.

⁴⁶ Ahmed b. Mustafâ Taşköprüzâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985), 2/333-341.

⁴⁷ Kıraat ihtilafları usûl ve ferş olarak ikiye ayrılmaktadır. Usûl ihtilafı, idğâm, tahkîk, teshîl, ihfâ, izhâr gibi kelimenin sûretinde bir değişiklik meydana gelmeyen ve mânâyâ etkisi olmayan farklılıklardır. Ferşî farklılıklar ise bir fiilin يَتَعَلَّمُونَ veya يَتَعَلَّمُونَ şeklinde okunması gibi belli bir kurala dayanmayan ve edâ/telaffuz ile ilgili olmayan farklılıklardır. Mehmet Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 3; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid Kavramları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2018), 63.

⁴⁸ Bunlara Tevcîhü’l-Kıraat, Addü’l-Ây (İlmiü’l-Aded) ve vakkf-ibtida gibi isimlerin de eklenmesi mümkündür, Ancak bu konular zikredilen bilim dallarının muhtevasına girmektedir.

1.5. Diğer Problemler

Müfredat derslerinin önemi, derslerin verimli olmasına bağlıdır. Bu sebeple bilinen bazı hususları hatırlatmakta fayda vardır. Lisansüstünde dersin adı ne olursa olsun dersin hocası programı önemsemeli ve derste alan adına mutlaka bir öğrenme faaliyeti gerçekleştirmelidir. Öğrencilerin ödevleri ve öğrenme durumları mutlaka takip edilmelidir. Danışmanı olunan öğrencilere özellikle ders döneminde seminer/tez ve yazma faaliyeti açısından çalışmalar yaptırılmalıdır. Bununla birlikte sistemsel problemlerin yanında en önemli problem, öğrencilerin derse devamı problemidir. Yönetmeliklere göre öğrenci %70 devam etmek zorundadır.⁴⁹ Fakat lisansüstü derslerinde önemli mazeretin haricinde tüm derslere devamın sağlanmasında büyük yarar vardır. Bu şekilde devamın sağlandığı, ödevlerin, çalışmaların ve sunumların yapıldığı verimli bir ders ortamında dersin ölçme ve değerlendirmesi de büyük oranda yapılmış olmaktadır.⁵⁰

Lisansüstünde ders programı, Temel İslam Bilimleri olarak planlandığı için tefsir, hadis vb. derslerle çakışmamasına özen gösterilmektedir. Fakat enstitü bilim dalı *Tefsir, Hadis, Kıraat İlmî* şeklinde resmi olarak belirlendiğinde bazı derslerin çakışmasında fiili bir problem söz konusu olmayacaktır. Bu anlamda İlahiyat Fakültelerinde her anabilim dalında bir gün yüksek lisans ve doktora ayrılmalı öğrencinin alması gereken 3 temel ders bir gün içinde 9 saat olarak planlanabilmeli, -doktorada 4 ders- *Araştırma Yöntem ve Teknikleri* dersi uygun bir zamanda online olarak da yapılabilirdir. Ancak daha fazla ders alınması durumunda dersleri iki gün içinde yapmak mümkündür. Bu noktada lisansüstü öğrencilerinin lisans öğrencileri gibi salt öğrenci olmadığını ve genelde çalışan kişiler olduğunu unutmamak gerekir.

2. Kıraat İlminde Lisansüstü Eğitim Planlaması ve Ders Önerileri

Yüksek lisans ve doktora dersleri lisansa göre daha özel kapsamdadır. Müfredat dersleri Yüksek Öğretim Kurulu tarafından değil üniversiteler veya sosyal bilimler enstitüsü; dolayısıyla İlahiyat Fakültelerindeki alanın öğretim üyeleri tarafından yapılmaktadır. Yüksek öğretim kurumlarında lisans düzeyinde hassaten Kıraat İlmî alanında -temel Kur'an Okuma dersleri olmak üzere- dersler bellidir.⁵¹ Ancak, lisansüstünde standart bir programdan söz etmek mümkün değildir. Böyle olmasının bu

⁴⁹ AKÜLEÖSY, md. 22.

⁵⁰ Lisansüstü programında sınav türleri; ara sınav, mazeret sınavı, yarıyıl sonu sınavı ve tek ders sınavıdır. Bu sınavlar yazılı, sözlü, ya da uygulamalı olarak yapılabilir. AKÜLEÖSY, md. 25.

⁵¹ Aslıhan Kuşçuoğlu, "İlahiyat Fakültelerindeki Araştırma Teknikleri Dersi: Bir Durum Çalışması", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 301.

işin doğasına daha uygun olduğu ifade edilebilse de⁵² araştırmanın yapılacağı bir programda asgari temel konuların öğrenilmesine katkı sağlayacak, öğrencilerin beklentilerine cevap verecek ve alanın nitelikli eleman ihtiyacını karşılayacak derslerin olması gerektiği malumdur.

Bu noktada lisans derslerinin yeniden yapılandırılması Kur'an Okuma ve Tecvid Bilgisinin yeterli hale getirilmesi gerekir. Bu problem ayrı bir konudur. Biz, Kıraat İlmi derslerinin, İlahiyat alanında sadece tek fakültenin olması, burada birçok alandan derslerin olması ve lisansüstü derslerinin araştırmaya yönelik olması sebebiyle -farklı yapılanmalarda müfredat değişebilse de- hiyerarşik olarak lisansüstü eğitimde olması gerektiği kanaatindeyiz.⁵³ Lisans öğrencisinin Kur'an okumadaki seviyesi yeterli olsa bile derslerin içeriğinin *talim-tecvid ve tilavete dair seçmeli derslerden oluşması* gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü lisansüstü dersleri Kıraat İlmi ihtisas veya yüksek ihtisas dersleri mahiyetinde olup yüksek lisansta lisans düzeyi yeterliliklerine dayalı olarak, bilgileri uzmanlık düzeyinde geliştirebilme ve derinleştirebilme hedeflenmiştir.⁵⁴ Bu anlamda günümüz fakülte yapılanmasında lisans yetkinliği (ihtisası) *Âsım kıraatı Hafs rivayeti üst düzey talim ve tecvid-tilavet meseleleri* üzerinde olmalıdır. Bu sebeple önerilen derslerin işlevsel, gerektiğinde değişebilen (esnek), ihtiyaca cevap veren ve niteliği geliştiren bir özellikte olması gerekir.

Arap ülkelerinde kıraat bölümünde *Kıraat-ı Aşere* hem teorik hem pratik olarak *Şâtıbiyye ve Dürre* öğretilmektedir. Ancak, bu üniversitelerde fakülte, *Kur'an Araştırmaları Fakültesi, Tefsir-Kıraat Bölümü* olarak kurulmuştur.⁵⁵ Dolayısıyla oluşturulacak dersler, sistem ve mevcut durumla uyumlu olmak durumundadır. İlahiyat programında Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Felsefe ve Din Bilimleri gibi birçok alanda dersler söz konusudur. Böyle bir sitemde bir branşın tüm alanlarını lisans eğitimine sığdırmak mâkul görünmemektedir. Biz, ülkemiz öğrenci potansiyeline dayalı olarak yapılabilir değişikliklerle Diyanet Akademisi Kur'an Kursu, Meslekî/Akademik İmam Hatip Lisesi, İlahiyat Fakültesi ve Kıraat İlmi lisansüstü seviyesini sıralı bir süreç olarak düşünmekteyiz. Bu anlamda lisans döneminde Kıraat İlminin genel olarak bilinmesi adına seçmeli ders olacak şekilde diğer kıraat imamlarının okumalarından örnekler de sunulabilir. Nitekim Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki daha alt düzey denebilecek *Medresetü'l-İrşâd* okulunun *Hutabâ ve Eimme şubesinde Kıraat Vecihleri*

⁵² Muhammed Tayyib Kılıç, "İslam Hukuku Anabilim Dalı Bünyesindeki Lisans ve Lisansüstü Derslerle İlgili Tespit ve Teklifler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 384.

⁵³ Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Mart 2020), 169.

⁵⁴ OMÜLEE, "OMÜ Program Bilgi Paketi", (Erişim 19 Temmuz 2023).

⁵⁵ Muhammed Selci, "Arap Ülkelerinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi: Ürdün ve Suudi Arabistan Örneği", *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, (2008), 175.

dersi konulmuştur.⁵⁶ Ancak bugünkü fakülte sisteminde *Kıraat-ı Aşere*'nin geleneksel sistemle baştan sona (hatim) okunması mümkün görünmemektedir. Ayrıca, Diyanet İşleri Başkanlığında ve Millî Eğitim Bakanlığında görev yapacak her öğretmenin ve imam/müezzin/Kur'an Kursu öğreticisinin Kıraat İlmini okuması da gerektiği düşünülemez.

Kıraat İlmi eğitimini üniversite düzeyinde uygulamalı olarak yerleştirmek ve bunun için gerekli şartları oluşturmak bir ihtiyaçtır. Bu konuda hedef yükseltmek için köklü ve büyük İlahiyat Fakültelerinde bu dersin uygulamalı olarak okunacak şekilde değişikliklerin yapılması gerekir. Bunun da İlahiyat ilimlerinin daha geniş bir şekilde öğrenildiği ihtisas fakültelerinde olması mümkündür. Hassaten öğretim kadrosunun iyi olduğu bazı üniversitelerde lisans düzeyinde -seçmeli de olsa- teorik ve uygulamalı olarak *Şâtıbiyye* ve *Dürre*'nin veya *yaygın üç kıraatın* okutulduğu fakülteler dizayn edilebilir. Böyle durumda Yüksek lisans ve doktora eğitimine dair lisansa dayalı olarak farklı önerilerde bulunulabilir.⁵⁷ Ancak yine de lisansüstü eğitimde derslerin araştırmaya dönük olması ve ders dönemi süresinin az olması sebebiyle bunun uygun olmayacağı söylenebilir. Böyle bir durumda Kıraat İlminin uygulama tarafı şartlara göre açılacak *Kıraat İlmi Uygulama Merkezi* bünyesinde düşünülebilir. Aşamalı olarak düşünülen söz konusu müfredatta uygulama tarafı eksik kaldığı için daha yakın bir çözüm önerisi olarak "Kıraat Uygulamaları" dersi içinde örnek okumalarla bir nebze çözülmesi mümkündür.

Ülkemiz şartlarında Kur'an öğretiminin yapıldığı ve tecvide uygun olarak okunduğu öğretim kademesi olarak, *Kur'an Kursları*⁵⁸ ve *İmam Hatip Ortaokulu, İmam Hatip Lisesi ve diğer okullarını*; mesleğe yönelik olarak da *Meslekî/Akademik İmam Hatip Liselerini ve Âsım kıraatı Hafs rivayetinin ihtisas/yenkinlik düzeyinde talim edildiği kademe olarak da İlahiyat Fakültelerini* düşünmekteyiz. Kur'an okumasını ve tecvid ilmini öğrenen, akıcı, seri okuyan ve belli sûrelerin ezberleyen öğrencinin bu alt yapısı ile İlahiyat Fakültesine gelmesini ve burada yüzüne ve ezbere sayfalarını talim üzere okumasını, tecvid bilgisini sağlamlaştırmasını bunun üzerine de diğer Kur'an tilavetine

⁵⁶ Mustafa Öcal, *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 125.

⁵⁷ Kıraat ilminin uygulamalı olarak lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde program örnekleri için bk. Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*, 440-460.

⁵⁸ İlahiyat alanında meslek öğretiminde Kur'an Kurslarının yeri büyüktür. Bu kursların örgün eğitim içinde yer almaması buna engel değildir. Nasıl ki bu kurslar, hafızlık proje İHL okullarının öğrenci kaynağı ise ihdas edilebilecek Meslekî /Akademik İmam Hatip Liselerinin en önemli öğrenci kaynağı olmak zorundadır. Zira bugün Kur'an öğretimi ilkökul düzeyinde yapılamamaktadır. Bu sebeple Kur'an Kurslarının, zorunlu 12 yıllık kesintisiz eğitim sistemine feda edilmemesi gerekir. İlkokul'dan sonra hafızlık için verilen izin artırılmalı bu süre en az 3 yıl olmalıdır. Bu izin sadece hafızlar için değil isteyen herkesi kapsamalıdır. Ayrıca LGS sınavında öğrencinin aldığı puanla tercih hakkı sonraki yıllar için saklı tutulmalıdır.

dair bilgisini ve kültürünü geliştirmesini hedeflemektedir. Dolayısıyla tarihte *Dâru'l-Kur'an* ve *Dâru'l-Huffâz'ların* yaptığı işlevi Diyanet Akademisi Kur'an Kursları, İmam Hatip Ortaokulları ve İmam Hatip Liseleri ve Âsım kıraatı Hafs rivayetinin üst düzey tahsilinde İlahiyat Fakültesi lisans; Kıraat İlmi ihtisas eğitimi olarak üst düzey *Dâru'l-Kurrâ'ların*⁵⁹ yaptığı eğitimin de uygulama kısmını Diyanet Akademisi Aşere-Takrib eğitimi⁶⁰ ve geleneksek kıraat eğitimi (Bazı fakültelerde kıraat bölümü de olabilir); ve araştırma kısmını da İlahiyat Fakülteleri (SBE) lisansüstü Kıraat İlmi eğitimi şeklinde planlanması daha mâkul görünmektedir.⁶¹ Dolayısıyla aşamalılık ilkesine uygun olarak Kıraat İlminin genel bilgilerinin öğretildiği yüksek lisans; bu bilgilerin pekiştirildiği, temel bilgi gerektiren diğer spesifik konuların ele alındığı, farklı yaklaşımların tartışıldığı ve çalışmaların değerlendirildiği bir doktora eğitimi şeklinde planlanmalıdır. Ancak lisansüstü Kıraat İlmi eğitiminin uygulama (Kur'an'ı kıraat-ı aşere üzere hatim yapma) kısmının eksik kalacağı gözden kaçırılmamalıdır.

Bazı yaklaşımlarda herkesin doktora eğitimi almadığı ve yüksek lisansı bitiren kişinin bilim uzmanı olduğu gerekçesiyle iki programın bağımsız düşünülmesi gerektiği söylene de bu kademelerin mevcut durumda birbirini tamamlayıcı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu anlamda yüksek lisansta görülen bir dersin doktorada da görülmesinin bir anlamı yoktur. Elbette bazı ders ve konuların birbirinin devamı, bazen

⁵⁹ Dâru'l-Kur'an ve Dâru'l-Huffâzlar tecvid ve mehâric-i hurûfun öğretildiği ve Kur'an'ın ezberlendiği yer; Dâru'l-Kurrâ'nın da Kıraat-ı Aşere'nin öğretildiği yer olarak tanımlanması daha uygun görülmektedir. Bunlar için başlangıçtan ihtisasa kadar öğrencilerin yetiştirildiği yer olduğu da ifade edilmiştir. Dâru'l-Kurrâ'larda talim (mehârici hurûf, tecvid ve kıraat ilmi okutulmaktaydı. Bununla birlikte müstakil Kur'an eğitim merkezlerinin adının Eyyübîler döneminde Dâru'l-Kur'an, Selçuklular döneminde Dâru'l-Huffâz, Osmanlı devleti döneminde ise Dâru'l-Kurrâ olduğu da belirtilmiştir. Yusuf Alemdar, *İstanbul'da Kur'ân Okulları* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 90, 163; Ahmet Gökdemir, *Ali b. Süleyman el-Mansûrî* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 55.

⁶⁰ Diyanet Akademisi Aşere-Takrib eğitimi -2023 yılı itibarıyla bilindiğine göre- sadece İstanbul Haseki Dini Yüksek İhtisas Merkezi, Rize Müftü Yusuf Karali Dini Yüksek İhtisas Merkezi ve Ankara Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürlüğünde olup hafız olma ve Dört yıllık dini yükseköğrenim mezunu olma şartı aranmaktadır. bk. Diyanet Akademisi Başkanlığı (DAB), "Aşere-Takrib Kursu Duyurusu", (Erişim 22 Ekim 2023). Ancak, müftülüklerin düzenlediği bazı Aşere-Takrib kurslarında İmam Hatip Lisesi mezunu olanlar kabul edilmiş İlahiyat Fakültesi mezunu olma tercih sebebi olmuştur. Buradan hareketle Kıraat İlmi eğitiminin pratik kısmı Arapça bilgisi olmak şartıyla hafızlıktan sonraki her aşamada okunmasının mümkün olduğunu söylemek gerekir. Ancak ihtisas ve yüksek ihtisas denebilecek araştırmaya yönelik okuma ise lisansüstü öğretimde olabilecek bir husustur. Diyanet İşleri Başkanlığı Avcılar Müftülüğü (DİB), "Aşere-Takrib Kursu Sınav Duyurusu", (Erişim 22 Ekim 2023).

⁶¹ Ahmet Gökdemir, "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 28.

de tekrarı şeklinde olması normal bir durumdur.⁶² Bu çerçevede lisansüstü eğitimde özellikle yüksek lisansta dersler alana dair temel derslerden oluşmalı, ihtiyaç içerikli ve işlevsel olmalıdır.⁶³ Kıraat İlmi alanında pek görülmesi de ders hocasının alanla ilgili derinlemesine yaptığı tez konusu, ders adı/konusu olmamalıdır. Böyle bir tez çalışmasının, doktora düzeyinde gerekli ise ders olarak okutulması mümkündür.⁶⁴ Ancak yüksek lisans dersleri, alana dair daha genel bilgileri içermelidir. Bu noktada örnek olarak söylemek gerekirse “Âsım Kıraatı” dersinin uygulama olmaksızın/teorik olarak yüksek lisans eğitiminde; diğer kıraatların ve usullerinin doktora eğitiminde okutulması daha uygun görünmektedir.⁶⁵ Çünkü araştırma alt yapısı için Âsım Kıraatı ilimler tertibinde iktisar (asgari) seviyesi olarak adlandırılmıştır.⁶⁶ Bu çerçevede pratik uygulaması tamamlanmış bir ilmin yüksek lisans düzeyinde meşhur meseleleri ve kaynakları; nâdir ve tâli meseleleri de ileri düzey olarak tahsil edilmelidir.⁶⁷ Başka bir örnek üzerinde açıklamak gerekirse, *Kıraat İlmi ve Tarihi* dersi yüksek lisansta olması gereken bir derstir. Bu dersin bir konusu olan (*el-Ahrufu's-Seb'a*) *Yedi Harf konusunun derinlemesine incelenmesi* ise şeklinde doktora seviyesinde bir ders olabilir. Bu meyanda Kıraat İlmi alanında tezli yüksek lisansdaki derslerin tecvid ve kıraat kavramlarını ve kaynaklarını ortaya konan dersler olması, programın amacıyla daha uyumlu olacak ve tez çalışmasını kolaylaştıracaktır. Bu sebeple temel konularda bilgi sahibi olmadan Kıraat İlminin daha teferruatlı konularını içeren dersler, öğrenmeyi zorlaştıracak, her iki programın alt-üst dengesini bozacaktır.

Öte yandan şunu da söylemek gerekir: Mevcut durumda -planladığımız İlahiyat Fakültesi Kur'an Okuma derslerinde de- Kıraat ve tecvid alanındaki dersler lisans dönemindeki Kur'an Okuma ve tecvid dersleri ile aynı değildir. Diğer alanlarda olduğu gibi Kıraat İlmi alanında lisansüstü dersler lisansın eksikliklerini tamamlayıcı derslerden oluşmamaktadır. Aksine bu dersler, teorik olarak alanda uzmanlaşmayı sağlayan

⁶² Erkan Yar, “Yüksek Lisans Programları: Dersler ve İçerikleri”, *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, (2008), 203.

⁶³ Ökmen vd., “Eğitim Programları ve Öğretim Yüksek Lisans Programına İlişkin Öğretim Üyesi ve Öğrenci Görüşleri”, 566; Mehmet Zeki Aydın, “Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 125.

⁶⁴ Yeşilyurt - Özler, “Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programları”, 192.

⁶⁵ Vecdi Akyüz, “İslam Hukuku Dersinin Lisans ve Lisansüstü Düzeyde Eğitim-Öğretim Problemleri ve Bunların Aşılma Yöntemleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan] (2004), 90.

⁶⁶ Saçaklızade Mehmed Efendi el-Mar'aşî, *İlimlerin Tertibi (Tertibu'l-ulum)*, çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan (İstanbul: Hikemiyat, 2021), 272.

⁶⁷ Mar'aşî, *İlimlerin Tertibi (Tertibu'l-ulum)*, 268.

derslerdir.⁶⁸ Bu sebeple bütünleşik doktora yapmayı düşünen bir öğrencinin Kıraat İlmi yüksek lisanstaki dersleri de alması gerekir.⁶⁹ Netice olarak, bu dersler meslekî alanda din hizmeti ve din eğitime yönelik değil, akademik araştırma yapmaya yönelik derslerdir.

Ayrıca zikredeceğimiz derslerden başka, öğrencinin yapmayı düşündüğü tez konusuna göre farklı disiplinlerden de ders alması mümkündür. Kıraat İlmi konusunu tefsirler üzerinde yapmak isteyen öğrencinin tefsir tarihi; hadis literatüründe yapmak isteyen hadıs kaynakları, kıraat-mûsiki üzerine yapmak isteyen mûsiki ve tarihi; Kur'an öğretimi üzerine yapmak isteyen din eğitimi ile ilgili dersler alması da yapılacak çalışmaya katkı yapacaktır.

2.1. Tezli Yüksek Lisans Dersleri

Yüksek lisans programı, bütün kıraat birikimini değil, öncelikle, alanla ilgili tarihi bilgilerin, kaynak ve temel problemlerin tanıtıldığı, bilgilendirici boyutu ağır basan ve aşamalılık ilkesi gereğince doktora programına altyapı oluşturmayı hedefleyen program olması gerektiği ifade edilmişti.⁷⁰ Bu nedenle yüksek lisans derslerinde tecvide dair derslerin mutlaka olması gerekir. Lisans döneminden itibaren bilinen tecvid konuları ve tecvid ana kaynaklarının metin üzerinden tekrar okunmasında yarar vardır. Bu şekilde hem tecvid metinlerine âşinalık kazanılacak hem de konular pekişecektir. Bununla birlikte tecvid ve Kıraat İlmi kaynakları tanınmalıdır. Ayrıca, Kıraat İlminden önce herkesin bilip okuduğu Âsım kıraatı ayrıntılarıyla, mümkünse yaygın üç kıraatla beraber okunmalı ve Kıraat-ı Aşere'ye zemin hazırlanmalıdır. Bu sebeple programda *Klasik Tecvid Metinleri*,⁷¹ *Klasik Tecvid ve Kıraat Kaynakları*, *Kıraat İlmi ve Tarihi*, *İmam-ı Âsım ve Âsım Kıraatı*, *Kur'an/Mushaf Tarihi* ve *Klasik Kıraat Metinleri*, -ilave olarak *Kıraat Uygulamaları (Yaygın Kıraatlar)*- derslerinin öncelikli olarak verilmesi uygun olacaktır. Ancak elzem görülebilecek diğer derslere yer açabilmek amacıyla bazı dersleri tek bir ders yaparak birleştirmek de mümkündür.

2.1.1. Klasik Tecvid Metinleri

Bu ders klasik bir tecvid metni üzerinden okunabileceği gibi farklı metinleri bir araya getiren metinler üzerinden de okunabilir. Örnek olarak söylemek gerekirse tek

⁶⁸ Sinanoğlu, "İlâhiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler", 223.

⁶⁹ Doktora programlarına sadece tezli yüksek lisans mezunları girebilmektedir. Ama lisans not ortalaması ile birleşik veya bütünleşik doktora gerekli şartları taşıyanlar da girebilirler. Çağfer Karadaş, "İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar -Sorunlar ve Öneriler-", *Usûl: İslam Araştırmaları* 20 (2013), 184.

⁷⁰ Sinanoğlu, "İlâhiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler", 222.

⁷¹ Aslan, "Lisans ve Lisansüstü Eğitiminin Pratiğine Dair", 556.

metin olarak, İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddimesi* şerhler üzerinden okunabilir ve okuma alanında birçok şerhten istifade edilebilir. Bu noktada Molla Ali el-Kârî'nin *el-Minehnü'l-Fikriyye fî Şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eseri en önemli kaynaktır. Buna ilaveten Mustafa Atilla Akdemir'in *Miftâhu'l-Mehâra fî Tecvîdi'l-Kıraat*⁷² ve Ganim Kaddûrî el-Hamed'in *Şerhu'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserinden yardım alınması mümkündür.⁷³ Konu bazlı okunduğunda da *Kasîdetü'r-Râiyye-(Hakâniyye) Ebû Müzâhim el-Hâkânî, er-Riâye-Mekkî b. Ebî Tâlib, et-Tahtîd-Ebû Amr ed-Dânî, el-Mûdih-Muhammed el-Kurtubî, et-Temhîd-Ebu'l-Alâ' el-Hemedânî, Ukudü'l-Cumân-Ca'berî, et-Temhîd-İbnü'l-Cezerî, Karabaş Tecvidi-Karabâşî, Cuhdü'l-Mukill-Saçaklızâde Mar'aşî, Tuhfetü'l-Etfâl-Cemzûrî, Mukaddimetü'l-Cezeriyye, Terceme-i Cezerî-Mağnîsî, Dürri'l-Yetîm-Birgivî, Terceme-i Dürri'l-Yetîm-Eskicizâde, Tecvîd-i Edâiyye-Hamza-i Miskîn* şeklinde ayrı konularda 14 ders olarak belirlenebilir.

2.1.2. Kıraat İlmi ve Tarihi

Bu ders yüksek lisansta mutlaka okunması gereken bir derstir. Zira ders, kıraat ilmine dair temel bilgileri içermektedir. Bu bilgilere âşina olmayan öğrencinin alanda çalışma yapabilmesi mümkün değildir. Bu dersin içeriğinde, kıraat ilmi; tanımı, önemi ve vahiy döneminde Kur'ân-kıraat ilişkisi, yedi harf ruhsatı ve kıraatla ilişkisi, sahabe ve tabiin dönemlerinde ve sonrasında kıraat ilmi, günümüzde kıraatların durumu, kıraat imamları, kıraat çeşitleri ve kategorileri gibi konular bulunmaktadır. Bunların içinde Osmanlı dönemi kıraat eğitimi özel olarak da işlenebilir. Bu alanda okunabilecek eserler ise şunlardır: Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*;⁷⁴ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Anlayışına Eleştirel Yaklaşım*;⁷⁵ Mehmet Ünal, *Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*;⁷⁶ Hacı Önen, *Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*;⁷⁷ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*;⁷⁸ Mehmet Emin Maşalı, *Kıraat İlminin Temel Meseleleri*⁷⁹ adlı eserler. Arapça kaynak olarak Celâleddîn es-Suyûtî'nin, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Bedreddîn ez-Zerkeşî'nin *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an* ve Muhammed Abdülazîm Zerkânî'nin *Menâhilu'l-İrfân* adlı eserlerinin

⁷² Bu eserin Türkçesi de vardır. Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir -Tilavet Kuralları-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

⁷³ Bu eserin muhtasarı "Muhtasar Mukaddime-i Cezeriyye Şerhi" adıyla Mücalla Hacımısıroğlu tarafından tercüme edilmiştir. Tecvid konularının derinlemesine incelenmesi durumunda Ganim Kaddûrî el-Hamed'in *Kur'an Fonetîği Üzerine Tetkikler*, çev. Mehmet Emin Maşalı vd. (İstanbul: İfav Yayınları, 2021) adlı eserinden faydalanılabilir.

⁷⁴ Abdurrahman Çetin Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013).

⁷⁵ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011).

⁷⁶ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2005).

⁷⁷ Hacı Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017).

⁷⁸ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

⁷⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto, 2016).

ilgili bölümleri, Cevâd es-Semarrâî'nin *İdâât fî Târîhi'l-Kıraat* ve Şa'bân Muhammed İsmâîl'in "*el-Medhal ilâ İlmi'l-Kıraat* adlı eserleri okunabilir.

2.1.3. Klasik Tecvid ve Kıraat Kaynakları

Tecvid ve kıraat konusunda ilk dönemlerden bu yana telif edilen literatürün bilinmesi ve içeriğinin tanınması alan bilgisi ve tez çalışması için elzemdir. Bu sebeple bu eserler tek tek ele alınmalı ve içerikleri incelenmelidir. Bu derste, eserlerle ilgili yapılan tezler ve makaleler okunabilir ve bunun yanında bizzat eserin kendisi de genel hatları ile ele alınabilir. Bu konuda, ilgili makale ve tezlerin yanında Yaşar Akaslan Hocanın *Kıraat İlminin Temel Kaynakları*⁸⁰ adlı eseri önemli bir kaynaktır. Bu noktada tecvid ve kıraat kaynakları genel olarak şöyledir: *tecvidde; Kasîdetü'r-Râiyye-(Hakâniyye); er-Riâye-Mekkî b. Ebî Tâlib; et-Tahtîd-Ebû Amr ed-Dânî; el-Mudîh-Kurtubî; et-Temhîd-Ebu'l-Alâ' el-Hemedânî; Ukudül-Cumân-Ca'berî; et-Temhîd-Mukkadime İbnü'l-Cezerî; Karabaş Tecvidi-Karabâşî; Tuhfetü'l-Etfâl-Cemzûrî; Mukaddimetü'l-Cezeriyye, Terceme-i Cezerî-Mağnîsî; Dürri'l-Yetim-Birgivi; Terceme-i Dürri'l-Yetim-Eskicizâde; Kıraat kaynakları olarak; Kitabü's-Seb'a-İbn Mücâhid, el-İbâne, Mekkî b. Ebî Tâlib; et-Teysîr -Ebû Amr ed-Dânî; Tahbîru'-Teysîr- İbnü'l-Cezerî; Hırzül Emânî-Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî; Şerhuş-Şâtîbiyye-Ebû Şâme el-Makdisî; Dürretü'l-Mudîyye-İbnü'l-Cezerî; Mürşidü'l-Vecîz, Ebû Şâme el-Makdisî; Müncidü'l-Mukriîn ve Tayyibe-İbnü'l-Cezerî; Şerhu Tayyibetü'n-Neşr-İbnü'n-Nâzım; en-Neşr fî'l-Kıraati'l-Aşr ve Takrîbü'n-Neşr -İbnü'l-Cezerî; Zübdetü'l-İrfân-Paluvî; Umdetül-Hullân-Muhemmed Emin Efendi.*

2.1.4. Klasik Kıraat Metinleri

Tefsir ve hadis gibi birçok ilimde lisans düzeyinde okutulan klasik metin okuma gibi yüksek lisans ve doktora eğitiminde Kıraat ilminde de olması gerektiği ortadadır. Yüksek lisansta önceden belirlenen Kıraat İlmini temel konuları, usûl ve ferş konularında örnekleme okumalar yapılmalıdır. Bu sebeple ilk dönem tecvid metinleri, ikinci dönem ise kıraat ilminde ana kaynak olan Şâtîbî'nin *Hırzül-Emânî*'sinin şerhi olan Ebû Şâme'nin *İbrazül-Meânî* adlı eserinden veya modern şerhlerden Abdülfettâh el-Kâdî'nin *el-Vâfî fî Şerhi's-Şâtîbiyye* adlı eseri okunabilir. Bununla birlikte Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teysîr'i*, İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîr'i*, *Zübdetü'l-İrfân-Paluvî* ve Muhammed Emin Efendi'nin (ö. 1859) *Umdetü'l-Hullân'ı* da okunabilir. Bu eserlerden seçilen örnek metinlerin de okunması mümkündür.

2.1.5. Kur'an/Mushaf Tarihi

Bu ders tefsir-kıraat öğrencileri için alınması gereken en temel derstir. Bu dersin konuları şöyledir: Vahiy, Kur'an'ın metinleşmesi, derlenmesi, çoğaltılması, Kur'an'ın tertibi, noktalanması, harekelenmesi, Kur'an'ın bölümleri, muhtevası, okunması ve adabı,

⁸⁰ Yaşar Akaslan, *Kıraat İlminin Temel Kaynakları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2021).

Kur'an'da tahrif iddiası, tercümesi meselesi. Bu derste, başta Abdurrahman Çetin'in *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*,⁸¹ olmak üzere Muhsin Demirci'nin *Kur'an Tarihi*,⁸² Mustafa el-A'zamî'nin *Kur'an Tarihi*,⁸³ Ziya Şen'in *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*,⁸⁴ Mehmet Emin Maşalı'nın *Kur'an'ın Metin Yapısı*,⁸⁵ Muhammet Abay'ın *Mushaf İmlası Tartışmaları*⁸⁶ ve Hz. Osman Sonrası *Mushaf Tarihi*⁸⁷ ve Ahmet Cevdet Paşa'nın *Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine*⁸⁸ ve Muhammed Hamîdullah'ın *Kur'an Tarihi* adlı eseri gibi birçok eserden yararlanılabilir. Arapça olarak da temel kaynak olan Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Muknî fî Resmî'l-Mushaf* adlı eseri ile beraber, Abdu'l-Fettâh İsmail Şelebî'nin *Resmu'l-Mushafî'l-Osmânî*, Abdülfettâh el-Kâdî'nin *Târîhu'l-Mushafî's-Şerîf* ve Ganim Kaddûrî'nin *Resmü'l-Mushaf* adlı eserlerinden yararlanılabilir.

2.1.6. İmam-ı Âsım ve Kıraat Usûlü

Bu dersin Hafs rivayeti usûlü, lisans düzeyindeki öğretimin niteliğine göre bu dönemde de okutulması mümkündür. Bu durumda Şu'be rivayeti veya yaygın üç kıraatın usûlü teorik olarak okunabilir. Her iki durumda da Âsım kıraatının iki râvisinin usûl ve genel bilgiler bakımından okunması hazırlık niteliği taşıyacaktır. Bu sebeple tilavetini yaptığımız Âsım kıraatının usûlî ve ferşî durumlarının her iki râvi özelinde öğrenilerek Kıraat-ı Aşere'ye geçilmesi daha uygun olacaktır.⁸⁹ Ayrıca Âsım, Hafs ve Şu'be'nin hayatları, senedleri, tarikleri, kıraatının genel özellikleri, iki râvi arasındaki usûl ve ferş farklılıklarının kıraat kavramlarıyla beraber bilinmesi önem arz etmektedir. Bu sebeple İmam-ı Âsım ve kıraatını Kıraat İlmî yüksek lisans mezunu bir öğrenci bütün yönleriyle tanımalıdır. Bu konuda hazırladığımız *Usûlî ve Ferşî ihtilaflar açısından Âsım Kıraatı (Tayyibe Tariki Çerçevesinde Şu'be-Hafs Rivayetleri)* adlı çalışmamız başta olmak üzere Fatih Çollak Hocanın *Âsım Kırâatı*⁹⁰ adlı eseri ve diğer tez ve makaleler okunabilir. Arapça kaynak olarak da İbrahim Damra'nın *Ahsenü'l-Beyân Şerhu Turuki't-Tayyibe bi Rivayeti Hafs b. Süleyman ve Ahsenü Suhbe fî Rivayeti Şu'be* adlı eserlerinden yararlanılabilir.

⁸¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012).

⁸² Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2010).

⁸³ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Kur'an Tarihi*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011).

⁸⁴ Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014).

⁸⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: İlahiyat, 2004).

⁸⁶ Muhammet Abay, *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016).

⁸⁷ Muhammed Abay (ed.), *Hz. Osman Sonrası Mushaf Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

⁸⁸ Ahmed Cevdet Paşa, *Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine*, çev. ve not. Yaşar Akaslan (Ankara: TDV Yayınları, 2022).

⁸⁹ Mehmet Emin Maşalı, "Kur'an Kıraatında ve Kitabesinde Türkiye'nin Durumu", 2.

⁹⁰ Fatih Çollak, *Âsım Kıraatı (Bütün Huccetleriyle Hafs Rivayeti)* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006).

2.1.7. Okutulabilecek Diğer Dersler

Yüksek lisansta zikredilen temel derslerin yanında üniversitenin akademik yapılanmasına ve tercihlere göre imkân dahilinde başka dersler de okunabilir.

2.1.7.1. Kıraat Uygulamaları (Yaygın Kıraatlar: Nâfi, Ebû Amr ve Âsım Kıraatları)

Kıraat ilminin uygulama kısmını bu programda tamamıyla gerçekleştirme imkânı olmadığından *Kıraat-ı Aşere* okumayanlar için yüksek lisansta *yaygın üç kıraat*; doktora düzeyinde de diğer imamlar için (10 kıraat) teorik dersi aldıktan sonra bazı örnek uygulama olarak okutmak mümkündür. Ayrıca bu dersi, örnekleme kabilinden mevcut brikim gözetilerek lisans veya yüksek lisansta seçmeli olarak okumak mümkündür. Bununla birlikte yapılacak programa göre bütün üniversitelerde Kıraat-ı Aşere okuma şartı aranmaksızın yaygın üç kıraatın uygulaması bilimsel hazırlık olarak da okunabilir.

2.1.7.2. Kur'an Okuma Öğretim Teknik ve Yöntemleri

Kur'an Okuma Öğretim Teknik ve Yöntemleri dersi, duruma göre lisansta veya yüksek lisansta da okunabilir. Bu ders, Kur'an öğretimi yaş gruplarına göre nasıl öğretilecek? öğretme yöntemleri nelerdir? gibi sorulara cevap verecek niteliktedir. Alanda bu derse özel ihtiyaç vardır. Din eğitimi de ilgilendiren bu derste elifba öğretim metotları, yüzüne ve ezbere okuma teknikleri, hafızlık ve metotları vb. konular ele alınabilir. Başta Nazif Yılmaz'ın *İHL Okullarında Kur'an-ı Kerim Dersinde Materyal Kullanımı*⁹¹ adlı çalışmasının yanında Emrullah Tuncel'in *Kur'an Öğretiminde Metodoloji*⁹² adlı çalışmasından yararlanılabilir.

2.1.7.3. Hafızlık ve Hafızlık Müesseseleri

Bu dersin Din Eğitimi alanı ile beraber interaktif olarak açılması mümkündür. Yapılan çalışmalar daha çok Din Eğitimi alanında da olsa hafızlık konusu Kıraat İlminin temel konusudur. Kıraat eğitimi almış öğrenciler bu alanda da çalışmalar yapabilirler. Bu derste birçok makale, tez vb. çalışmanın yanında Hatice Aynur Şahin'in editörü olduğu *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi* adlı eser okutulabilir.

2.1.7.4. Türkiye'de Tecvid ve Kıraat Çalışmaları

Türkiye'de son 10 yılda kıraat ilmi alanında hızlı gelişmeler olmuştur. Gerek kitap gerekse tez ve makale konusunda çokça çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların incelenmesi öğrenciye literatür ve alan bilgisi açısından kazanımlar sağlayacaktır.

⁹¹ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

⁹² Emrullah Tuncel, *Kur'an Öğretiminde Metodoloji (Strateji-Yöntem ve Teknikler)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

2.1.7.5. Tecvid ve Kıraat Kavramları

Bazı üniversitelere tecvid ve kıraat kavramları ayrı bir ders olarak zikredilmiştir. Biz derslerin sayısının sınırlı olması hasebiyle bu dersin kavramlarının diğer dersler içinde kısa olarak verileceği, dolayısıyla öğretim üyesinin fazla olduğu durumlarda ek olarak açılabilmesi kanaatindeyiz. Bu konuda Nihat Temel'in *Kırâat ve Tecvid ve İstılahları*⁹³, Yavuz Fırat'ın *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*'nden⁹⁴ istifade etmek mümkündür.

2.1.7.6. Tabakâtü'l-Kurrâ Literatürü

Bu derste kıraat imamları ve diğer kurrânın hayatları ve kıraat durumları hakkında bilgi içeren tabakât kitapları incelenebilir. Kaynakları tanıma açısından yüksek lisansta verilmesi önemlidir. Bu konuda en önemli kaynak eser Tayyar Altıkulaç'ın tahkik ettiği Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî'nin *Ma'rifetü'l-Kurrâ'il-Kibâr ale't-Tabakâti ve'l-Âsâr* adlı eseri ve İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-Nihâye* adlı eseridir.

2.3. Doktora Dersleri

Doktora derslerinde *Kıraat Metinleri* dersinin kaynak eserlerin üslubuna âşinalık bakımından hem yüksek lisans hem de doktora olması gerektiği kanaatindeyiz. Yüksek lisansta Âsım kıraatı ve yaygın kıraatların uygulaması üzerinden kıraat usullerini öğrenen öğrenci 10 kıraatın (Kıraat-ı Aşere) usûlünü mevcut durum itibari ile doktora seviyesinde alması daha uygun görünmektedir. Temel konuların dışında şâz kıraatlar, kıraatların tefsire etkisi gibi konular doktora derslerine daha uygun görülmektedir. 2 dönemde en az ders 7 ders olduğuna göre her iki dönemde *Klasik Kıraat Metinleri*, *Kıraat-ı Aşere Usûlü*, *Şâz Kıraatlar*, *Kıraat İlmî Öğretimi ve Yöntemleri*, *Kıraat İlminde Vakıf-İbtida ve Literatürü*, *Kıraat İlmî ve Oryantalizm* derslerinin okutulmasını daha elzem olarak görmekteyiz. Ancak diğer dersleri alabilmek için bazı dersler tek bir ders olarak da düşünülebilir.

2.3.1. Klasik Kıraat Metinleri (Konu)

Alanla ilgili metin okuma dersi olmazsa olmaz derslerdendir. Bu ders, yüksek lisansta olduğu gibi doktora da olması gerekir. İlk dönemde ana kaynaklar olarak *Ebü Şâme'nin Mürşidü'l-Vecîz* adlı eseri, *İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr* adlı eserinin *Mukaddimesi*,

⁹³ Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid ve İstılahları* (İstanbul: İfav Yayınları, 2020).

⁹⁴ Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018).

Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-İbâne*⁹⁵ adlı eseri, ilk eserlerden İbn Mücahid'in *Kitâbü's-Seb'a* adlı eserinin ilk bölümü okunabilir.

2.3.2. Kıraat-ı Aşere ve Usûlü (Aşru's-Suğra)

Bu ders, mevcut şartlarda teorik olarak doktora programında olması gereken bir derstir. Kıraat konusunda birikimi olmayan bir öğrencini bu dersi okuyabilmesi mümkün gözükmemektedir. Bu derste 10 kıraat imamının kıraat usûlünün öğretilmesi hedeflenmektedir. Öğretimde, bizzat *Şâtibiyye ve Dürre* metni ve şerhleri,⁹⁶ *Teysîr ve Tahbîru't-Teysîr* eserleri okunabilir. Bununla birlikte alanda yapılan tezlerden yararlanılacağı gibi Recep Koyuncu'nun *Aşere Kaideleri*⁹⁷ adlı eseri, ayrıca Menâl Zîn'in *el-Müyesseru Cem'u Usûli's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*⁹⁸ ve İbrahim Damra'nın *Neylü'l-Vatar fî Usûli'l-Kıraati'l-Erbeati Aşer*⁹⁹ ve Umânî bt. Muhammed Âşûr'un *el-Usûlü'n-Neyyirât fî'l-Kirâât*¹⁰⁰ adlı eserlerinden yararlanılabilir.

2.3.3. Kıraat İlmi Öğretimi ve Yöntemleri

Kıraat ilminin uygulaması ülkemizde ve İslam aleminde geleneksel olarak özel mekanlarda ve resmî kurumlarda okutulmaktadır. Bu ilmin öğretim usûlü konusunda ilmi birikim oluşmuştur. Bu sebeple böyle bir ders alanda fayda sağlayacaktır. Bu konuda Mustafa Atilla Akdemir'in *Kıraat İlmi Öğretim Metotları*¹⁰¹ ve Abdulhekim Ağırbaş'ın *Kıraat (Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar)*¹⁰² adlı eserleri en önemli kaynaktır.

2.3.4. Kıraat Metinleri (Usûl)

Usûl ihtilaflarının öncelikle *Teysîr/Tahbîr, Şâtibiyye/Dürre ve Tayyibe ve Şerhleri (Neşr)* tarikleri olarak okunması gerekmektedir. Zira İslam dünyasında kabul gören ve okunan tarikler bunlardır. Bunun yanında Osmanlı âlimi Paluvî'nin *Zübdetü'l-İrfân'ı* ve onun şerhi olan Muhammed Efendi'nin *Umdetü'l-Hullân*'nın da okunması gerekir.

⁹⁵ Bu eser Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Mekkî b. Ebî Tâlib, *Mekkî b. Ebî Tâlib, İlmî Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri*, çev. Hacı Önen – Ömer Fidanboy (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020).

⁹⁶ Abdülfettâh el-Kâdî'nin *el-Vâfi li Şerhi's-Şâtibiyye ve el-îzâh li Metni'd-Dürre* adlı eserleri başta olmak üzere birçok şerhten yararlanılabilir.

⁹⁷ Recep Koyuncu, *Aşere Kaideleri (Mısır Tariki)* (İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019).

⁹⁸ Menâl et-Türkî Zîn, *el-Müyesseru fî Cem'i Usûli's-Şâtibiyye ve'd-Dürre* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015).

⁹⁹ İbrahim Damra, *Neylü'l-Vatr fî Usûli'l-Kıraati'l-Erbeati- Aşr* (Ürdün: Mektebetü'l-Vataniyye, 2011).

¹⁰⁰ Umânî bt. Muhammed Âşûr, *el-Usûlü'n-Neyyirât fî'l-Kirâât* (b.y: Madara'l-Vatan, 2011).

¹⁰¹ Akdemir, *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*.

¹⁰² Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*.

2.3.5. Şâz Kiraatlar

Kiraat ilmi okunurken “Tayyibe tariki çerçevesine uyan kiraatlar ve uymayan kiraatlar” şeklinde literatür olarak ayrılması gerekir. Ayrıca şâz kavramının tarihi süreci, dolayısıyla ilgili kaynak ve çalışmalar doktora çalışması açısından önemlidir. Bu derste İrfan Çakıcı'nın *Şâz Kiraatler ve Tefsire Etkisi*¹⁰³ adlı eserinden ve Mehmet Maşuk Acar'ın *Kiraat İlminde Şâz Olgusu*¹⁰⁴ adlı çalışmasından yararlanılabilir. Diğer makale ve tezlerden yararlanılması gerekmele birlikte Mehmet Dağ'ın şâz kavramının tarihi sürecini incelediği makalesi önemlidir.¹⁰⁵ Arapça kaynak olarak da İbn Cinnî'nin *el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şevâzzi'l Kirâati ve'l İdâhi anhâ* adlı eseri ve Hasen Ahmed el-Adevî'nin *el-Kiraatü's-Şâzze (Dirâse Savtiyye ve Delâliyye)* adlı eserinden istifade edilebilir.

3.3.6. Kiraat İlminde Vakıf-İbtida ve Literatürü

Vakıf ve ibtida konusunu yüksek lisansta okumak mümkün olmakla birlikte daha özel olması hasebiyle doktora programında okutulması makul görünmektedir. Bu alanda onlarca yapılmış çalışma bulunmaktadır. Bu derste başta Secâvendî'nin *Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ'sı* olmak üzere, Nihat Temel'in *Kur'an Kiraatında Vakf ve İbtida*¹⁰⁶ ve Recep Koyuncu'nun *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida*¹⁰⁷ adlı eserleri okunabilir.

3.3.7. Kiraat İlmî ve Oryantalizm

İslami ilimlerde tartışma alanlarından biri de Kiraat İlmidir. Özellikle bu alanda oryantalistlerin eskiden beri çalışmaları söz konusudur. Bunlara karşı da kiraat ve mushaf bağlamında cevap niteliğinde çalışmalar yapılmaktadır. Bu sebeple önemli bir konudur. Bu derste Abdurrahman Çetin'in *Yedi Harf ve Kiraatlar*¹⁰⁸ adlı eseri, *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*¹⁰⁹ adlı eser ve Naif Yaşar'ın *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*¹¹⁰ adlı eseri Necmettin Salih Ekiz'in *Oryantalizm ve Kur'an*¹¹¹ adlı eserleri okunabilir.

¹⁰³ İrfan Çakıcı, *Şaz Kiraatler ve Tefsire Etkisi* (Ankara: Gece Akademi, 2019).

¹⁰⁴ Mehmet Maşuk Acar, *Kiraat İlminde Şâz Olgusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹⁰⁵ Mehmet Dağ, "Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/2, (2007), 57-110.

¹⁰⁶ Nihat Temel, *Kur'an Kiraatında Vakf ve İbtida* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016).

¹⁰⁷ Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida* (İstanbul: Hacıveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022).

¹⁰⁸ Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013).

¹⁰⁹ Muhammed Abay vd., *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

¹¹⁰ Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

¹¹¹ Necmettin Salih Ekiz, *Oryantalizm ve Kur'an* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023).

2.3.8. Okutulabilecek Diğer Dersler

2.3.8.1. Kıraat-Tefsir İlişkisi

Kıraat ilmi ile tefsir ilmi arasındaki alaka diğer ilimlerden daha fazladır. Kıraat konusunda çalışma yapılan alanlardan biri de tefsir alanıdır. Ayrıca kıraat farklılıklarının anlama etki etmesi yönüyle ayrı bir ders olarak okutulmaktadır. Bu derste Abdurrahman Çetin, İsmail Karaçam, Hacı Önen'in *Kıraat Farklılıkları ve Tefsire Etkisi*¹¹² şeklindeki çalışmalarından, ayrıca Mustafa Kılıç'ın *Kıraat-Tefsir İlişkisi*,¹¹³ Necmettin Hanay'ın *Kıraat Yorum İlişkisi*¹¹⁴ adlı çalışmaları gibi tefsirlerde kıraat olgusunu inceleyen çalışmalardan yararlanılabilir.

2.3.8.2. Kıraatlar ve Şia

Bu derste, Şia mezhebinin Kur'an tarihine ve kıraat ilmindeki meselelere bakışı Ziya Şen'in *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*¹¹⁵ adlı kitabı okunarak incelenebilir. Bunun yanında konuya dair makaleler önemli kaynaktır.

2.3.8.3. Kıraat İlminde Huccet

Huccet/delillendirme konusu kıraat ilminde tespit ve tercih meselesinde önemli işlev görmüştür. Bu konuda klasik çalışmaların yanında yapılmış modern çalışmalar da mevcuttur. Bu konuda Mehmet Dağ Hocanın *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Yaklaşım* adlı eseri önemli bir kaynaktır. Hafs ev Şu'be rivayetlerinin huccetleri bağlamında *Teysîru'l-Gafûru'l-Vedûd fî Tevcîhi Kıraati'l-İmâm Âsım b. Ebi'n-Necûd* adlı eserden de yararlanılabilir.

2.3.8.4. Kıraat İlminde Sened ve Nakil

Bu derste kıraatların nakli meselesinde sıhhat ve tevatür olgusu incelenebilir. Konuyla alakalı yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Bu derste Musa Akpınar'ın *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi* ve Osman Bayraktutan'ın *Kıraatlerde Tevatür Olgusu* adlı çalışmaları okunabilir.¹¹⁶

¹¹² Önen, *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*.

¹¹³ Mustafa Kılıç, *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemaşeri Örneği* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015).

¹¹⁴ Necattin Hanay, *Erken Dönem Tefsirlerinde Kıraat Yorum İlişkisi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021).

¹¹⁵ Ziya Şen, *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013).

¹¹⁶ Musa Akpınar, *Kıraatlerin Tevatürü Meselesi* (İstanbul: Beka Yayınları, 2020); Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Tevatür Olgusu* (Ankara: Gece Akademi, 2018).

2.3.8.5. Modern Arapça Tecvid ve Kıraat Çalışmaları

Arap dünyasında kıraat alanında yapılan çalışmalar da önemlidir. Temel kaynakların yanında modern Arapça kitap, tez ve makaleleri tanımak ve yararlanmak gerekir.

2.3.8.6. Müşkilü'l-Kıraat (Kıraat Problemleri)

Bazı üniversitelerde *Kıraat Problemleri* adıyla dersler bulunmaktadır. Bu derste *Şâtıbiyye ve Neşr/Tayyibe* üzerinde müşkil görülen bazı kıraat müşkillerini çözme amacıyla yazılan tahrirat ve şerh çalışmaları incelenebileceği gibi yedi harf, Kur'an-Kıraat ayrımı, kıraat-vahiy meselesi gibi konular da incelenebilir.

2.3.8.7. Takrîb/Aşru'l-Kübrâ Usûlü

Kıraat-ı Aşere Usûlü (Şâtıbiyye ve Dürre) temel olarak okutulması gerekir. Ancak şartların uygun olduğu programlarda *Tayyibe tariki* farklılıklarıyla beraber incelenebilir. Bu derste Recep Koyuncu'nun *Kıraat İlmi ve Tabrib Usûlü*¹¹⁷ adlı eserinin yanında *Tayyibe*'nin bazı şerhlerinden yararlanılabilir. Bu derslerin haricinde duruma göre daha ayrıntıya gidilerek kıraat uygulamalarından örnek olarak *Mısır Tariki, İstanbul Tariki ayrıca Arap Lehçeleri ve Kıraatlar, Addü'l-Ây (Aded İlmi)* gibi derslerin olması da mümkündür.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Ülkemizde lisans döneminde kıraat ilmi olarak *Kur'an Okuma ve Tecvid Bilgisi* okunsa da kıraat ilminin diğer teorik konuları programlarda yer almamaktadır. Fakültelerin yoğun programları gereği *Kur'an Okuma* adına ideal bir program yapılırsa bile araştırmaya yönelik Tecvid ve kıraat ilminin konularının lisansüstü programlarında verildiği muhakkaktır. Son yıllarda İlahiyat Fakültelerinde *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ilmi Anabilim Dalları* açılmasına rağmen lisansüstünde öğretim üyesi ve ders yeterliliği bakımından bütün üniversitelerde yeterli düzeyde olduğu söylenemez. Köklü bazı üniversitelerde bu konuda yeterlilik sağlanmış olmakla birlikte yüksek lisans ve doktora derslerinin hiyerarşik/sıralı/sarmal olması noktasında ve Kıraat İlmi açısından devamlılığın olmasında uyumsuzluklar görülmektedir. Yüksek lisansta olması gereken temel bir ders doktorada olabilmekte, bazen de kıraat alanında öğrencinin alacağı temel ders açılmamaktadır. Kıraat ilminin tefsir ilmi ile ortak noktaları olsa da bu alanda tez hazırlayacak öğrenciler, derslerinin çoğunu alanı tanıttacak ilgili derslerden alması gerekir. Bunun için de en az bir öğretim üyesinin olması durumunda 2 ders açılması alanı güçlendirecektir.

¹¹⁷ Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrib Usûlü* (İstanbul: Haciveyizâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018).

Bu genel sonuçlarla beraber kıraat alanındaki verimliliğin artırılması için yapılması gerekenler şöyle sıralanabilir:

- 1-Kıraat alanında giriş sınavında Arapça dil yeterliliği mutlaka test edilmelidir.
- 2-Öğrencinin ilgi ve alakası ve *Kur'an Okuma ve Tecvid* bilgisinde alt yapısı tashih-i hurûf düzeyinde hazır olmalıdır.
- 3-Giriş sınavında tezli yüksek lisans ve doktora olarak konular ilan edilmelidir. Yüksek lisansta hafızlığın/ezberlerin yanında Kur'an bilgisi ve tecvid bilgisi ve Türkçe tecvid ve kıraat literatürü, doktorada ise tecvid ve kıraat ilmi kaynakları, Kur'an tarihi vb. konulardan sınav yapılmalıdır. Bu konuda Kıraat İlmi pratiği olanlar (Kıraat-Aşere, Kıraat-ı Seb'a) tercih edilmelidir. Pratiğin olmaması durumunda yüksek lisansta çözüm aranmalı, uygulama pratiği ise teşvik edilmelidir. Hafızlık ise özellikle doktora programında gayr-ı resmi/resmi şart olmalıdır. İmkân ve şartları uygun olan/olabilecek bazı üniversitelerde hafızlığın yanında Kıraat-ı Seb'a/Aşere (veya yaygın kıraatlar) uygulaması yaptırılabilmenin yolları aranmalıdır.
- 4-Kıraat okuma pratiği olmayanlar için zorunlu olarak bilimsel hazırlıkta veya "Kıraat Uygulamaları" adıyla *yaygın üç kıraat* okutulmalı ya da ders döneminde ilave ders olarak alınmalıdır.
- 5-Alan değişiklikleri mümkün olsa da öğrencinin kıraat ilminde yeterliliği aranmalıdır.
- 6-Öğrencilerin her dönem en az 2 kıraat dersi alması sağlanmalıdır.
- 7- Yüksek Lisans ve doktorada -başka derslerin olması mümkün olmakla birlikte- şu temel derslerin olması gerekir: *Tezli Yüksek Lisans*: Klasik Tecvid Metinleri, Kıraat İlmi ve Tarihi, Klasik Tecvid ve Kıraat Kaynakları, Klasik Kıraat Metinleri, Kur'an/Mushaf Tarihi, İmam-ı Âsım ve Kıraat Usûlü, gerektiğinde Yaygın kıraatların uygulaması; *Doktora*: Klasik Kıraat Metinleri (Konu), Kıraat-ı Aşere ve Usûlü, Kıraat İlmi Öğretimi ve Yöntemleri, Kıraat Metinleri (Usûl), Şâz Kıraatlar, Kıraat İlminde Vakıf-İbtida ve Literatürü, Kıraat İlmi ve Oryantalizm.
- 8- Lisansüstünde alana dair Din Eğitimi öğrencileri tarafından saha çalışması yapılabilir.
- 9-Bu alanda görev yapanların Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı ile iş birliği içinde olması gerekir.

KAYNAKÇA

- Abay, Muhammed (ed.). *Hız Osman Sonrası Mushaf Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2023.
- Abay, Muhammed vd. *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. İstanbul: İfav Yayınları, 2023.
- Abay, Muhammed. *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*. İstanbul: İfav Yayınlar, 2. Basım, 2016.

- âzAcar, Mehmet Maşuk. *Kiraat İliminde Ş Olgusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kiraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kur'an'ın Metinleşmesi Üzerine. çev. ve not. Yaşar Akaslan*. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- AKÜSBE, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. "Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Tezli Yüksek Lisans". Erişim 16 Temmuz 2023. <https://sosbil.aku.edu.tr/program-tanitimleri/>
- Akaslan, Yaşar. *Kiraat İliminin Temel Kaynakları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2021.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akaslan, Yaşar. "Türkiye'de Kiraat İlmî Eğitim-Öğretimi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 1081-1107.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kiraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâhir Tilavet Kuralları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Akdemir, M. Atilla. "Aşere-Takrib Eğitimi ve Uygulama Farklılıkları". Erişim 1 Ağustos 2023. <https://mushafhariinceleme.diyamet.gov.tr/Documents/A%C5%9EEERE-%20TAKR%C4%B0B%20E%C4%9E%C4>
- Akpınar, Musa. *Kiraatlerin Tevatürü Meselesi*. İstanbul: Beka Yayınları, 2020.
- Akyüz, Vecdi. "İslam Hukuku Dersinin Lisans ve Lisansüstü Düzeyde Eğitim-Öğretim Problemleri ve Bunların Aşılma Yöntemleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 3 [Prof. Dr. Hayreddin Karaman'a Armağan] (2004), 313-318.
- Alemdar, Yusuf. *İstanbul'da Kur'ân Okulları*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Aslan, Abdülgaffar. "Lisans ve Lisansüstü Eğitiminin Pratiğine Dair". *XVII. Kelam Anabilim Dalları Koordinasyon Toplantısı & Gnostik ve Okültizm Sempozyumu* 1 (2012), 555-557.
- ATAÜ, Atatürk Üniversitesi. "Akademik Derce Programları". Erişim 17 Ekim 2023. <https://obs.atauni.edu.tr/moduller/dbp/eobs/birimListe/3>
- AÜSBE, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. "2023-2024 eğitim-öğretim yılı güz yarıyılı başvuru kılavuzu". Erişim 19 Temmuz 2023. <http://sosbilens.ankara.edu.tr/2023/06/23/2023-2024-egitim-ogretim-yili-guz-yariyili-lisansustu-program-kontenjanlari-ve-basvuru-islemleri-uyurusu/>
- Aydın, Mahmut. "Lisansüstü Eğitimde Din Eğitimi". *Din Şûrası (Sempozyum)* II (2009), 965-970.
- Aydın, Mehmet Zeki. "Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 123-142.
- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.

- Bayraktutan, Osman. *Kıraatlerde Tevatür Olgusu*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- BÜKİE, Bingöl Üniversitesi Kıraat İlmi Enstitüsü. "Bilgi Paketi". Erişim 19 Temmuz 2023. <https://kie.bingol.edu.tr/>
- Bırışık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. "Sosyal Bilimler Enstitüsü Anabilim ve Bilim Dalları". Erişim 27 Temmuz 2023. <http://www.uludag.edu.tr/sosyalbilimler/konu/view?id=8086>
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. "Bilgi Paketi- Ders Kataloğu". Erişim 17 Ekim 2023. <https://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Programlar/Index/41>
- Bülbül, Tuncer. "Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesinde Görev Yapan Öğretim Üyelerinin Lisansüstü Öğretime Öğrenci Seçme Sürecine İlişkin Görüşleri", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (2003), 167-174.
- Çakıcı, İrfan. *Şaz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Kelâm İlmi Doktora Programlarının Değerlendirmesi". *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 211-218.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çollak, Fatih. *Âsım Kıraatı (Bütün Huccetleriyle Hafs Rivayeti)*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Avcılar Müftülüğü. "Aşere-Takrib Kursu Sınav Duyurusu". Erişim 22 Ekim 2023. <https://istanbul.diyanet.gov.tr/avcilar/sayfalar/contentdetail.aspx?ContentId=1136&MenuCategory=Kurumsal>
- DAB, Diyanet Akademisi Başkanlığı. "Aşere-Takrib Kursu Duyurusu", (Erişim 08 Ağustos 2023). <https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/Detay/533/a%C5%9Fere-takrib-kursu-duyurusu>
- DAB, Diyanet Akademisi Başkanlığı. "Aşere-Takrib Kursu Duyurusu". Erişim 22 Ekim 2023. <https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/Detay/533/a%C5%9Fere-takrib-kursu-duyurusu>
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/2, (2007), 57-110.
- DAGÇY, Diyanet Akademisi Görev ve Çalışma Yönetmeliği. *Resmî Gazete* 32207 (31.05.2023). Erişim 15 Temmuz 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/aramasonuc>
- Damra, İbrahim. *Neylü'l-Vatr fi Usulü'l-Kıraati'l-Erbeati- Aşr*. Ürdün: Mektebetü'l-Vataniyye, 2011.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 2010.
- DEÜ, Dokuz Eylül Üniversitesi. " Bilgi Paketi Ders Kataloğu". Erişim 17 Ekim 2023. https://debis.deu.edu.tr/ders-katalog/2021-2022/tr/bolum_9123_tr.html

- Ekiz, Necmettin Salih. *Oryantalizm ve Kur'an*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- ERÜ, Erciyes üniversitesi. "Ders Bilgi Paketi". Erişim 17 Ekim 2023.
<https://dbp.erciyes.edu.tr/Program/P3.aspx>
- Fırat, Yavuz. *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)". *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 24-47.
- Gökdemir, Ahmet. *Ali b. Süleyman el-Mansûrî*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Gül, Ali Rıza. "Açıköğretim İlahiyat Programları: Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 1905-1940.
- Hamed'in Ganim Kaddûrî. *Kur'an Fonetigi Üzerine Tetkikler*. çev. Mehmet Emin Maşalı vd. İstanbul: İfav Yayınları, 2021.
- Hanay, Necattin. *Erken Dönem Tefsirlerinde Kıraat Yorum İlişkisi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*. thk. Ali ed-Dabbâ'. b.y: el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İÜ, İstanbul Üniversitesi. "Eğitim Bilgi Sistemi". Erişim 17 Ekim 2023.
<https://ebs.istanbul.edu.tr/home/yukseklisans>
- İsar Öğrenci Topluluğu. "Kıraat, Dr. Fatih Çollak/Yüksek Lisans Ama Nasıl 20". *YouTube*, Yayın Tarihi 17 Oca 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=8myWcgf1yOo>
- Kablan, Süleyman. "Kur'an-ı Kerîm Öğretiminde Teknolojik İmkânlar ve Kullanımı". *İlahiyat Akademi: Gaziantep Üniversitesi Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 10 (2019), 65-85.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an Tilavetinin Esasları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- Karadaş, Cağfer. "İlahiyat Alanında Lisansüstü Çalışmalar -Sorunlar ve Öneriler-". *Usûl: İslam Araştırmaları* 20 (2013), 181-198.
- Kelpetin, Mahmut. "Lisansüstü Eğitimde Siyer Öğretiminin Sorunları ve Çözüm Önerileri". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle)* II (2019), 179-198.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. "İslam Hukuku Anabilim Dalı Bünyesindeki Lisans ve Lisansüstü Derslerle İlgili Tespit ve Teklifler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 367-388.
- Kılıç, Mustafa. *Kıraat-Tefsir İlişkisi Zemahşeri Örneği*. İstanbul: İfav Yayınları, 2015.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kaideleri (Mısır Tariki)*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrib Usulü*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtida*. İstanbul: Haciveyiszâde İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.

- Kuşçuoğlu, Aslıhan. “İlahiyat Fakültelerindeki Araştırma Teknikleri Dersi: Bir Durum Çalışması”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/1 (2018), 297-316.
- Külliyetü'l-Kur'ani'l-Kerim ve'd-Dirâsâtü'l-İslamiyye, Bernâmeç Akademiyeye”. Erişim 08 Ağustos 2023. <https://iu.edu.sa>
- Mar'aşî, Saçaklızâde Mehmed Efendi (ö. 1145/1732). *İlimlerin Tertibi Tertibu'l-ulum.* çev. Zekeriya Pak - M. Akif Özdoğan. İstanbul: Hikemiyat, 2021.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: İlahiyat, 2004.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Maşalı, Mehmet Emin. “Kur'an Kıraatında ve Kitabetinde Türkiye'nin Durumu”. (Erişim 08 Ağustos 2023). <https://mushaflariinceleme.diyaret.gov.tr/Documents/KUR%E2%80%99AN%20KIRAAT%C4%B0NDE%20ve%2>
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *Mekkî b. Ebî Talib, İlmi Kişiliği ve Kıraat İlminin Temel Meseleleri*. çev. Hacı Önen – Ömer Fidanboy. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.
- MÜ, Marmara Üniversitesi. “Kıraat İlmi Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi”. Erişim 21 Temmuz 2023. <https://makam.marmara.edu.tr/>
- MÜ, Marmara Üniversitesi. “Eğitim-Öğretim Bilgi Sistemi”. Erişim 17 Ekim 2023. <https://meobs.marmara.edu.tr/ProgramTanitim/sosyal-bilimler-enstitusu/istatistik-ekonometri-2-yillik-turkce-534-471-0>
- NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi. “Kur'an-ı Kerim Çalışmaları ve Kıraat İlmi Merkezi”. Erişim 1 Ağustos 2023. <https://www.erbakan.edu.tr/kuranikerimalimalarivekiraatilmuiyulamavearatir-mamerkezi/sayfa/10306/hakkimizda>
- NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi. “Ders Bilgi Paketi- Ders Kataloğu”. Erişim 17 Ekim 2023. [https://bilgipaketi.erbakan.edu.tr/derece-programlar/1Tuncel, Emrullah. Kur'an Öğretiminde Metodoloji \(Strateji-Yöntem ve Teknikler\). İstanbul: İfav Yayınları, 2023.](https://bilgipaketi.erbakan.edu.tr/derece-programlar/1Tuncel, Emrullah. Kur'an Öğretiminde Metodoloji (Strateji-Yöntem ve Teknikler). İstanbul: İfav Yayınları, 2023.)
- OMÜ, On Dokuz Mayıs Üniversitesi. “OMÜ Program Bilgi Paketi”. Erişim 17 Ekim 2023. <https://lisansustu.omu.edu.tr/tr/akademik/anabilim-dallari-ve-programlar>
- Öcal, Mustafa. “Yüksek İslâm Enstitüsü”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/48-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. bs. 2017.
- Öge, Ali. “Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı I. Koordinasyon Toplantısı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/3 (2012), 218-221.
- Öğmüş, Harun. *İlahiyat Araştırmaları Kılavuzu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Ökmen vd., Burcu. “Eğitim Programları ve Öğretim Yüksek Lisans Programına İlişkin Öğretim Üyesi ve Öğrenci Görüşleri”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (2022), 559-574.

- Önen, Hacı. *Kıraat Tarihi ve Kıraat Farklılıklarının Kur'an Tefsirine Etkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- PAÜ, Pamukkale Üniversitesi. "İslami İlimler Enstitüsü". Erişim 19 Temmuz 2023.
- Polat, Hüseyin. "Oryantlislerin Kur'ân Araştırmaları Hakkında Türkiye'de Yapılmış Lisansüstü Tezler -Tespit ve Tematik Tasnif-". *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/2 (2019), 88-109.
- Selci, Muhammed. "Arap Ülkelerinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi: Ürdün ve Suudi Arabistan Örneği". *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 173-178.
- Sinanoglu, Mustafa. "İlâhiyat Fakültelerinde Kelâm Anabilim Dalı Doktora Programlarıyla İlgili Değerlendirmeler". *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 219-239.
- Şen, Ziya. *Kur'an'ın Metinleşme Süreci*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Şen, Ziya. *Şia'nın Kıraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Şenat, Fatma Asiye. "Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalıştayı". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 313-323.
- Taşdemir, Yunus Emre. "Ülkemizde Kıraat İlmî Alanında Yüksek Lisans Düzeyinde Son On Yılda Yazılmış Tezlerin Tasnifi". *UMDE: Dini Tetkikler Dergisi* 4/2 (2021), 303-317.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafâ (ö. 968/1561). *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*. İstanbul: İfav Yayınları, 2016.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid Kavramları*. İstanbul: İfav Yayınları, 2018.
- TÜ, Trabzon Üniversitesi. "Kur'an-ı kerim Araştırmaları ve Kıraat İlmî Enstitüsü". 1 Ağustos 2023. <https://kkavekie.trabzon.edu.tr/S/5044/hakkimizda>
- Umânî, bt. Muhammed Âşûr. *el-Usûlü'n-Neyyirât fi'l-Kirâât*. b.y: Madara'l-Vatan, 2011.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2005.
- Üzümcü, Muzaffer. "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme". *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (Mart 2020), 167-192.
- Yar, Erkan. "Yüksek Lisans Programları: Dersler ve İçerikleri". *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 203-209.
- Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yeşilyurt, Temel - Özler, Mevlüt. "Kelam Anabilim Dalı Yüksek Lisans Programları". *Kelâm [Sempozyumu]: Bilimler Hiyerarşisindeki Yeri, Kelam-Mantık ve Fıkıh Usulü, Tarihsel Süreçte ve Günümüzde Kelam Öğretimi*, 189-201.

- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- YÖKLEÖY, Yüksek Öğretim Kurulu Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliği. *Resmî Gazete*, 20.04.2016, 29690. Erişim 19 Temmuz 2023. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=21510&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5>
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Türkiye Yükseköğretim Yeterlilikler Çerçevesi (TYÇ), Beşerî Bilimler Yüksek Lisans Düzeyi". Erişim 13 Haziran 2023. <http://tyyc.yok.gov.tr/?pid=48>
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Lisansüstü Eğitim-Öğretim Programı Açılması ve Yürütülmesine Dair İlkeler". (Erişim 09 Ağustos 2023), <https://ogrenciportali.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/yukseklisansve-doktora-kriterleri>
- Zîn, Menâl et-Türkî. *el-Müeyesseru fî Cem'i Usûli's-Şâtıbiyye ve'd-Dürre*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2015.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 657-683

IGNAZ GOLDZİHER'İN TARAFSIZLIĞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
(İSLÂM KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI ADLI ÇALIŞMASI ÖZELİNDE)

An Assessment on Ignaz Goldziher's Impartiality
(Specific to His Study *Islamic Cultural Studies*)

Ahmet Emin SEYHAN

Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta:
ahmeteminseyhan@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5740-487X.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 05.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2023
Yayın Tarihi / Published: 31.12.2023
Cilt / Volume: 10
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 657-683

Atıf / Cite as: Seyhan. Ahmet Emin. "İgnaz Goldziher'in Tarafsızlığı Üzerine Bir Değerlendirme (İslâm Kültür Araştırmaları Adlı Çalışması Özelinde)" (An Assessment on Ignaz Goldziher's Impartiality (Specific to His Study *Islamic Cultural Studies*)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 657-683. DOI: 10.17859/pauifd.1355475.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 657-683

**IGNAZ GOLDZİHER'İN TARAFSIZLIĞI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
(İSLÂM KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI ADLI ÇALIŞMASI ÖZELİNDE)***

Ahmet Emin SEYHAN*

Öz

İnsanların inançları, mezhepleri, ırkları, kimlikleri, dünya görüşleri, zihniyetleri, bilgi birikimleri, tecrübeleri vs. olgu ve olayları değerlendirmelerine etki eder. Bazı insanlar bu aidiyetlerinin tesirinde kalarak doğruları göremeyebilir, meselelere ideolojik yaklaşabilir, gerçeklerin üzerini örtebilir, tarafsızlıklarını yitirip önyargularla hareket edebilir veya tarafsız görünerek maksatlı değerlendirmelerde bulunabilir. Ancak insanların çok azı analizlerinde tarafsız kalmayı başarabilir. Bu makalenin yazılma nedeni Goldziher'in İslâm ile ilgili çalışmalarında tarafsız kalıp kalmadığını araştırmaktır. Görebildiğimiz kadarıyla bazı araştırmalarda Goldziher'in İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislere yaklaşımında ilmî tarafsızlığını yitirdiğine yönelik bazı önemli tespitler olsa da bu konuyu "müstakil olarak inceleyen bir başka çalışma" yoktur. Hem bu boşluğu doldurmak hem de onun doğru tanıtılmasına katkı sunmak amacıyla bu makale yazılmıştır. Makalede Goldziher'in tarafsızlığı araştırılırken *Muhammedanische Studien* adlı çalışması esas alınmış, ayrıca onun farklı yönlerini inceleyen muhtelif araştırmalardan da istifade edilmiştir. Makale, onun İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislere yaklaşımıyla sınırlandırılmış, çalışmanın sonunda Goldziher'in kafasında kurguladığı sonuçları elde etmek için hakikatleri görmezden geldiği, keyfi ve zorakî yorumlara yöneldiği, gerçekleri çarpıttığı ve tarafsızlığını yitirdiği neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm, Hz. Muhammed, Ignaz Goldziher, Oryantalizm.

An Assessment on Ignaz Goldziher's Impartiality

(Specific to His Study *Islamic Cultural Studies*)

Abstract

People's beliefs, sects, races, identities, worldviews, mentalities, knowledge, experiences, etc. it is effective in evaluating facts and events. Some of the people, under the influence of these belongings, may not see the truth, can approach issues ideologically, cover up the facts, act with prejudices by losing their impartiality, or make purposeful evaluations by appearing impartial. However, very few people manage to remain neutral in their assessments. The reason for writing this article is to examine whether Goldziher remained neutral in his research on Islam. As far as we can see, although there are some important findings in some studies that Goldziher lost his scholarly objectivity in his approach to Islam, the Qur'an, the Prophet Muhammad and hadiths, there is no other study that examines this issue independently. This study was carried out in order to fill this gap and to introduce him correctly. While investigating Goldziher's impartiality in the article, one of his most important works, *Muhammedanische Studien* (*Islamic Cultural Studies* 1-2), was taken as a basis, and other scientific studies examining his various aspects were also used. The article was limited to Goldziher's approach to Islam, Qur'an, Muhammad and hadiths. At the end of the article, it was concluded that Goldziher ignored the

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: ahmeteminseyhan@gmail.com, Orcid: 0000-0002-5740-487X.

truths in order to reach the conclusions he had constructed in his mind, made arbitrary and forced interpretations, distorted the facts and lost his impartiality.

Key words: Hadith, Islam, Hz. Muhammad, Ignaz Goldziher, Orientalism.

Structured Abstract

This article consists of five titles. In the first title, the determinations of some Western and Islamic researchers that Goldziher has lost his scientific impartiality in his studies are given, Islam in the second title, the Qur'an in the third title, and the Prophet in the fourth title. In the fifth title, Muhammad's approach to hadiths has been examined, and it has been tried to reveal with evidence whether the aforementioned orientalist has lost his impartiality in the aforementioned issues. At the end of the article, it was concluded that Goldziher ignored the truths in order to reach the conclusions he had constructed in his mind, made arbitrary and forced interpretations, distorted the facts and lost his impartiality. Because Goldziher, in his research on Islam, misunderstood and interpreted texts, distorted historical facts, and ignored some truths in order to achieve the goal he had set up in his mind in a way that would not suit a scientist. In this respect, it may be misleading to think that he is an impartial and objective scientist by looking at some of the accurate determinations he has reached in his books and articles. Because when Goldziher encountered rumors that would refute his thesis, he either dismissed them as baseless, weak, topical or ignored them. However, he did not hesitate to use even untrue news that fit his hypothesis as evidence, and he did not hesitate to use Islam, the Qur'an, the Prophet Muhammad with the direct or implicit messages he gave between the lines in his works. He created a negative perception about Muhammad and hadiths. Goldziher obtained the material suitable for his purpose by examining the Shiite-Sunni or Ahl al-Hadith-Ahl al-Ra'y discussions, based on what Muslim authors said against each other in these arguments, then he formed a framework on his own proposition and put the material he determined into this framework. He interpreted it by placing it, and when he could not find a narration to support his idea, he turned to arbitrary interpretations. While Goldziher saw Judaism as a religion based on revelation, he did not see Islam as a religion based on revelation, but accepted it as a "historical phenomenon and the joint work of all the factors that contributed to this formation in the process of formation", and claimed that it was founded by the notables of Muhammad, the *ṣaḥāba* (companions) and *tābiūn* (successors). He claimed that Muhammad read the heavenly books, was influenced by them, created the Qur'an with the documents he randomly collected from Judaism and Christianity, and that this book was completed in time. Goldziher, who saw Muhammad in the cave where he was secluded, had delusions and intensifying hallucinations, had nervous breakdowns, chasing impossible dreams, accepted by a few religious followers in Medina, discriminating between people, taking racism and insulting others as normal, not jealous of his wives. He introduced himself as someone who seeks wealth, is fond of jewellery, says contradictory words, is inconsistent, indecisive and unreliable. Goldziher, the news that is narrated as hadith, it is understood that has no direct relation with Muhammad, and that these narrations are political, social, economic, etc. claimed to have evidence of many factors. He did not accept the caliph 'Umar b. 'Abd al-'Azīz's order to collect the hadiths and save them from being lost because his thesis would collapse, and he accused Ibn Shihāb al-Zuhrī, who played an important role in the compilation of hadiths, of fabricating hadiths. Goldziher went to great efforts to create the perception that the hadiths could not be trusted, tried hard to prove that they were written in the third century, but he was later forced to retract this erroneous view. It would not be right to consider Goldziher's repentance of his mistake positive, to ignore all his other negative attitudes, efforts to create perceptions and purposeful analyzes about Islam, and to think that he is an "honest scientist who turns from his wrong view." Therefore, it is not appropriate to ignore all these deliberate distortions of Goldziher and to

devalue the criticisms based on “level, capacity, cool, realistic and serious evidence” as “emotional, defensive and accusatory”. As a matter of fact, although Goldziher tried to give the image of an impartial and objective scientist, he made inexplicable mistakes in his approach to hadiths, made emotional evaluations far from the truth. These emotional, purposeful and prejudiced approaches that overshadowed his scientific impartiality were identified and recorded by scholars. As a result, all the findings obtained from both Goldziher's work and the research done on him prove that he could not maintain his scientific impartiality, distorted the facts, easily regarded the authentic hadiths that refuted his thesis as fabrications, created the perception that hadiths cannot be trusted and he sees every way permissible to discredit the hadiths.

GİRİŞ

Ignaz (İshak) Goldziher (1850-1921), Batı dünyasında ve oryantalist muhitlerde İslâm araştırmalarının tartışmasız otoritesi kabul edilen, İslâm ile ilgili çok sayıda kitap ve makale telif eden, hadis literatürünü ilk defa detaylı olarak inceleyen, sistemli bir şekilde hadisleri eleştiren, çok yönlü araştırmalarıyla kendisinden sonra gelen müsteşrik ve Müslüman araştırmacıları etkileyen bir ilim adamıdır.¹ Özellikle Aloys Sprenger'den (1813-1893) etkilenen Goldziher, on üç yaşındayken Yahudi cemaatine kabul merasiminde yaptığı “dedelerinin imanına sadakat yeminini” hiçbir zaman unutmayan,² samimi bir Yahudi olarak yaşayan ve ölümüne kadar da bu inançtan ayrılmayan bir oryantalisttir.³ O, hâlen Batı'daki İslâm incelemelerinin kurucusu, Batı'daki İslâm araştırmacılarının manevî babası ve tartışılmaz üstadı kabul edilmektedir.⁴ Mehmet Said Hatiboğlu, onu “atalarının dini Yahudiliğe samimiyetle bağlı, fakat Siyonist olmayan bir âlim,”⁵ “devrinin en büyük gayr-i müslim İslâmiyatçısı denmeyi hak eden bir allâme”⁶, M. Zübeyr Sıddıkî (ö. 1398/1978) “hadis edebiyatını analiz etmede ve eleştirilerini sağlam bir zekâ ve keskin tenkit melekesiyle yapmada yaratılıştan mücehhez bir ilim adamı”⁷ olarak nitelerken, Mustafa es-Sibâî (ö. 1383/1964), “hadis alanında şarkiyatçıların en

¹ Ignaz Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, ed. Hüseyin Akgün (Ankara: Otto, 2020), Giriş, 15-29; Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 295-301.

² Mehmet Said Hatiboğlu, “Goldziher, Ignaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/102; Tahsin Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/105, 107; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 70.

³ İbrahim Hatiboğlu, “Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim), Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına 2/3* (2002), 118.

⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 26, 115-119; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 194; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 59.

⁵ Ignaz Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2 Cilt, çev. Cihad Tunç (Ankara: Otto Yayınları, 2019), (Sunuş), 1/28.

⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/14.

⁷ Muhammed Zübeyr Sıddıkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkidi)*, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınları, 1966), 19.

tehlikelisi, en birikimlisi, tesiri en geniş olanı ve araştırmacıları en çok ifsat edeni”⁸ şeklinde tanıtmıştır.

Goldziher’in her türlü zorluğa katlanarak yaptığı ilmî çalışmalar ve İslâm kültür araştırmalarına sağladığı katkılar takdire şayandır. Ancak onun İslâm, Kur’ân, Hz. Muhammed ve hadislerle yaklaşımında zaman zaman ilmî tarafsızlığını yitirerek keyfi ve zorakî yorumlara yöneldiği de ayrı bir gerçektir. Zira Goldziher İslâm’ı vahiy kaynaklı bir din, Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmemiş, Kur’ân’ı onun yazdığını iddia etmiş, hadislerle güvenilemeyeceği algısı oluşturmuş, hedefine ulaşmak için gerçekleri tahrif etmiş, tezini çürütecek tarihî vesikaları ise görmezden gelmiştir. Bazı İslâm araştırmacıları, Goldziher’in tarafsızlığı konusunu “müstakil olarak inceleyen bir araştırma” yapmasalar da onun farklı yönlerini ele aldıkları çalışmalarda bilimsel araştırma yöntemlerinden ayrıldığını, ilmî ciddiyetten ve objektiflikten uzaklaştığını ve tarafsızlığına gölge düşürdüğünü ifade etmişlerdir. Dolayısıyla Goldziher’in İslâm araştırmalarında yaptığı bu bilinçli tahriflerini görmezden gelerek ona yönelik “düzeyli, kapasiteli, soğukkanlı, gerçekçi ve ciddi delillere” dayalı tenkitleri “duygusal, savunmacı ve suçlayıcı” olarak niteleyip değersizleştirmeye çalışmak uygun olmasa gerektir.

Goldziher ile ilgili doktora tezi hazırlayan ve onun “erken dönem hadis literatürüne dair iddialarını” inceleyen Talal Maloush,⁹ çalışmasının sonuç kısmında onun araştırma yönteminin akademik olmadığını, her konunun kendine özgü orijinal kaynakları olduğunu, konular ele alınırken bunlara başvurulması gerektiğini, buna aykırı davranmanın akademik ilkelere ters düşmek anlamına geleceğini, onun araştırma yaparken Kur’ân’ı ve temel hadis kaynaklarını ihmal ettiğini ve görüşlerini talî kaynaklara dayandığını ifade eder. Sünnetin önemini açıklarken temel kaynak Kur’ân’ın rolüne dair farkındalık sergilemediğini, Kur’ân-sünnet ilişkisini göz ardı ettiğini, âyetlerin açıklanmasında sünnete duyulan ihtiyacı görmezden geldiğini, Kur’ân’ı ihmal etmesinin onu büyük hatalara götürdüğünü, işine yarayan durumlar hariç temel hadis kaynaklarını büyük oranda ihmal ettiğini, kendi görüşüyle çelişen yüzlerce kanıtı görmezden geldiğini, daha çok Emevî karşıtlığıyla bilinen Şîilerin yazdığı kitaplara güven duyma eğilimi taşıdığını, akademik çalışmalarda kullanılmasına izin verilmeyecek güvenilmez kitapları kaynak olarak kullandığını, yazarı belli olmayan kitaplardan alıntılar yaptığını, hadislerle ilgili konuları ele alırken hadis veya tarih disiplinleriyle hiçbir alakası olmayan “edebî eserleri” kaynak olarak kullandığını belirtir. Bu tür kitaplara itibar etmesinin yanlış ve çarpık fikirler üretmesine neden olduğunu, vardığı sonuçların yetkin akademik araştırmalar tarafından doğrulanmadığını, münferit yahut yaygın olmayan bir olayı alıp rahatlıkla genelleme yaptığını, oysa böyle bir yöntemin araştırma tekniklerine aykırı olup bunların doğruluğunu kanıtlamanın imkânsız olduğunu, başvurduğu referans

⁸ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi’t-teşrîi’l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebetu’l-İslâmî, 1398/1978), 189.

⁹ Talal A. H. Maloush, *Early Hâdiḥ literature and the theory of Ignaz Goldziher* (Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000), 358-373.

kaynakların bile varsayımlarını haklı çıkarmaya yetecek düzeyde olmadığını ifade eder. Bir metinden alıntı yaparken kendi görüşüyle çelişen kısımları görmezden geldiğini, yıllar önce ölmüş kişilerin görmedikleri olaya ilişkin fikirlerini delil olarak kullandığını, uydurma rivayetlerden alıntılar yaptığını, metinleri zorakî yöntemlerle tevile çalıştığını, çeşitli konuları değerlendirirken varsayımlara başvurduğunu ifade eder. Maloush, ulaştığı sonuçları bu şekilde özetledikten sonra “bütün bunlardan da anlaşılacağı üzere pek çok Batılı akademisyenin Goldziher'e duydukları aşırı güvenin temelsiz olduğunu ve bu bilim adamlarının ona verdikleri yüksek payeyi/itibarı yeniden gözden geçirmelerinin uygun olacağını” kaydeder.¹⁰

Görüldüğü üzere Maloush, doğrudan onun tarafsızlığı konusunu incelememiş olsa da “erken dönem hadis edebiyatına dair teorisini” araştırırken yukarıda özetlenen isabetli sonuçlara ulaşmıştır. Araştırmamız içerik bakımından olmasa da konu olarak Goldziher'i seçme ve başlıklandırma mantığı açısından Maloush'un tezine kısmen benzemektedir. Ancak makalemizin bu tezden farklılaşan yönü Goldziher'in tarafsızlığını araştırırken *Muhammedanische Studien* adlı çalışmasını esas almamız, buradaki görüşlerinden hareketle İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislere yaklaşımını değerlendirmemizdir. Dolayısıyla makalemiz hem bu doktora tezi hem de onun farklı yönlerini araştıran diğer çalışmalardan muhteva, yöntem ve bakış açısı olarak ayrılmaktadır. Diğer araştırmalarda ulaşılan bazı sonuçların makalemizdeki neticelerle benzerliği, bilgi ve bulguların örtüşmesi, birbirini teyit etmesi Goldziher'in tarafsızlığını kaybettiğini, akademik çalışma esaslarını terk ettiğini ve etik ilkelerden ayrıldığını güçlü bir şekilde ortaya koyması bakımından büyük önem arz etmektedir.

Makale beş başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlıkta Goldziher'in ilmî tarafsızlığını yitirdiğine yönelik bazı Batılı ve İslâm araştırmacılarının tespitlerine yer verilmiş, ikinci başlıkta İslâm, üçüncü başlıkta Kur'ân, dördüncü başlıkta Hz. Muhammed, beşinci başlıkta da hadislere yaklaşımı ele alınmış, onun mezkûr konularda tarafsızlığını kaybedip kaybetmediği delilleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Goldziher'e Yönelik Eleştiriler

Goldziher, hadislerin Hz. Muhammed tarafından yazımı yasaklandığı için bir asır boyunca şifahî olarak nakledildiğini, daha sonra tedvîn ve tasnîf edildiğini, aslında hadislerin hicrî ikinci ve üçüncü asırda yaşayan fakîh ve kelamcılarının görüşlerinin Hz. Peygamber'e nispet edilmesi olduğunu, isnâdın da metne sonradan eklendiğini savunmuştur.¹¹ Araştırmacılar da Goldziher'in bu ve benzeri iddialarını

¹⁰ Maloush, *Early Hâdiḥ literature and the theory of Ignaz Goldziher*, 356-373.

¹¹ Nitekim Goldziher, isnâdların sonradan uydurulduğunu iddia eder. bk. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51, 55-56; Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve's-şerîa fi'l-İslâm*, çev. Muhammed Yusuf Musa vd. (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısri, 1946), 69. Goldziher'in isnâd ile ilgili görüşleri için bk. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 172-174; Yücel, *Hadis Tarihi*, 200, 210; Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-*

reddetmiş, tezini destekleyen rivayetlere seçici yaklaştığını, diğer görüş ve rivayetleri görmezden geldiğini, indî yorumlar yaptığını, hakikatleri tahrif ettiğini, görüşlerini temellendirirken hadisle ilgili temel eserler yerine tâli kaynaklara başvurduğunu, zihninde kurguladığı¹² hipotezi kaynaklara zorla doğrulatmaya çalıştığını söyleyerek tenkit etmişlerdir.¹³

Goldziher ile ilgili akademik araştırmalar çoğaldıkça onun ilmî tarafsızlığını yitirdiğine yönelik tespitler de giderek artmaktadır. Son devir Osmanlı âlimlerinden M. Zâhid el-Kevserî (1879-1952), Goldziher'in beğendiği kaynaklardan seçtiği metinlere, onların taşımadıkları anlamları yüklediğini ve hakikatleri çarpıtarak istediği sonuçları elde ettiğini ifade etmiştir.¹⁴ Said Hatiboğlu, Goldziher'in yaptığı keyfi yorumlara dikkat çekmiş, "onun ilmî yanlışlarını ve keyfi yorumlarını yüz yirmi sene öncesinde içinde bulunduğu kaynak yetmezliğinden ve yanlış anlamalardan ileri geldiğini" nezaketle belirtmiş, doğrularını kabul edip yanlışlarını düzeltmenin ve eksiliklerini tamamlamanın Müslüman ilahiyatçılara düştüğünü kaydetmiştir.¹⁵ Hatiboğlu'nun Goldziher'in ilmî yanlışlarını ve keyfi yorumlarını "kaynak yetersizliği veya yanlış anlamalara" bağlaması kısmen doğrudur. Ancak Goldziher'in sübjektif, seçici, genellemeci, toptancı, indirgemeci, önyargılı, peşin kabullü ve aşırı şüpheli tavrı¹⁶ "kaynak yetersizliği veya yanlış anlamalardan" değil aksine onun İslâm'a bakışından neşet etmektedir, denilebilir. Zira Goldziher aşağıda ayrıntılı şekilde açıklanacağı üzere birçok hususta tarafsızlığını yitirmiş ve gerçeklerle örtüşmeyen analizler yapmıştır. Talat Koçyiğit (ö. 1432/2011), Goldziher'in ulaştığı neticeleri

Literatür, 61; Rahile Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 147-151; Rahile Kızılkaya Yılmaz, "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumunu Tasavvuru", *darulfunun ilahiyat* 32/2 (2021), 437-439, 454.

¹² Goldziher, muazzam miktarda kaynağı elden geçirmesine rağmen sadece kendi kurgusuna uygun olan sonuçları ön plana çıkarmıştır. Ayrıntılar için bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 286.

¹³ İbrahim Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltilmiş Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihcisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin)*, (5-6 Ekim 2019, Ağrı) *Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 288.

¹⁴ Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış", çev. Seyit Bahçıvan, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 191-192.

¹⁵ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları* (Sunuş), 1/28-29. Said Hatiboğlu, bir ilahiyatçı olarak bu dediğini yapmış, yazdığı makalede verdiği üç örnekle Goldziher'in bilinçli tahriflerini çürütmüştür. M. Said Hatiboğlu, "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* 6/2 (1992), 108-109. Akgün ise, Goldziher'in savunduğu tezi desteklemek için kullandığı delillerin bir kısmını ya yanlış anladığını ya da yanlış yorumladığını ifade etmiştir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 150-154.

¹⁶ Özcan Hıdır, "Oryantalizmin Günümüzde İslâmî Metinleri (Kur'an ve Sünnet) 'Yeniden Okuma'daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyum Bildiriler Kitabı*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: Ege Basım, 2012), 1/19-26.

ihtiyatla karşılamak gerektiğini ifade etmiş,¹⁷ Hatiboğlu ise Goldziher'in yaptığı yanlışlar düzeltilmediği takdirde otoritesine laf kondurmayan halefi müsteşriklerin ondan yaptıkları nakillerde bu yanlışları sürdürdüklerinin görüldüğünü söyleyip, bu vebalin altında kalmamak için Müslümanları görevlerini yapmaya davet etmiştir.¹⁸ Tahsin Görgün, Goldziher'in kafasında kurguladığı neticeye ulaşmak için izlediği yola dikkat çekmiş, amacına uygun malzemeyi öncelikle Şîî-Sünnî tartışmalarını inceleyerek tespit ettiğini, bu tartışmalarda Müslüman müelliflerin birbirleri aleyhine söylediklerini esas aldığını, sonra kendi önermesi üzerinde bir çerçeve oluşturduğunu, elde ettiği malzemeyi bu çerçeve içine yerleştirerek yorumladığını, tarihî malzeme de kurguladığı önermesini destekleyecek rivayetler bulamadığı zaman "indî yorumlara başvurduğunu" ifade etmiştir.¹⁹

İbrahim Hatiboğlu, Goldziher'in ilgi alanının hadis araştırmalarıyla sınırlı kalmadığını, onun dinler hakkında olduğu gibi İslâm'ın bilgi kaynaklarının oluşum süreci hakkında da birtakım fikirler öne sürdüğünü, araştırmalarının "Haçlı Seferleri veya Batı'nın İslâm aleyhtarı çalışmaları bağlamında" değil, "düşünce sistemi, metodu, kişiliği ve eserlerinin küllî şekilde incelenmesiyle" ve çalışmalarına aksettirdiği sistemli din eleştirisine cevap verilmesiyle mümkün olabileceğini ifade etmiştir.²⁰ Goldziher'in İslâm'a bakışı, zihniyeti ve hedefleri ortaya koyduğu çalışmalarından hareketle tespit edilmeli, ancak "Haçlı Seferleri veya Batı'nın İslâm aleyhtarı çalışmaları bağlamında da" ele alınmalıdır. Zira onun ulaştığı sonuçlar hem "Kültürel Haçlı İstilasını"²¹ hem de İslâm aleyhtarı çalışmalarda kullanılmıştır ve

¹⁷ Talat Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 55.

¹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları* (Sunuş), 1/29. Nitekim Goldziher'in etkisinde kalan pek çok müsteşrik, "onun hadislerin İslâm'ın ilk yüzyılı hakkında güvenilir bir kaynak olmadığı ve aksi ispat edilene kadar her hadisin uydurma kabul edilmesi gerektiği şeklindeki genel yaklaşımını" hâlen savunmakta ve hadis literatürüne şüpheyile bakmayı sürdürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fatma Kızıl, "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 52-53.

¹⁹ Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/105-106.

²⁰ Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher", 118, 121; İbrahim Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 156. Ali Dere, gerek Batılı çalışmaları eleştirel gözle değerlendirebilmek gerekse kendi özgün tarihini her yönüyle tahlil edebilmek için "metodik bir zemine dayanmanın" kaçınılmaz olduğuna dikkat çekmiştir. Ali Dere, "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm", *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 79-80.

²¹ "Kültürel Haçlı İstilasını" şeklindeki bu ifademizin bir benzerini Özcan Hıdır da "Silahsız Haçlı Savaşları" şeklinde tanımlamış, bununla Batı kültürünün dayattığı fikir, ideoloji ve oryantalistik çalışmaların ürettiği negatif etkilere dikkat çekmiş, oryantalistleri - istisnaları olmakla birlikte- "Modern Haçlı Savaşçıları'na" veya "Silahsız Haçlılar'a" benzetmiştir. bk. Özcan Hıdır, "Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm", *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4 (2007), 57-68.

hâlen de kullanılmaktadır. Nitekim oryantalist çalışmalar özellikle sömürgecilik döneminde İslâm dünyasını daha yakından tanımak ve bu coğrafyada yürütülecek faaliyetler hakkında malzeme sağlamak amacıyla yapılmıştır. Oryantalizme en ciddi eleştirilerde bulunan Edward William Said (1935-2003), büyük yankı uyandıran *Orientalism* adlı eserinde Fransız filozof Michel Foucault'un (1926-1984) "bilgi-iktidar formülasyonunu" kullanarak iktidar ile bilginin (sömürgeci Batı ile oryantalist bilginin) birbiriyle kaçınılmaz ilişki içinde olduğunu ortaya koymuş, "oryantalist çalışmalarla sömürgeci ülkelerin emperyalist çıkarları arasındaki bağlantıya" dikkat çekmiştir.²²

Mehmet Görmez, Oryantalizm tarihi içinde misyonerlik ruhunun egemen olduğunu, dinî gayelerin ön plana çıktığı dönemlerde sünnet ve hadisle ilgili çalışmaların dikkate değer bulunmadığını, ancak siyasî ve ticarî gayelerin sömürge hareketlerine dönüştüğü zamanlarda hadis araştırmalarının çoğalmaya başladığını, akademik oryantalizmin siyasî oryantalizme malzeme sağladığını, hadise ve sünnete ilgi duyan pek çok oryantalistin aynı zamanda kendi ülkelerinin sömürge alanlarında aktif resmî görevler üstlendiklerini ifade etmiştir.²³ Hüseyin Akgün ise Oryantalizm tarihinin akademik döneminde "İslâm ve Müslümanlara karşı düşmanca yaklaşımın" yerini içinde bazı önyargılar taşısa da bilimsel bir yaklaşıma bıraktığını, ancak bundan Müslümanlara karşı tamamen objektif bir tutum sergilendiği ve İslâmiyet alanında salt bilimsel amaçlı çalışmalar yapıldığı sonucunun da çıkartılmaması gerektiğini, dinî maksatlı oryantalist çalışmalarda tahkir ve tahrip amacı mümkünken siyasî amaçlı olanlar da tanıma, tanımlama ve sömürme düşüncesinin hâkim olduğunu kaydetmiştir.²⁴

İbrahim Kutluay, Goldziher'in kendi tezini destekleyen rivayetin münferit bir olayla ilgili olup olmamasına hiç aldırmadığını, aksini gösteren mütevâtir rivayetlere hiç itibar etmediğini, sahîh rivayetleri bile uydurma saydığını, hatta amacına hizmet ediyorsa Kur'ân'a ters düşen rivayetleri bile delil olarak kullanmaktan çekinmediğini belirtmiştir. Kutluay, Goldziher'in görüşleri arasında tutarsızlıklar olduğunu, bir yerde reddettiğini diğer yerde ispatlamaya çalıştığını, bu nedenle de kararsızlığa ve çelişkiye düştüğünü, işine yarayacak bilgiyi gayr-i muteber bir kaynakta yer alsada kullandığını, zihnindeki fikre ters düşen delillere hiç itibar etmediğini, kendi teziyle çelişen Müslüman âlimlerin değerlendirmelerine kıymet atfetmediğini, zamanının (yetiştirdiği akademik ve sosyo-kültürel çevrenin) eğilimlerine göre yorumlar yaptığını ifade etmiştir. Maloush, Goldziher'in hadis uydurma işine karışan bir âlim veya

²² Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/436. Sabri Çap da, 19. asırda Oryantalizmin "emperyalizmin kontrolüne girdiğine" dikkat çekmektedir. bk. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 33-34, 352-353, 406. Oryantalizmin dinî, siyasî, ticarî amaçlarına ve sömürgeciliğe katkılarına işaret eden bazı tespitler için bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 190.

²³ Mehmet Görmez, "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine", *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11, 28-29.

²⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 33-34.

yöneticiyi tespit edip o dönemin toplumuna ilişkin genel sonuçlar çıkarmasının akademik metodoloji açısından geçerli bir yöntem olmadığını, böyle bir genellenin kabul edilemeyeceğini,²⁵ alıntılardığı metinlerin vardığı sonuçlarla uyuşmadığını²⁶ belirterek onu tenkit etmiştir. Alman oryantalist Harald Motzki (1948-2019) de onun sınırlı sayıdaki örnekten yola çıkarak çok kolay “genellemeler” yapabildiğini, amacına hizmet eden rivayetlere başvururken “seçici” davrandığını, diğer verileri görmezden geldiğini kaydetmiş,²⁷ bu yaptığının bilimsel olmadığını ve tarafsızlığına gölge düşürdüğünü ima etmiştir.²⁸

Seküler bir tarihçi olan Johann Fück (1894-1974), Goldziher'in sünnet ve hadis konusundaki bazı görüşlerini eleştirmiş, kaynakları tek taraflı kullandığını belirtmiştir.²⁹ Fethuddîn Muhammed Beyanûnî de Goldziher'in eksik tümevarımsal yöntemine dikkat çekmiş, ulaştığı sonuçları “sanki tam bir tümevarım ve titiz bir çalışma sonucu elde edilmiş genel hükümlermiş gibi sunmasını” tenkit etmiştir.³⁰ A. Yaşar Dilek, Goldziher'in teorilerini güçlendiren hadisleri “sahîh”, zıt düşenleri ise “uydurma” göstermeye dayalı fevrî bir yaklaşım içinde olduğunu ifade etmiştir.³¹ Abdülmecit Okcu, Goldziher'in meselelere kusur ve açık aramak amacıyla yaklaştığını, yaptığı alıntıların konteksine hiç riayet etmediğini, eksik alıntılar yaptığını, çürük rivayetler üzerine hüküm bina ettiğini, konuları kısmen sübjektif ve yanlı olarak değerlendirdiğini ve tarafsız kalmayı başaramadığını kaydetmiştir.³² Rahile Kızılkaya Yılmaz da, onun ulaşmak istediği amaca yönelik kurgular yapmakta başarılı olduğunu belirtip onu eleştirmiştir.³³ Ahmet Yücel, Goldziher'in teorisine uymayan haberleri gerçektışı kabul ettiğini, bazı kaynakları görmezden geldiğini ve birkaç misale dayanarak çok rahat genellemeler yapabildiğini belirtmiştir.³⁴ İlyas Canikli ise Goldziher'in -genel bakış açısına uygun olarak- hiçbir ayırım yapmaksızın bütün dindarların her zaman her konuda hadis uydurdukları şüphesiyle hareket ettiğini söylemiş, onun bu genellemeci tavrını eleştirmiştir.³⁵ Akgün ise “Goldziher'in

²⁵ Maloush, *Early Hâdiḥ literature and the theory of Ignaz Goldziher*, 356.

²⁶ Maloush, *Early Hâdiḥ literature and the theory of Ignaz Goldziher*, 357.

²⁷ Kutluay, “Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltilmiş Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde”, 291-291.

²⁸ Maloush, *Early Hâdiḥ literature and the theory of Ignaz Goldziher*, 365-367.

²⁹ Hacı Musa Bağcı, *Hadis Tarihi ve Usulü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 440.

³⁰ Fethuddîn Muhammed Ebu'l-Feth Beyanûnî, “Müsteşriklerin Hadis İlmi ve Sünnet-i Nebi Çalışmalarındaki Referansları -Bir Analitik Tümevarım Çalışması-”, çev. Hatice Dülber, *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 504.

³¹ Aysun Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru* (İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021), 75.

³² Abdülmecit Okcu, “Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 139, 142-143.

³³ Rahile Kızılkaya Yılmaz, “Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi”, *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 223.

³⁴ Yücel, *Hadis Tarihi*, 202.

³⁵ İlyas Canikli, “Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 349.

metodundaki en büyük sorunun genellemeci ve aşırı şüpheli yaklaşımı” olduğunu kayıtlara geçirmiştir.³⁶

Sonuç olarak, tüm bu araştırmalardan elde edilen neticeler Goldziher’in İslâm ile ilgili çalışmalarında tarafsızlığını yitirdiğini ortaya koymaktadır. Goldziher her ne kadar objektif görünmeye çalışsa, gerçek niyetini ustalıkla gizlemeyi başarsa da onun da kendini ele veren hataları olmuştur. Bu yanlışların bir kısmı insaf ehli bazı müsteşrikler ile İslâm araştırmacıları tarafından tespit edilmiştir. Dolayısıyla Goldziher’i daha doğru tanımak için kişiliği ve zihniyetinin detaylı ilmî çalışmalarla ortaya konulması, algı oluşturma çabalarının ve İslâm’a olan ideolojik ve önyargılı yaklaşımının arkasında yatan nedenlerin analiz edilmesi gerekmektedir.

2. Goldziher’in İslâm’a Yaklaşımında Tarafsızlık Sorunu

Goldziher, Hz. Muhammed’i Allah’ın elçisi değil “dinin kurucusu” olarak görmüş,³⁷ “İslâm” terimini onun ortaya attığını ileri sürmüş, bu nedenle de çalışmalarında İslâm dinine “Muhammedî Din”, İslâm araştırmalarına “Muhammedî Araştırmalar” ve Müslümanlara da “Muhammedîler” demiştir.³⁸ Oysa “İslâm” terimini Hz. Muhammed ortaya atmamış, Allah Teâlâ Kur’ân’da iman edenleri “Müslümanlar”³⁹ olarak adlandırmıştır.⁴⁰ Goldziher, kendi inandığı Yahudiliği “vahiy kaynaklı ve peygamberlerin evrensel dini” kabul ederken, peygamberleri “Yahve’yi bulanlar” şeklinde tanımlarken, Yahve’nin tanıtımının ancak peygamberler aracılığıyla gerçekleştirilip yüceltilebileceğini söylerken,⁴¹ sıra İslâm dinine gelince onu vahiy kaynaklı görmemiş,⁴² Hz. Muhammed’in Yüce Allah’ı en doğru şekilde tanıtabileceğini kabul etmemiş ve kendi sözleriyle çelişmiştir. Goldziher’e göre İslâm, Yahudilik gibi vahiy kaynaklı değil, tarihî olgudur ve oluş sürecinde bu oluşa

³⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 305.

³⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 101, 113.

³⁸ Nitekim Goldziher’in ilk cildini yakın arkadaşı Hollandalı müsteşrik C. Snouck Hurgronje’e (1857-1936) ikinci cildini Arapça ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Friedrich August Müller’e (1847-1892) ithaf ettiği en meşhur eserinin adı “*Muhammedanische Studien (Muhammedî Araştırmalar)*” şeklindedir. Bu isimlendirme, onun İslâm’a ve Hz. Muhammed’e yaklaşımı konusunda yanlı ve peşin hükümlü olduğunu göstermektedir.

³⁹ Yüce Allah’ın inananları “Müslüman” olarak isimlendirmesiyle ilgili bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/132; Âl-i İmrân 3/52, 64, 67; el-Mâide 5/111; el-En’âm 6/14, 163; Yûnus 10/72, 90; en-Nahl 16/89, 102; el-Enbiyâ 21/108; el-Hac 22/78; en-Neml 27/81, 91; el-Kasas 28/53; Rûm 30/53; el-Ahzâb 33/35; ez-Zümer 39/12; el-Fussilet 41/33; ez-Zuhruf 43/69; el-Ahkâf 46/15.

⁴⁰ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 71-72, 94; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 55, 271.

⁴¹ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 78, 117-118. Goldziher, tipik bir Yahudi olarak İslâm’ın Allah düşüncesinin Yahve düşüncesinin üstünlüğüyle yarışabileceğini, lakin İslâm’ın Allah teriminin de Yahve seviyesine ulaşmadığını ifade etmiştir. Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 76-77.

⁴² Yücel, *Hadis Tarihi*, 196.

katkıda bulunan bütün faktörlerin ortak eseridir;⁴³ esasî Yahudilik olan bir dinin biraz daha geliştirilmiş hâlidir;⁴⁴ “yeni dinin ve hayat görüşünün kurucuları”⁴⁵ diye tanıttığı Hz. Muhammed, sahâbe ve tabînin ileri gelenleri tarafından kurulmuştur. Ona göre İslâm, Hz. Muhammed'in vefatından önce tamamlanmamış, üç yüz yıl devam eden süreçte heterojen unsurlardan oluşturulmuş bir toplum, bir siyasî düzen, bir inanç, bir hukuk ve bir ahlâk sistemidir.⁴⁶ Goldziher, “İslâm” ile “İslâm kültürünü”, “İslâm” ile “İslâm toplumunu”, “İslâm” ile “İslâm tarihini” birbirinden ayırmamış, bunların hepsini “eşit” görmüş, İslâm geleneğinin yanlışlarını İslâm'a mal etmiştir. Nitekim Schulze, onun İslâm dinini “Islamwelt”e (İslâm dünyasına) indirgediğini, dinin yerine “İslâm tarihini” koyduğunu, böylece İslâm'ı “tarihsel bir tabloya” dönüştürdüğünü ifade etmiştir.⁴⁷

Goldziher, İslâm âlimlerini “din ikâme eden kişiler” olarak tanıtmış, Yahudilik ve Hristiyanlıkta dinî kuralları belirleme yetkisine sahip “din adamı” kavramını Müslüman âlimlere de yüklemiştir. Oysa İslâm âlimlerinin yaptıkları günün ihtiyaçlarına çözüm aramak ve yeni çıkan problemlere cevap bulma amacıyla nasslara müracaat etmek ve içtihat yapmaktır. İslâm âlimlerinin gayreti “bir anlama faaliyeti” olup Goldziher'in iddiasının aksine “din oluşturmak” değildir. Ancak o, İslâm ile ilgili kendi kafasında kurguladığı önermeleri temellendirmek için müctehitlerin dini anlama çabalarını din oluşturmak şeklinde göstermiştir.⁴⁸

3. Goldziher'in Kur'ân'a Yaklaşımında Tarafsızlık Sorunu

Goldziher, Hz. Muhammed'in Ehl-i Kitab'ın kutsal kitaplarını kendine referans olarak Kur'ân-ı Kerîm'i yazdığını,⁴⁹ Kur'ân'ın onun düşünce ve tutumunu yansıttığını,⁵⁰ şahsî kültürünün ürünü,⁵¹ hadis kaynağı⁵² ve dünya edebiyatının bir

⁴³ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Sabri Çap, “Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri”, *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*, ed. İbrahim Özcoşar vd. (İstanbul: Divan Kitap, 2022), 247.

⁴⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 100.

⁴⁵ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/343.

⁴⁶ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 102.

⁴⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 282-283.

⁴⁸ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/107; Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 128. Hülya Alper'in bu konudaki tespitleri için bk. Ignaz Goldziher, *The Zahiris: Their Doctrine and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*, çev. Wolfgang Behn, Giriş, Camilla Adang (Leiden: E. J. Brill, 2008, XXV+227 sh), Kitabı tanıtan, Hülya Alper, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 125-126.

⁴⁹ Akgün, Goldziher'in Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in yazdığı iddiasını hiçbir Müslümanın kabul edemeyeceği ölçüde aşırı bulmuştur. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 304.

⁵⁰ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 112-113; Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 107.

⁵¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28.

⁵² Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 294.

abidesi olduğunu ileri sürmüştür.⁵³ O, Kur'ân'ın Yüce Allah tarafından vahyedilen kutsal bir kitap olmadığını, "Muhammed'in onu Yahudilik ve Hıristiyanlıktan rastgele derlediği dokümanlardan"⁵⁴ oluşturduğunu, farklı dinlerden yüzeysel olarak aldığı bilgileri sistematik olmayan şekilde bir araya getirdiğini,⁵⁵ ayrıca Müslümanların başından itibaren üzerinde anlaşma sağladıkları ortak bir Kur'ân metninin bulunmadığını iddia etmiştir.⁵⁶ Goldziher, tarihte dinî bir cemaat tarafından vahiy veya ilham ürünü kabul edilen hiçbir kanonik (sahîh sayılan) kitabın, ilk döneminde Kur'ân metni kadar yalpalayan ve güven vermeyen bir görünüm arz etmediğini kaydetmiştir.⁵⁷ O, "Kur'ân'da mevcut İncil hikâyeleri"⁵⁸ demek suretiyle Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı yazarken Hıristiyanlıktan iktibaslar yaptığını,⁵⁹ "İncil'den aldığı farklı efsaneleri "kısmen bozarak" Kur'ân âyetlerinde birleştirdiğini, ayrıca Kur'ân'ın birçok yerini müphem bıraktığını"⁶⁰ iddia etmiştir. Yazar, Kur'ân'ın başından itibaren hem yazıyla hem de ezberlenerek nakledildiği gerçeğini görmek istememiş,⁶¹ Hz. Muhammed'in vefatı esnasında Kur'ân'ın tamamlanmadığını, sonraki nesillerin gayretiyle oluşturulduğunu ileri sürmüştür.⁶² Goldziher, İslâm öncesi hacıların haccı tamamladıktan sonra Mina Vadisi'nde vakfe yaparak atalarını övmelerini eski Romalıların ziyaretlerinde cedlerini övmek için şarkılar söylemelerine benzettikten sonra Hz. Muhammed'in de Bakara Sûresi'ndeki ikazının⁶³ bununla ilgili olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Goldziher, Hz. Muhammed'in mümin cemaat için düzenlediği ibadetin isimlendirilmesinde Arapça bir kelime bulamadığı için Hıristiyanlığın dinî tabiri olan "salât" kelimesini iktibas etmek zorunda kaldığını iddia etmiştir.⁶⁵

Bekir Karlığa, Goldziher'in Hz. Muhammed'in vahiy almasını "patolojik bir hâl" olarak nitelmesini bilim, tarih ve felsefe ışığında incelemiş, bu iddianın hiçbir geçerliliği olmayan önyargılar, dayanaksız kanaatler ve taassuptan kaynaklandığını

⁵³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/28. Goldziher'e göre Cahiliye dönemi bilgisizlik dönemi değil, kabalığın, barbarlığın ve gaddarlığın hüküm sürdüğü zaman dilimidir. Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/309-311.

⁵⁴ Kutluay, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", 290.

⁵⁵ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 101.

⁵⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113; Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 112, 115.

⁵⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 113.

⁵⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/255.

⁵⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/501-502.

⁶⁰ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 124.

⁶¹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 114.

⁶² Ayrıntılar için bk. Görgün, "Goldziher, Ignaz (Metodu)", 14/108.

⁶³ "Hac ibadetlerinizi tamamlayınca tıpkı önceden ecdadınızı (üstün meziyetleriyle överek) andığımız gibi hatta ondan da daha büyük bir coşkuyla (saygıyla ve içtenlikle Yüce) Allah'ı anın!..." el-Bakara 2/200.

⁶⁴ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/315.

⁶⁵ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/79.

ifade etmiştir.⁶⁶ Karlığa, Hz. Peygamber'in vahiy alışı şekillerini ve vahyin tarihî akışını âyet ve hadislerden delillerle ve tarihî vesikalarla ortaya koymuş, Goldziher'in mezkûr iddialarına cevap vermiştir.⁶⁷ Hatiboğlu da Kur'ân'ın ilahî menşeyini kabule yanaşmayan Goldziher'in pek çok yerde hissiyatına yenik düştüğünü, haksız ve yanlış sonuçlara ulaştığını ifade etmiştir.⁶⁸ Elbette bir müsteşrikten Kur'ân'ın son ilahî vahiy olduğuna inanması beklemek uygun değildir. Zira oryantalistlerin pek çoğu, Tevrat ve İncil'in teolojik prestijlerinin sarsılabileceği gerekçesiyle Kur'ân'ın Hz. Muhammed'e vahiy edildiğini ve onun da diğer peygamberler gibi bir peygamber olduğunu kabul etmek istememişlerdir.⁶⁹ Çünkü onlar açısından böyle yapmak, Kur'ân'ın nihai hakikatler içeren son kutsal kitap olduğunu kabul etmek anlamına gelecek ve tüm tezlerini geçersiz kılacaktır. Bu nedenle Goldziher de aynı endişeyi taşımış, bu tür gerekçelerle Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in yazdığı fikrini savunmuş ve çalışmalarında ısrarla buna vurgu yapmıştır. Dolayısıyla Goldziher hakkında sağlıklı değerlendirmeler yapabilmek için tüm bu gerçeklerin farkında olmak gerekir. Bu itibarla Goldziher'in temel hedefinin Ehl-i Kitab'ın genelini yaptığı üzere kıskançlıkla⁷⁰ hareket edip Kur'ân'ın ilahî kaynaklı oluşunu reddetmek olduğu ifade edilebilir.

4. Goldziher'in Hz. Muhammed'e Yaklaşımında Tarafsızlık Sorunu

Goldziher, zihninde Hz. Peygamber'i "gerçekleşmesi mümkün olmayan hayaller peşinde koşan biri" olarak kurgulamış, bu iddiasını desteklemek için tarihî gerçekleri çarpıtmış ve zorakî yorumlara yönelmiştir. Nitekim o, Hz. Muhammed'i "semavî kelimeler okuyan Abdulluttalip ailesinden bir delikanlı",⁷¹ "kendini kavminin peygamberi olmaya muktedir kılan bir deha",⁷² "Medine'de birkaç dindar mürit tarafından kabul görmüş Mekkelî bir hayalperest",⁷³ "kırklı yaşlarında inzivaya çekildiği mağarada evhamlar ve yoğunlaşan halüsinasyonlar gören",⁷⁴ "sinir

⁶⁶ H. Bekir Karlığa, "Goldziher'in Kur'ân'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış", *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997)*, *Bildiriler* (İstanbul: İrfan Vakfı, 1999), 31-38.

⁶⁷ Karlığa, "Goldziher'in Kur'ân'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış", 39-43.

⁶⁸ Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/103.

⁶⁹ Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Muhammed'e kendisinin örneği görülmemiş bir peygamber olmadığını Ehl-i Kitab'a söylemesini emretmektedir. "De ki: "Ben peygamberlerin ilki değilim..." el-Ahkâf 46/9. Görüldüğü üzere bu âyet, Hz. Muhammed'in de diğer elçiler gibi bir elçi olduğunu, kendisinden önce nice peygamberlerin gelip geçtiğini, dolayısıyla bu işi ilk kendisinin başlatmadığını, elçilik bakımından da diğer peygamberlerle arasında bir farkın bulunmadığını haber vermektedir.

⁷⁰ Ehl-i Kitab kendilerine hak geldikten sonra kıskançlıkları nedeniyle iman etmemiş, müminleri de tekrar küfre döndürmek istemişlerdir. bk. el-Bakara 2/109. "...Kitap verilmiş olanlar kendilerine ilim (Kur'ân ve Resûlullah'ın son peygamber olduğuna ait kesin deliller) geldikten sonra sırf aralarındaki kıskançlık yüzünden ayrılığa düştüler..." bk. Âl-i İmrân 3/19. Ehl-i Kitab'ın haset ve kıskançlıklarından dolayı İslâm'ı kabul etmemeleriyle ilgili diğer bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/213; eş-Şûra 42/14; el-Câsiye 45/17.

⁷¹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/50.

⁷² Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/51.

⁷³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/47.

⁷⁴ Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 96.

krizleri geçiren”,⁷⁵ “epileptik esnaf”⁷⁶ şeklinde tanıtmıştır. Goldziher, aslında onun bir peygamber olmadığını, ancak kendini peygamber olarak kabul ettirmeyi başaran bir deha olduğunu zihinlere yerleştirmeye çalışmıştır. Bu da onun tarafsızlığına gölge düşürmüş, kurguladığı neticeyi elde etmek için hakikatleri bilerek çarpıtan bir oryantalist olduğu şeklindeki düşüncenin pekişmesine yol açmıştır. Goldziher’e göre Hz. Muhammed Mekke’de bir vaiz olarak irşâd faaliyetlerine devam ederken Medine döneminde vaiz olma niteliği devlet kuruculuğuna dönüşünce İslâm dininin karakteri de “savaş dinine” dönüşmüş, İslâm’ı Arabistan dışına yayarak dünyaya hükmeden bir güce dönüştürmek istemiş ve bu hedefine ulaşmak için “büyük bir politik yetenekle” hareket etmiştir.⁷⁷

Goldziher, çalışmalarında zaman zaman Hz. Muhammed’i öven ifadeler kullansa da ona karşı haksız ithamlarda bulunmuştur. Mesela o, Hz. Muhammed’in “kendine seksen deve kıymetinde bir mücevher satın aldığını”, bu israfını mazur göstermek için de “*Yüce Allah’ın lütufta bulunduğu her kişi bu lütfun işaretini şahsında görülür hâle getirmelidir*”⁷⁸ dediğini belirterek “onun zenginlik peşinde koşan, mücevher düşkünü, servet biriktirmeyi seven biri” olduğunu ima etmiştir. Goldziher, bu iddiasını desteklemek için “Hz. Muhammed’in Yüce Allah’a; ‘*Benim üzerime fakirliği gönderme*’⁷⁹ diye dua ettiğini” belirtmiş, zenginliği arzulayan ve fakirlikten çok korkan biri olduğu intibasını uyandırmıştır.⁸⁰ Oysa Goldziher’in naklettiği “Hz. Muhammed’in seksen deve kıymetinde bir mücevher satın alması haberi” uydurmadır. Görüldüğü üzere Goldziher kafasında kurguladığı neticeye ulaşmak için bu uydurma rivayeti “iki sahîh hadisle” destekleyerek Hz. Muhammed’i olduğundan çok farklı tanıtmış, bunu yaparken de gerçek niyetini gizlemiştir. Zira hayatı boyunca israfa, lükse, gösterişe ve şatafata karşı olan, ashâbını bu kötü hasletlerden sakındıran Hz. Muhammed’in kendisine “seksen deve kıymetinde bir mücevher satın alması” asla söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber önderi olduğu toplumda fakirlerin hayat seviyesine göre yaşamayı kendisine ilke edinen, bu

⁷⁵ Akgün, Goldziher’in bu tür garip ifadelerini Hz. Muhammed ile ilgili diğer söz ve düşünceleriyle telif etmekte oldukça zorlandığını ifade etmiştir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 103, 109-110.

⁷⁶ Goldziher, “epileptik esnaf” ifadesiyle Hz. Muhammed’in vahiy alırken girdiği olağanüstü ve titrek hâline telmihte bulunmuş, onu sara nöbetleri geçiren bir menfaatpereste benzetip alay etmiştir. bk. Yaşar Dilek, *Oryantalist Ignaz Goldziher’in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*, 117.

⁷⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 103.

⁷⁸ Hadisin asıl metni şöyledir: “*Allah, nimetinin eserinin kulunun üzerinde görülmesini sever.*” Muhammed b. İsbâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh (Sünenü’t-Tirmizi)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Edeb”, 54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/438. Ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş’as, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Libâs”, 14; Ahmed b. Şu’ayb en-Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zînet”, 54.

⁷⁹ Hadisin asıl metni şöyledir: “*Allah’ım! Fakirlikten, yokluktan ve zilletten sana sığınırım. Haksızlık etmekten ve haksızlığa uğramaktan da sana sığınırım.*” Ebû Dâvûd, “Vitr”, 32; Nesâî, “İstiâze”, 14.

⁸⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/515-516.

nedenle de hanımlarının dünya malını arzu eden taleplerini reddeden,⁸¹ ömrünün sonuna kadar sade ve mütevazı bir hayat yaşayan bir peygamberdir.⁸² Bu bakımdan onun pejmürde kıyafetler giyen bazı varlıklı sahâbîlerini güzel kıyafetler giymeye teşvik için söylediği sözü bu şekilde tevil etmek, ayrıca ashâbına “fakirlikten Yüce Allah’a sığınmayı” öğrettiği duayı ters yüz ederek “zengin olmayı arzulayan, servet düşkünü bir peygamber portresi” çizmek uygun olmamıştır.

Goldziher, Hz. Muhammed'i insanlar arasında ayrımcılık yapan birisi olarak da tanıtmıştır. O, Hz. Muhammed'in “bir kimsenin kölesine yediğinden yedirmesi ve giydiğinden giydirmesini tavsiye eden”⁸³ sahîh hadisinden söz etmiş, hemen ardından “iki uydurma rivayet” naklederek Hz. Peygamber'in bu sözünü de değersizleştirmiş, ayrıca hadisler arasında çelişki olduğu izlenimi uyandırmıştır. Nitekim Goldziher; “*Cahiliye değerleri ile övünen kimseyi babasını tahkir ederek istihza edin*”⁸⁴ ve “*Azat edilmiş olan kendisini azat etmiş olanın yaratıldığı aynı toprağın artanından yaratılmıştır*” şeklindeki iki mevzû hadisten bahsederek Hz. Peygamber'in “insanları bir tarağın dişleri gibi eşit gören anlayışının”⁸⁵ aslında doğru olmadığını ima etmeye çalışmıştır. Goldziher, söz konusu uydurma hadislerin Hz. Peygamber'in sahîh hadisleriyle ve uygulamalarıyla taban tabana zıt olduğunu çok iyi bilmesine rağmen böyle bir yol tercih etmiştir. Aynı şekilde Goldziher, Ebû Zer'e (ö. 32/653) nispet edilen; “*Biri birine söverse, sövülen kişi sövenden ana ve babasına söverek öç alır*” şeklindeki rivayeti de iddiasına delil getirmiş, sövmeyi çirkin bir davranış olarak gören ve yasaklayan⁸⁶ Hz. Peygamber'in uyarısını görmezden gelmiş, mezkûr uydurma hadisleri onun söylemeyeceğinin farkında olmasına rağmen sahîh bir hadisi “bu tür mevzû hadislerle” gölgeleyerek Hz. Muhammed hakkında kötü bir algı oluşturmuş, “çelişkili sözler söyleyen, kararsız, tutarsız ve güvenilmez bir peygamber portresi” çizmiştir.⁸⁷

81 “*Ey Peygamber, (senin yaşadığın sade ve mütevazı hayata ayak uyduramayan ve diğer kadınların yaşadığı hayat seviyesini senden isteyen) eşlerine de ki: “Eğer siz bu dünya hayatını ve onun (gelip geçici) güzelliklerini (süslü elbiseler, zinet eşyaları) istiyorsanız, gelin size (evlilik bedeliniz olan) mehirlerinizi vereyim ve (sonra da) sizi güzelce boşayayım!”* el-Ahzâb 33/28. Ayrıca bk. et-Tahrîm 66/1-2.

82 Fakirliği bir nimet olarak gösteren rivayetin izahı için bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, thk. Muhammed Abdürrahîm (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 154-157.

83 Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 22; Muhammed b. Yezid b. Mâce el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cenâ'iz”, 64.

84 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/136.

85 Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedü's-şihâb*, thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 1/145.

86 “*Müslümana sövmek fâsıklık (alâmeti), onunla savaşmak ise küfür (alâmeti)dür.*” Buhârî, “Edeb”, 44. “*Birbirine söven iki kişinin günahı, mazlum olan haddi aşmadıkça ilk sövene aittir.*” Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Birr”, 68. Ayrıca Hz. Muhammed'in sövmeyi yasaklayan diğer sözleri için bk. Müslim, “İmân”, 146; Tirmizî, “Birr”, 51; “Fiten”, 65; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 45; “Libâs”, 25.

87 Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/125-126.

Goldziher, ömrünü ırkçılıkla mücadeleyle geçirmiş Hz. Muhammed'i yanlış tanıtmayı sürdürmüştür. O, Veda Hutbesi'nin son cümlesini onun söylemediğini iddia etmiş, Arap olmayan yeni Müslümanların "peygamberin yalnız Müslüman Arapların eşitliğini değil, ayrıca Araplarla beraber Arap olmayanların da eşitliğini istediğini vesikaya bağlamak amacıyla" bu kısmı rivayete dâhil ettiklerini ileri sürmüştür.⁸⁸ Goldziher, Hz. Peygamber'in buyurduğu; "Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın da Arap'a; beyazın siyaha, siyahın da beyaza takvâ dışında hiçbir üstünlüğü yoktur..."⁸⁹ şeklindeki kısmı onun söylemiş olamayacağını, bu kısmın Veda Hutbesi'ne sonradan dine giren Arap olmayan Müslümanlar tarafından eklendiğini iddia etmiştir. Oysa Kur'ân-ı Kerîm, İslâm'ın sadece Araplara değil tüm insanlara gönderildiğini,⁹⁰ üstünlüğün ancak takvâda olduğunu⁹¹ zaten haber vermektedir. Kur'ân'ı tebliğ ve tebyîn vazifesi olan Hz. Peygamber de vahyin ilk muhataplarına bu gerçekleri açıklamış, onların şahsında tüm insanlığa şahit/model/tanık⁹² olmuştur. Dolayısıyla Goldziher, siyasî deha olarak nitelediği kişinin ayrımcılık yapmayarak büyük başarılar elde ettiğini çok iyi bilmesine ve bu sözü söylediğinin farkında olmasına rağmen bu kısmın metne sonradan idrâc edildiğini iddia ederek kendisiyle çelişmiştir. Kaldı ki Hz. Muhammed ırkçılığı ve kabileciliği reddeden, tüm insanları kucaklayan söz, fiil ve takrirleri sayesinde insanların gönüllerini fethetmiş, ayrımcılığı ve ötekileştirmeyi yasaklayan faaliyetlerinin tesiriyle İslâm dini muhtelif ırkların yaşadığı üç kıtaya süratle yayılmıştır.

Goldziher, bilerek ve isteyerek tarihî gerçekleri de çarpıtmış, Hz. Muhammed'i hanımlarını kıskanmayan biri olarak tanıtmıştır. Koçyiğit, "Goldziher'in İslâmî gerçekleri tahrif etmede ve bunu birtakım delillere dayandırmada son derece mahir olduğunu, ancak böyle bir tavrın ilim adamı tavrı olamayacağını"⁹³ ifade etmiştir. Koçyiğit, Goldziher'in "İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-688) Hz. Peygamber'in hanımı Meymûne'nin (ö. 51/671) evinde gecelediğini haber veren rivayetleri"⁹⁴ yorumlarken onun; "İbn Abbâs gece gece Muhammed'in evinde ne arıyordu?" şeklinde imalı sorular sorulmasına neden olan yaklaşımına itiraz etmiştir. Koçyiğit, Goldziher'in "rivayet bütünlüğünü dikkate almamasını, diğer kaynakların ne dediğine hiç bakmamasını ve Hz. Muhammed'i hanımlarını kıskanmayan biri olarak tanıtmamasını" eleştirmiş, Hz. Meymûne'nin İbn Abbâs'ın teyzesi ve İbn Abbâs'ın da o

⁸⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 1/162; Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, Giriş, 28.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/411.

⁹⁰ Kur'ân'ın tüm insanlara gönderildiğiyle alakalı bazı âyetler için bk. el-Bakara 2/21, 168; en-Nisâ 4/1, 133, 174; el-En'âm 6/19; el-A'râf 7/158; Yûnus 10/2, 23, 57, 104, 108; el-Hac 22/1, 5, 49, 73; Lokmân 31/33; el-Fâtır 35/3, 5, 15.

⁹¹ el-Hucurât 49/13.

⁹² el-Hac 22/78.

⁹³ Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 43-44.

⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/369-370.

dönemde henüz “dört yaşında küçük bir çocuk” olduğu gerçeğini görmezden gelmesini tenkit etmiştir.⁹⁵

Sonuç olarak, Goldziher her ne kadar tarafsız görünmeye çalışsa da bilimsel araştırma yöntemlerine aykırı davranmış, tutarlı, dengeli, objektif ve dürüst bir yaklaşım içinde olmamış, Hz. Peygamber'i çok yanlış tanıtmıştır. Dolayısıyla Müslümanların Hz. Peygamber'i böyle tanıtan bir oryantalistin araştırmalarında ulaştığı sonuçlara temkinli yaklaşması ve ona güvenmemesi normaldir. Çünkü Goldziher'in yaptığı bilinçli çarpıtmalar Hz. Muhammed hakkında tarafsızlığını yitirdiğini göstermektedir. Bu bakımdan Hz. Muhammed ile ilgili analizlerinde tarihî gerçekleri çarpıtan, uydurma rivayetleri sahîh hadislerle, sahîh hadisleri de uydurma rivayetlerle destekleyerek Hz. Peygamber hakkında menfî algı oluşturan ve onu itibarsızlaştırmaya çalışan Goldziher'in duygularına yenik düştüğünü söylememiz yanlış olmasa gerektir.

5. Goldziher'in Hadislere Yaklaşımında Tarafsızlık Sorunu

Goldziher, hadislerin çok az bir bölümünün Hz. Peygamber'e ait olabileceğini, ancak büyük bir kısmının daha sonraki süreçte hadis formunda ortaya çıktığını,⁹⁶ “hadis olarak kitaplarda rivayet edilen haberlerin Hz. Muhammed ile doğrudan bir ilgisinin olmadığını, bu rivayetlerin İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum sürecinde bu sürece katılan siyasî, ictimâî, iktisâdî vb. birçok faktörün belgeleri”⁹⁷ olduğunu iddia etmiştir. Goldziher, hadisleri “İslâm'ın gençlik devri tarihinin birer vesikası değil, fakat bu dinin geçirdiği inkişafın daha sonraki dönemlerinde ümmet içinde ortaya çıkan temayüllerin birer şahidi”⁹⁸ olarak görmüştür. Nitekim Goldziher; “*Her kim benim adıma bilerek yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın*”⁹⁹ sahîh hadisinin de “uydurulmuş peygamberî kelimelerin istilasına karşı bir tepki olarak” daha sonradan üretildiğini iddia etmiştir.¹⁰⁰ Benzer şekilde Goldziher; “*Ümmetimin ihtilafı (farklı görüşlerde olması) rahmettir*”¹⁰¹ hadisinin de “saray ulemâsı arabulucu ilahiyatçıların muhtelif görüşlerin hepsini aynı derecede sahîh addetmekten daha münasip bir yol bulamadıkları için ihtilafın İslâm ümmeti için bir rahmet olduğunu beyan ettiklerini” söylemiş ve bu rivayetin de onlar

⁹⁵ Koçyiğit, “I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, 43-55.

⁹⁶ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 168, 304-306.

⁹⁷ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/20; Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/108-109; Yücel, *Hadis Tarihi*, 196-198.

⁹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/20.

⁹⁹ Buhârî, “İlim”, 38; Müslim “Zühd”, 72; “Mukaddime”, 2; Tirmizî, “Tefsîru'l-Kur'ân”, 11; İbn Mâce, “Sünnet”, 4; Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkandî ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime”, 42; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/56.

¹⁰⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/185.

¹⁰¹ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ibâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/64-66. Bu rivayeti inceleyen Kapkaç, bir aslının bulunmadığını kaydeder. Furkan Kapkaç, “*İhtilâfu Ümmetî Rahmetun*” *Rivayetinin Hadis Kiriği Açısından Tesbit ve Tahlili* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 124.

tarafından uydurulmuş olabileceğini ima etmiştir.¹⁰² Goldziher, hadis külliyatını oluşturmak için toplanan hadis malzemelerini “iki neslin hayal mahsulü” olarak nitelemiş, “sünnet malzemesi” ile “Yahudi Mişnası” arasında benzerlik olduğunu ileri sürmüştür.¹⁰³

Goldziher, hadisleri itibarsızlaştırmaya çalışırken tarihî gerçekleri de tahrif etmiştir. Yazar, “hadisin kaynak olarak menşeinin Medine olduğunu, bu şehirden İslâm’ın en uzak ülkelerine götürüldüğünü” söyledikten sonra; “*Bununla beraber hadislerin büyük bir kısmı o eyaletlerde kendiliğinden vücut bulmuştur*”¹⁰⁴ diyerek hadisleri o şehirlerde nakleden sahâbenin varlığını görmezden gelmiş, sanki hadislerin çoğu o eyaletlerde kendiliğinden ortaya çıkmış gibi bir algı oluşturmak istemiştir. Elbette bu şehirlerde uydurulan hadisler olmuştur. Ancak hadislerin çoğunluğunun bu şehirlerde birdenbire ortaya çıkması söz konusu değildir. Zira sahâbîler fetih hareketlerine katılmak için gidip yerleştikleri o şehirlerde Hz. Peygamber’den duyduklarını ve gördüklerini İslâm’ı seçen bölge halkına anlatmış ve onları bilgilendirmişlerdir. Dolayısıyla Goldziher’in bu tavrı “kendi hipotezini desteklemek için tarihî gerçekleri bilerek tahrif ettiğini ve maksatlı analizler yaptığını” göstermektedir. Diğer taraftan Goldziher genellikle delil olarak “râvî ve hadislerle ilgili haberleri” kullanmış, ancak hadisleri daha az kullanmıştır. O, hadislere başvurduğu zamanlarda ise Müslüman âlimlerin nadiren sahîh saydıkları hadisleri esas almış, Buhârî ve Müslim’in *Sahîh*’leri gibi güvenilir kaynaklara çok az müracaat etmiştir.¹⁰⁵ Harald Motzki, Goldziher’in metinleri esas alarak hadisleri tarihlendirme metodunun¹⁰⁶ ham olduğunu, bir hadisin kökeni hakkında ulaştığı sonuçların delillerden ziyade “çoğu kere sezgilerine dayandığını ve bunların da gayet keyfi görüldüğünü” kaydetmiştir.¹⁰⁷

Goldziher, tezini desteklemek için hakikatleri yok saymaya devam etmiş, Ebû Dâvûd’un (ö. 275/889) *Sünen*’inde “hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlere” bilinçli olarak yer vermediğini iddia etmiş, iddiasına da kaynak olarak *Sünen*’deki bir sayfayı göstermiştir. Oysa Goldziher’in bu tespiti gerçeklerle örtüşmemektedir. Çünkü onun gösterdiği sayfaya bakıldığında Ebû Dâvûd’un “hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetlere yer verdiği” görülmektedir.¹⁰⁸ Goldziher, ortaya attığı tez çökeceği için olsa gerek Ömer b. Abdülazîz’in (ö. 101/720) hadislerin tedvîn emrini vermesini kabullenememiş, hadislerin tedvînini üçüncü asrın başına tarihlendirmek amacıyla da “*Ömer b. Abdülazîz’e saygı duyan sonraki nesillerin onun ismini hadis*

¹⁰² Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/107-108; Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 126, 273.

¹⁰³ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/287.

¹⁰⁴ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/243.

¹⁰⁵ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 275-276.

¹⁰⁶ Goldziher, İslâm âlimlerinin yer vermediği “tarihlendirme” kavramını ilk kullanan kişidir. bk. Kızılkaya Yılmaz, “Goldziher’in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumunu Tasavvuru”, 436. Tarihlendirme metoduyla ilgili bk. Fatma Kızıl, *Müşterek Râvî Teorisi ve Tenkidi* (İstanbul: İSAM Yayınları 2013), 23-35.

¹⁰⁷ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 277.

¹⁰⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/273, 20 nolu dipnot.

edebiyatıyla sıkı münasebet içinde gösterme gayretinden dolayı böyle bir tutum sergilediklerini"¹⁰⁹ iddia etmiş ve konuyla ilgili diğer tüm delilleri görmezden gelmiştir.¹¹⁰ Goldziher, Ömer b. Abdülazîz'in emriyle hadislerin tedvîninde önemli görev üstlenen İbn Şihâb ez-Zührî'yi (ö. 124/742) de hadis uydurup yayan birisi olarak tanıtmaktaki ısrarını sürdürmüştür.¹¹¹ Koçyiğit, Goldziher'in "ez-Zührî'yi hadis uydurup halk arasında yaymakla itham etmesinin yalan ve iftira olduğunu" iki örnekle ispatlamış, bu müsteşrikin amacına ulaşmak için çeşitli haberleri tahrif etmekten çekinmediğini söyleyerek tarafsızlığını kaybettiğini ima etmiş, "bu durumun ilim adına esef edilecek bir metot olduğunu" da kayıtlara geçirmiştir.¹¹² Said Hatiboğlu da Goldziher'in ez-Zührî'ye yönelttiği ithamın temelsiz ve gerçekdışı olduğunu delilleriyle ortaya koymuş,¹¹³ Koçyiğit'in tespitinin haklılığını teyit etmiştir.¹¹⁴ Akgün ise Goldziher'in ez-Zührî'yi Emevîler lehine hadis uydurmakla itham etmesinin somut delillere dayanmadığını, kendi aksiyomuna uygun delil olması için ez-Zührî hakkında söylenen sözleri yanlış yorumladığını ifade etmiştir.¹¹⁵

Goldziher, hadislerin ikinci asırda yazıldığı gerçeğini çürütmeye çalışırken "Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Hicâz*'da Abdülmelik b. Cureyc (ö. 150/767) ve Irak'ta da Sa'îd b. Ebî Arûbe'yi (ö. 156/773) hadis rivayetlerini bâblara göre ilk tasnif eden kimseler olarak göstermesinin" yanlış anlama olduğunu, zira bu iki ilahiyatçının eserlerinin bize kadar ulaşmadığını, bu yüzden de onların tarz ve mahiyetleri hakkında hüküm vermek için metinlere dayanma imkânının bulunmadığını, dolayısıyla satırları veya kayıtları bize ulaşmayan eserlerin şekil, muhteva ve ruhu üzerine peşinen akıl yürütmenin boş yere konuşmak olacağını, kaldı ki o dönemde hukuk edebiyatının ulaştığı dereceyi az çok göstermek için Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *Muvatta*'ını incelemenin yeterli olacağını kaydetmiş,¹¹⁶ hadislerin tedvîninin ikinci asırda yapılmadığı iddiasını devam ettirmiş, o dönemde tedvîn edilen hadis kitaplarını fıkıh eserleri gibi göstermeye çalışmıştır. Ancak Goldziher "eser isimlerinden hareketle İbn Cüreyc ve İbn Ebî Arûbe'nin eserlerinin

¹⁰⁹ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/289-290.

¹¹⁰ Goldziher, Ömer b. Abdülazîz'in âlimlerin yanındaki hadisleri toplamasına dair Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm'a (ö. 120/738) yazmış olduğu emri içeren rivayetin uydurma olduğunu iddia etmiştir. bk. Çap, "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri", 245.

¹¹¹ Yücel, Goldziher'in bu iddiasının gerçeklerle örtüşmediğini belirtmiş ve delillerle çürütmüştür. bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 200, 203, 209.

¹¹² Koçyiğit, "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 48-54.

¹¹³ Hatiboğlu, "Goldziher, Ignaz", 14/103-104.

¹¹⁴ Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", 350-351.

¹¹⁵ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 173-177. Akgün, Goldziher'in Şam'la ilgili rivayetlerin yöneticiler tarafından uydurtulduğu iddiasının da somut delillere dayanmadığını, onun ihtimallerden hareketle hatalı sonuca ulaştığını ifade etmiştir. bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 177-178.

¹¹⁶ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/290-292.

fıkıh kitapları olduğu” şeklindeki bu tespitinde de yanılmıştır.¹¹⁷ Aynı şekilde Goldziher, *Muvatta*’ın da ilk büyük hadis mecmuası olduğunu kabul etmemiş, *Muvatta*’ı bir hukuk mecellesi (corpus juris) görmüş, bir hadis mecellesi (corpus traditionum) olmadığını iddia etmiştir.¹¹⁸ Ancak Motzki, *Muvatta*’ın mahiyeti konusunda Goldziher’e katılmamış, onun hem hadis hem de fıkıh kaynağı olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁹

Öte yandan Goldziher İslâm’ın ilk onlu yıllarında hadislerin yazıyla kayıt altına alındığını önceleri kabul edip savunurken¹²⁰ daha sonra bu isabetli görüşünden vazgeçmiş ve hadislerin üçüncü asırda yazıldığını iddia etmeye başlamıştır.¹²¹ Goldziher hadislerin İslâm’ın ilk onlu yıllarında yazılı olarak kaydedildiği gerçeğini çok iyi bilmesine rağmen hadislerin üçüncü asır ve sonrasında yazıldığı hipotezini destekleyebilmek için önceki doğru görüşünü terk etmiştir. Ancak Fuad Sezgin (1924-2018), onun bu tutumunu tespit edip iddialarının geçersiz olduğunu ortaya koymuştur. Bununla birlikte Akgün, Goldziher’in daha sonraki dönemlerde kaleme aldığı “beş makaleden” oluşan *Hadis Kültürü Araştırmaları* kitabına yazdığı girişte “Goldziher’in tekrar hadislerin tedvîn ve tasnîf tarihini öne çektiğini ve hadislerin sahâbe döneminde yazıldığını kabul ettiğini” kaydetmiştir.¹²² Goldziher her ne kadar bu yanlış görüşünü revize etmiş olsa da onun “ilmî tarafsızlığına gölge düşüren diğer tüm menfî yaklaşımları” Müslümanların tedbirli olmalarına ve ihtiyatı elden bırakmamalarına yetecek düzeydedir. Zira M. Tayyip Okıç (ö. 1397/1977), Goldziher’in hadisin mahiyeti hakkında en etraflı malumat veren bir müstesrik olup “mümkün merteye kendini tarafsız göstermeye” çalıştığını ifade etmiş, onun kendini “tarafsız gösterme özelliğini” fark ettiğini ima etmiştir.¹²³ Koçyiğit, Goldziher’in “Müslümanların hadislere güvenini sarsmak ve İslâm hakkında şüphe uyandırmak” gayesiyle bazı kelimelerin anlamını bilerek tahrif ettiğini örneklerle ortaya koymuş,¹²⁴ Görgün de Goldziher’in araştırmalarının ardında yatan gerçek faktörü gizleyerek amacını gerçekleştirmek için her türlü vasıtayı kullandığını “bizzat kendisinin itiraf ettiğini” kaydetmiştir.¹²⁵ Canikli ise, “Goldziher’in Hz. Peygamber’den gelen hadis külliyyatının tamamının uydurma olduğu şüphesini

¹¹⁷ Bilge Kılıç, “Ignaz Goldziher’in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 97.

¹¹⁸ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/292-294. Goldziher’in *Muvatta*’ hakkındaki düşünceleri için bk. Kızılkaya Yılmaz, *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta*’, 63-64.

¹¹⁹ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 237-240.

¹²⁰ Goldziher, *İslâm Kültürü Araştırmaları*, 2/24; M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Kitâbiyât, 2000), 24.

¹²¹ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, 24. Bu konularla ilgili bk. Özcan Hıdır, “Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A’zamî Örneği-”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 20-25.

¹²² Goldziher, *Hadis Kültürü Araştırmaları*, (Giriş), 17, 29; Ayrıca bk. Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 293.

¹²³ Hatiboğlu, “Goldziher, Ignaz”, 14/103.

¹²⁴ Koçyiğit, “I. Goldziher’in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, 46-47.

¹²⁵ Görgün, “Goldziher, Ignaz (Metodu)”, 14/105.

oluşturmak için hareket ettiği"¹²⁶ tespitini yapmış, bu tavrın bilimsel olmadığını ifade etmiştir.

Diğer taraftan Sezgin, "Goldziher'in hadislerin rivayetinde iddialarına" teorik çerçevede en ciddi tenkitleri yapan bir ilim adamıdır.¹²⁷ Sezgin, Goldziher'in İslâm'ı ve Hıristiyanlığı "Yahudilikten muharref anlayışlar" olarak görmesini, hadislerin yazılması ve yazılmaması hususunda İslâmî kaynakların ne dediğine hiç bakmaksızın konuyla ilgili rivayetleri "Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y arasındaki tartışmaların bir mahsulü" olarak değerlendirip reddetmesini, "hadis edebiyatının gelişimine dair verileri görmezlikten gelip çürütmeye çalışmasını, hadis koleksiyonlarının başlangıçlarını hicri ikinci asrın ilk yarısına yerleştirme gayretini ve bu hadis mecmualarının mevcut bir literatürden seçilmiş hadis koleksiyonları olmayıp uzun yolculuklarda toplanan şifahî rivayetlerden oluştuğu tezini" savunmasını, tedvîn ve tasnîf arasındaki nüansı gözden kaçırmamasını, tedvîn tasnîften önce geldiği gerçeğini ısrarla görmek istememesini, tedvîn ve tasnîf devrini birbirinden ayırmamasını, yanlış gördüğü halde fikrinde ısrar etmesini, İslâmî kaynakların tedvîn başlangıcı için zikrettiği haberleri bilerek zayıf saymasını ve tasnîf devrini bir asır geç başlatmaktaki ısrarını" tenkit etmiş ve bu iddiaların tamamının ilmî ve tarihî gerçeklerle bağdaşmadığını delilleriyle ortaya koymuştur.¹²⁸

Görüldüğü üzere bütün bu araştırmalardan elde edilen bulgular Goldziher'in tezini çürüten sahîh hadisleri rahatlıkla uydurma saydığını, gerçekleri tahrif ettiğini, tarihî verileri yok saydığını, hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturduğunu, hadisleri itibarsızlaştırmak için her yolu denediğini, ilmî tarafsızlığını yitirdiğini ve duygularına yenik düştüğünü kanıtlamaktadır. Goldziher, her ne kadar kendisini tarafsız ve objektif bir ilim adamı gibi göstermeye çalışsa da hadislerle yaklaşımında gerçeklerden uzak hissî değerlendirmelerde bulunmuş, ancak tarafsızlığına gölge düşüren bu tür maksatlı ve önyargılı yaklaşımları araştırmacılar tarafından tespit edilip kayıtlara geçirilmiştir.

SONUÇ

Bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekilde ifade edilebilir:

Ignaz Goldziher, İslâm ile ilgili araştırmalarında ilmî tarafsızlığını kaybetmiş, bir ilim adamına yakışmayacak şekilde zihninde kurguladığı hedefe ulaşmak için garip izahlara girişmiş, ihtimallerle hareket etmiş, kendi düşüncesini haklı çıkarmak için çoğu kez metinleri yanlış anlayıp yorumlamış, tarihî gerçekleri çarpıtmış ve bazı

¹²⁶ Canikli, "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış", 356.

¹²⁷ Hatiboğlu, "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher", 117.

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Emin Seyhan, "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)", *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*, ed. Adem Yerinde (Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019), 99-112.

hakikatleri görmezlikten gelmiştir. Bu bakımdan onun çalışmalarında ulaştığı birtakım isabetli neticelere bakarak tarafsız ve objektif bir ilim adamı olduğunu zannetmek yanıltıcı olabilir.

Goldziher, tezini çürüten rivayetlerle karşılaştığında ya onları asılsız, zayıf, mevzû sayıp reddetmiş ya da görmezden gelmiş, hipotezine uyan gerçekdışı haberleri kabul etmiş, satır aralarında verdiği örtük mesajlarla İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadisler hakkında olumsuz bir algı oluşturmuştur. O, amacına uygun malzemeyi Şîî-Sünnî veya Ehl-i Hadis-Ehl-i Re'y tartışmalarını inceleyerek elde etmiş, bu münakaşalarda Müslüman müelliflerin birbirleri aleyhine söylediklerini esas almış, daha sonra kendi önermesi üzerinde bir çerçeve oluşturmuş, tespit ettiği malzemeyi bu çerçeve içine yerleştirerek yorumlamış, kurguladığı fikri destekleyecek rivayet bulamadığı zaman keyfi yorumlara yönelmiştir.

Yazar, İslâm'ı vahiy kaynaklı bir din olarak görmemiş, "tarihî bir olgu ve oluş sürecinde bu oluşa katkıda bulunan bütün faktörlerin ortak eseri" kabul etmiş, İslâm'ı "Hz. Muhammed, sahâbe ve tabiûnun ileri gelenlerinin" kurduğunu iddia etmiştir. Goldziher, Hz. Muhammed'in semavî kitaplar okuduğunu, bunlardan etkilendiğini, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan rastgele derlediği dokümanlarla Kur'ân'ı yazdığını, bu kitabın da onun ölümünden sonra tamamlandığını ileri sürmüştür. O, Hz. Muhammed'i zenginlik peşinde koşan, mücevher düşkünü, insanlar arasında ayrımcılık yapan, ırkçılığı ve sövmeyi normal karşılayan, hanımlarını kıskanmayan, çelişkili sözler söyleyen, tutarsız, ilkesiz ve güvenilmez biri olarak takdim etmiştir.

Müellif, hadis olarak rivayet edilen haberlerin Hz. Muhammed ile doğrudan bir ilgisinin olmadığını, bu rivayetlerin İslâm'ın birkaç asır devam eden oluşum sürecinde bu gelişime katkıda bulunan siyasî, ictimâî, iktisâdî vb. birçok faktörün belgeleri olduğunu ileri sürmüştür. O, kendi tezi çökeceği için Emevî hükümdarı Ömer b. Abdilazîz'in hadislerin toplanması ve kaybolmaktan kurtarılması talimatını vermesini kabul etmemiş, hadislerin tedvîninde önemli rol oynayan İbn Şihâb ez-Zührî'yi de hadis uyduran biri olarak tanıtmaktan çekinmemiştir.

Goldziher, hadislere güvenilemeyeceği algısı oluşturmak için çok çaba sarf etmiş, hadislerin üçüncü asırda yazıldığı iddiasını ispatlamak için epey uğraşmış, ancak daha sonra bu yanlış görüşünden dönmek zorunda kalmıştır. Goldziher'in bu yanlışından rücû etmesini olumlu bularak İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed ve hadislere yaklaşımındaki diğer tüm menfî tutumlarını, algı oluşturma çabalarını ve maksatlı analizlerini yok saymak ve onu "hatalı görüşünden dönen dürüst bir ilim adamı" şeklinde tanıtmaya çalışmak uygun olmasa gerektir.

Sonuç olarak, Reinhart Dozy (1820-1883), Aloys Sprenger, Sir William Muir (1819-1905), Josef Horowitz (1874-1931), C. Snouck Hurgronje (1857-1936), Henri Lammens (1862-1937), David Samuel Margoliouth (1858-1940), Alfred Guillaume (1888-1965), Joseph Schacht (1902-1969), G. Hendrik Albert Juynboll (1935-2010) ve Harald Motzki gibi hadise ilişkin çalışmalarıyla bilinen oryantalistlerin de benzer metotla tarafsızlıklarını yitirip yitirmediklerinin araştırılması, ilmî objektiflikten ve

bilimsel etik ilkelerden ayrılıp ayrılmadıklarının güncel literatüre dayanan yeni ve özgün çalışmalarla ortaya konulmasının uygun olacağı değerlendirilmektedir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Akın, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 47-70.
- Bağcı, Hacı Musa. *Hadis Tarihi ve Usulü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Beyanûnî, Fethuddîn Muhammed Ebu'l-Feth. "Müsteşriklerin Hadis İlmi ve Sünnet-i Nebi Çalışmalarındaki Referansları -Bir Analitik Tümevarım Çalışması-". çev. Hatice Dülber. *Hadis Tartışmalarına Yeni Yaklaşımlar*. 476-511. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Canikli, İlyas. "Ignaz Goldziher'in 'İslâm Kültürü ve Araştırmaları I-II' Eseri Bağlamında Hz. Peygamber ve Hadisler Hakkındaki Görüşlerine Yeniden Bakış". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 339-364.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Çap, Sabri. "Goldziher ve Schacht'ın Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair Görüşlerinin Kökenleri". *Modern Dönemde Hadis ve Babanzâde Ahmed Naîm*. ed. İbrahim Özcoşar vd. 233-262. İstanbul: Divan Kitap, 2022.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahman es-Semerkindî. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dere, Ali. "Doğu ve Batı Karşılaşmasında Bir Süreç: Oryantalizm". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı*. 57-80. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Dilek, Aysun Yaşar. *Oryantalist Ignaz Goldziher'in Hayatı ve Hz. Muhammed Tasavvuru*. İstanbul: Sır ve Hikmet Yayınları, 2021.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Goldziher, Ignaz. *Hadis Kültürü Araştırmaları*. ed. Hüseyin Akgün. Ankara: Otto, 2020.
- Goldziher, Ignaz. *el-Akîde ve's-şerîa fi'l-İslâm*. çev. Muhammed Yusuf Musa vd. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1946.

- Goldziher, Ignaz. *İslâm Kültürü Araştırmaları*. 2 Cilt. çev. Cihad Tunç. Sunuş. M. Said Hatiboğlu. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Goldziher, Ignaz. *The Zahiris: Their Doctrine and Their History, A Contribution to the History of Islamic Theology*. çev. Wolfgang Behn. Giriş, Camilla Adang. Leiden: E. J. Brill, 2008, XXV+227 sh). Kitabı tanıtan, Hülya Alper. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19/1 (2008), 123-126.
- Görgün, Tahsin. "Goldziher, Ignaz (Metodu)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Görmez, Mehmet. "Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine". *İslâmiyât* 3/1 (2000), 11-31.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. thk. Muhammed Abdürrahîm. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakın Doğu Seyahati ve Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İslâm Dünyası ile Fikrî Etkileşimi". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim), Muhammed Hamidullah'ın Aziz Hatırasına* 2/3 (2002), 107-121.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Yakındoğu Seyahatine Dair Eserleri Bağlamında Ignaz Goldziher ve İlk İslâm Dünyası Tecrübesi". *Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu, 11-12 Mayıs 2002 Adapazarı*. 153-158. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Goldziher, Ignaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/102-105. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Batı'daki Hadis Çalışmaları Üzerine". *İslami Araştırmalar* 6/2 (1992), 105-113.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizmin Günümüzde İslâmi Metinleri (Kur'an ve Sünnet) 'Yeniden Okuma'daki Düşünsel ve Metodolojik Etkisi". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama Sempozyum Bildiriler Kitabı*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 11-26. İstanbul: Ege Basım, 2012.
- Hıdır, Özcan. "Oryantalizme Karşı Oksidentalizm: Hadis Oksidentalizmi -M. Fuad Sezgin ve M. Mustafa el-A'zamî Örneği-". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 5/1 (2007), 7-31.
- Hıdır, Özcan. "Silahsız Haçlı Savaşı: Oryantalizm". *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi* 4 (2007), 57-68.
- Kapkaç, Furkan. "*İhtilâfu Ümmetî Rahmetun*" Rivayetinin Hadis Kritiği Açısından Tesbit ve Tahlili. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Karlığa, H. Bekir. "Goldziher'in Kur'ân'a Yaklaşımına Eleştirel Bir Bakış". *Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997), Bildiriler*. 25-45. İstanbul: İrfan Vakfı, 1999.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Yarım Asır Öncesinden Oryantalizme Bir Bakış". çev. Seyit Bahcivan. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 23 (2007), 185-194.

- Kılıç, Bilge. "Ignaz Goldziher'in Hadis Edebiyatı ve Kavramlarına Yaklaşımları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56 (2022), 85-112.
- Kızıl, Fatma. "Goldziher'den Schacht'a Oryantalist Literatürde Hadis ve Sünnet: Bir Okulun Yaşayan Geleneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (2009), 45-62.
- Kızıl, Fatma. *Müşterek Râvi Teorisi ve Tenkidi*. İstanbul: İSAM Yayınları 2013.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. *Çağdaş Hadis Tartışmaları ve Muvatta'*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Goldziher'in Hadise Yaklaşımını Belirlemesi Açısından Erken Dönem İslâm Toplumu Tasavvuru". *darulfunun ilahiyat* 32/2 (2021), 421-456.
- Kızılkaya Yılmaz, Rahile. "Hegel'in Tarih Felsefesinin Goldziher'in Hadisleri Değerlendirme Yöntemine Etkisi". *İnsan ve Toplum Dergisi* 11/3 (2021), 215-248.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedü's-şihâb*. thk. Hamdî b. Abdulmecîd es-Selefi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Kutluay, İbrahim. "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yönelttiği Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 288-306. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Koçyiğit, Talat. "I. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (1967), 43-55.
- Maloush, Talal A. H. *Early Hâdiîh literature and the theory of Ignaz Goldziher*. Edinburgh: University of Edinburgh, Doktora Tezi, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şu'ayb. *Sünenü'n-Nesâî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Fuad Sezgin'in Goldziher'in İddialarına Reddiyesi (Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar Adlı Eseri Özelinde)". *III. Uluslararası Ahmed Hani Sempozyumu (İslâm Bilim ve Kültür Tarihçisi Olarak Prof. Dr. Fuat Sezgin), (5-6 Ekim 2019, Ağrı) Bildiriler Kitabı*. ed. Adem Yerinde. 99-112. Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* Ankara: Kitâbiyât, 2000.
- Sibâî, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetuhâ fî't-teşrîi'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1398/1978.
- Siddikî, Muhammed Zübeyr. *Hadis Edebiyatı Tarihi (Menşei, Tekâmülü, Hususiyetleri ve Tenkidi)*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınları, 1966.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Okcu, Abdülmecit. "Ignace Goldziher'in Taberî'den Aktarımda Bulunarak Bazı Kırâatleri Tenkidi ve Meselenin Arka Plânı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 137-151.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.

Yücel, Ahmet. *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Eleştirisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.

Yücel, Ahmet. *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 684-721

İSLAM HUKUKUNDA ZAMANA BAĞLANAN TALÂK (MUZÂF TALÂK)
Contingent Divorce (Mudâf Talâq) In Islamic Law

Selahattin YILMAZ

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, syilmaz_47@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4182-3241.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	03.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	14.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa/ Pages:	684-721

Atıf / Cite as: Yılmaz, Selahattin. "İslam Hukukunda Zamana Bağlanan Talâk" (Contingent Divorce (Mudâf Talâq) In Islamic Law). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 684-721. Doi: 10.17859/pauifd.1336995.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 684-721

İSLAM HUKUKUNDA ZAMANA BAĞLANAN TALÂK (MUZÂF TALÂK)*

Selahattin YILMAZ**

Öz

Bu makalede talâkın zamana izâfesi diğer bir tabirle muzâf talâk konusu ele alınacaktır. Hem klasik fıkhındaki görüşler ve delilleri ele alınacak, hem de ahvâl-i şahsiyye kanunlarının meseleyi nasıl ele aldıkları ortaya konacaktır. Dört mezhep, İbâzîler ve Zeydîlere göre talâkın derhal olması şart olmayıp, gelecekteki bir zamana bağlanması geçerlidir. Zâhirîler ve Ca'ferîlere göre ise sadece münecciz şekilde olan talâk boşama için elverişli olup, ileriki bir zamana bağlanılan talâk geçerli değildir. Günümüzde de bazı İslâm hukukçuları ve birçok ahvâl-i şahsiyye kanunu cumhurun görüşünü terk ederek, muzâf talâkın gerçekleşmeyeceği görüşünü benimsemiştir. İleriki bir zamana bağlanarak yapılan boşama Hz. Peygamber'den (sav) sonra ortaya çıktığından ve sünî boşama prosedürüne uymadığından bid'î talâk kapsamına girmektedir. Muvakkat nikahın farklı bir versiyonudur. Talâkın geçerli olacağı görüşü sünî talâkın şartlarını yerine getirmeye elverişli olmadığı gibi, şeriatın evlilik ve boşanma ile ilgili maksatlarıyla da uyumlu değildir ve aileye zarar vermektedir. Boşamanın geçerli olmadığı görüşü, ailenin maslahatına olup, Kur'an ve Sünnetin prosedürünü yerine getirmeye imkân sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, Muzâf Talâk, Ahvâl-i Şahsiyye, Münecciz.

Contingent Divorce (Muḏâf Ṭalâq) In Islamic Law

Abstract

In this article, the subject of, "muḏâf ṭalâq" (contingent divorce), which is a divorce that takes place at a later decided date, will be discussed. Islamic jurists generally accept a divorce utterance that is tied to a future time in Islamic law, but Ṣahiris and Jâfarîs do not consider it valid. Today, some Islamic jurists and many al-Aḥwâl al-shakhsiyya laws in practice have abandoned the general view and adopted the view that muḏâf ṭalâq is not valid. Since the divorce decided for a future time came after the Prophet and does not comply with the Sunni divorce procedure, it falls within the scope of bid'i talaq. Muḏâf ṭalâq is a different version of the temporary marriage, it hurts the woman and harms the notion of marriage. The view that this divorce is not valid is for the benefit of the family and provides the opportunity to fulfill the requirements of the Qur'an and Sunnah.

Keywords: Fiqh, Ṭalâq, Muḏâf Talâq, al-Aḥwâl al-shakhsiyya, Munajjaz.

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Diyanet İşleri Başkanlığı, syilmaz_47@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-4182-3241.

Structured Abstract

In this article, the subject of, "muḍâf ṭalâq" (contingent divorce), which is a divorce that took place at a later decided date, will be discussed. In Islamic law, it has been accepted by the majority of jurists that divorce can take place in the future as days, months and years. Today, due to the fact that divorces are decided by the courts, there is a need to examine whether this type of divorce is compatible with the legitimate form of divorce, whether the condition of being "munjaz" can be imposed for divorce, and the subject in terms of the evidence of Islamic Law.

In the article, both the views and arguments in classical fiqh will be discussed, as well as how the laws of personal life deal with the issue will be evaluated. According to the four madhhabs, Ibazis and Zaydis, talaq does not have to be immediate, it can be tied to a future time, and this divorce is valid. According to the Zahiris and Ja'faris, only the talaq in the form of a munajaz one is valid, and the talaq attributed to a future time is invalid. In addition to the condition that the divorce be munajaz, two just persons must also witness the divorce.

The general view argues that, based on some general premises and that divorce is under the authority of men, the husband can carry out the divorce as he wishes and put it at a later time.

Today, some Islamic jurists and many al-aḥwâl al-shakhsiyya laws in practice have abandoned the general view and adopted the view that muḍâf ṭalâq is not valid. al-Aḥwâl al-shakhsiyya laws state that divorce cannot be time-bound or invalidate the muḍâf ṭalâq by bringing the condition of being before the court. There is a change in the judgment of this issue compared to the general opinion. Shiite al-aḥwâl al-shakhsiyya laws also do not consider muḍâf ṭalâq valid in accordance with the Jâfarî sect. It is seen that Shiite and some Sunni laws of al-aḥwâl al-shakhsiyya have come to a common point in this regard.

Divorce and marriage should be evaluated in relation to each other; just as marriage cannot be tied to a future time, divorce also should not be tied to a future time. With muḍâf ṭalâq, the marriage is tied to a temporary period, which is another version of the temporary marriage. While divorce is a process that can be applied when there is a need for separation, connecting to the future time shows that you do not need divorce at that moment. While the woman is waiting for the divorce day by day on the one hand, on the other hand, the duty of husband and wife is expected from her, which is a torture for the woman. This type of divorce undermines the importance of marriage.

There is no evidence in the Qur'an and Sunnah that muḍâf ṭalâq is valid. Since it emerged after the Prophet and does not comply with the Sunni divorce procedure, a divorce made at a later time falls within the scope of bid'î ṭalâq.

The view that muḍâf ṭalâq is valid is not suitable for fulfilling the Sunni divorce requirements, and it is not compatible with the purposes of the Shari'ah regarding marriage and divorce, and it harms the institution of the family. For this reason, it is necessary to protect the family from methods of divorce such as muḍâf ṭalâq'. The view that this divorce is not valid is for the benefit of the family and provides the opportunity to fulfill the requirements of the Qur'an and Sunnah.

GİRİŞ

Talâk, sözlükte “serbest bırakmak, bağıni çözmek” gibi anlamlara gelmekte, terim olarak da, nikâh akdinin çözümlenmesini ifade etmektedir.¹

Talâk, derhal ayrılığı gerçekleştirmek için kullanıldığı gibi, bazen ilerideki bir zamana veya şarta bağlanabilmektedir. Derhal hüküm ifade edip etmemesi yönünden talâk üç kısma ayrılır.

a. Müneccez (Derhal Hüküm İfade Eden) Talâk: Kocanın boşamayı ileriki bir zamana veya bir şarta bağlamaksızın eşine “Sen boşsun.”, “Seni boşadım.” demek suretiyle o an/derhal boşamayı gerçekleştirmesidir. Boşamada asıl olan şekil budur.²

b. Muallak (Şarta Bağlanan) Talâk: Kocanın boşamayı gelecekteki bir işin olmasına veya olmamasına bağlamasıdır. Kocanın hanımına “Şunu yaparsan/yapmazsan boşsun.” veya “Şuraya gidersen boşsun.” tarzında boşamayı bir şeye bağlamasıdır.³

c. Muzâf (Zamana Bağlanan) Talâk: Kocanın boşamayı geçmişteki veya gelecekteki bir zamana bağlayarak yaptığı boşamadır. Koca hanımına “Gelecek ayın/yılın başında benden boşsun.”, “Önümüzdeki Ramazan ayında benden boşsun.”, “Yarın benden boşsun.” diyerek boşamayı ileriki bir tarihe bağlayabildiği gibi “Dünden/geçen aydan/yıldan boşsun.” şeklinde boşamayı geçmiş zamana da bağlayabilmektedir.⁴

¹ Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât* (Lübân: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1983), 141; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 434; Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001), 342; H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496.

² Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk* (Mekke: Mektebu'l-Menâre, 1988), 59; Ömer Nasûhi Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 2/232; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmî'l-mer'e ve'l-beyti'l-muslim fi's-Şerîati'l-İslâmiyye* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 7/462; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm* (Beyrût: ed-Dâru'l-Câmiyye, 1983), 514; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 9/6966; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 388.

³ Muhammed Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 297; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye*, 2/232; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6968; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 389-391.

⁴ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 297; Ali Ahmed Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre fi's-Şerîati'l-İslâmiyye* (San'a: Mektebetü Cîli'l-Cedîd, 1993), 2/55; Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa* (Kâhire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004), 4/320; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı*

Bu çalışmada zamana bağlanan/muzâf talâk incelenecektir. Fakihler bu tür talâkın hükmünde ihtilaf etmiş ve iki görüş ortaya çıkmıştır.

a. Başta dört mezhep olmak üzere Cumhura göre boşamanın zamana bağlanması geçerlidir. Talâk ya derhal ya da söz konusu zaman geldiğinde gerçekleşmektedir. Bu çeşit talâkın üç talâk ile yapılması da mümkündür.

b. Zâhirîler ve Ca'ferîlere göre ise zamana bağlanan talâk geçerli değildir. Talâk için belli şartlar vardır. Bu şartlara uyulmadan yapılan boşamalar ile talâk meydana gelmemektedir.

20. yüzyılda İslam ülkelerinde birçok alanda kanunlaştırma hareketine gidilmiş ve aile hukuku alanında da ahvâl-i şahsiyye kanunları ortaya çıkmıştır. Ahvâl-i şahsiyye kanunlarında "zamana bağlanan talâk"ın hükmü ile ilgili olarak, bazı ülkeler cumhurun görüşü çerçevesinde boşamanın meydana geleceği hükmünü verirken, diğer bazı ülkeler ise dört mezhebin dışındaki görüşle yani talâkın gerçekleşmeyeceğine hüküm vermişlerdir. Talâkın gerçekleşmeyeceği hükmünü veren ülkeler ya talâkın münecciz olması gerektiğini yani zamana bağlanamayacağını ya da talâk için bir prosedür şartı getirerek, mahkeme gözetiminde boşamanın yapılması gerektiğini ifade etmektedirler.

Bu kapsamda Osmanlı Hukûk-ı Âile Kararnâmesi, Mısır, Ürdün, Suriye, Irak, Libya, Fas, Cezayir, Tunus, Sudan, Yemen, Moritanya, Kuveyt Sünnî, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Körfez Ülkeleri ve Umman ahvâl-i şahsiyye kanunları incelenmiştir. Şîa uygulamaları için de İran Medeni Kanunu, Afganistan Şîi Kanunu ve Kuveyt Ca'ferî Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu incelenmiştir. Bu kanunlar, daha çok o ülkelerin adalet bakanlığına ait internet sayfalarından alınmış ve yürürlükteki kanun maddeleri esas alınmıştır.

Afganistan ve Kuveyt'te ahvâl-i şahsiyye kanunları Sünnîler için ayrı Şîiler için ayrı olarak kanunlaştırılmıştır.

Günümüzde bazı fakihler de boşamanın zamana bağlanılmayacağı, boşamanın bir prosedürü olduğu, buna uyulmadan boşamanın meydana

Fıkhiyye, 2/254-257; Abdulvahhâb Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâl-i şahsiyye fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Kuveyt; Dâru'l-Kalem, 1990), 137; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 514; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6966; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 389; Ebû Mâlik Kemal b. es-Seyyid Sâlim, *Sahîhu fıkhi's-sünne ve edilletuhû ve tadvîhu mezâhibi'l-eimme* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003), 3/301; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427), 29/36.

gelmeyeceği görüşünü savunmaktadırlar. Bu konuda cumhurun görüşüne nazaran bir değişim söz konusudur.

Boşanma sayılarının arttığı, evliliklerin azaldığı ve boşanmanın mahkemeye bağlandığı günümüzde muzâf talâkın hükmünün İslam hukuku açısından incelenmesine, konunun delillerinin ortaya konmasına, hükmün sabit olup olmadığını araştırmaya ve bu konudaki değişimi ve farklı görüşleri bilmeye ihtiyaç vardır.

Bu konuda ülkemizde akademik olarak müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu araştırmada konu başta dört mezhep olmak üzere Caferî, Zeydî, İbâzî ve Zâhirî mezheplerinin görüşleri ve delilleri açısından ele alınacaktır. Ardından modern dönem ahvâl-i şahsiyye kanunlarının konuyu nasıl ele aldıkları incelenecek ve tarafların delilleri değerlendirilecektir.

Bu konunun hükmü ile ilgili iki görüş vardır.

1. Zamana Bağlanan Talâkı Geçerli Sayanlar

Dört mezhep,⁵ Zeydîler⁶ ve İbâzîlere⁷ göre talâkın, ay, gün ve yıl gibi gelecekteki bir zamana bağlanması geçerlidir. İbn Teymiyye de bu görüştedir.⁸ Bu görüşü benimseyenler boşamanın derhal mi yoksa izâfe edilen vakitte mi gerçekleşeceği konusunda ihtilaf etmişlerdir.

a- Cumhura (Hanefîler, Şâfiîler, Hanbelîler, Zeydîler ve İbâzîlere) göre boşama izâfe edildiği vakitte gerçekleşir.⁹ İbrahim en-Nehâî (öl.

⁵ Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrût: Dâru'l-Marife, 2000), 3/120; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye*, 2/254-257; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/55, 56; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 29/36.

⁶ Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin, *Kitâbu'l-Ahkâm fi'l-halâl ve'l-harâm* (Yemen: Mektebetü Bedr li't-Tibâeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013), 1/415; Müeyyed Billâh Ahmed b. Huseyn el-Hasenî, *Şerhu't-Tecrid fi fikhi'z-Zeydiyye* (San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2006), 3/286; Ebu'l-Hasan Abdullah b. Ebi'l-Kâsım b. Miftâh, *Şerhu'l-Ezhâr* (Yemen: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 2018), 4/482; Ahmed b. Kasım el-Ansî, *et-Tâcü'l-müzehheb li ahkâmi'l-mezhep* (b.y.: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993), 2/143.

⁷ Diyâuddîn Abdulazîz es-Semîni, *Kitâbu'n-Nîl ve şifâu'l-alîl* (b.y.: y.y., 2002), 2/443; İbrahim İbn Ali, *Mevsûatü âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye* (Umman: Mektebetü Muskit, 2006), 2/855.

⁸ İbn Teymiyye, *Risâletü'l-ictimâ'*, 69; a.mlf., *Mecmûu fetâvâ* (Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi's-Şerîf, 1995), 33/46; Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi es-Sübkî, *ed-Durretü'l-mudiyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye* (Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347), 12.

⁹ Ebu Bekir Ahmed el-Cessâs, *Muhtasarü İhtilâfi'l-Ulemâ'* (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/438; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/31-33; Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr el-Fergânî el-Mergînânî, *el-*

96/714), Mekhûl (öl. 112/730), Atâ (öl. 126/744), Câbir b. Zeyd (öl. 93/711-712), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) ve Şa'bî (öl. 104/722) bu görüştedir.¹⁰ Bu görüşe göre koca, eşine “Filan ayın başında boş ol.”, “Yarın benden boş ol.” veya “Kurban bayramında boş ol.” dediğinde talâk hemen gerçekleşmez, denilen vaktin ilk diliminin girmesiyle boşama meydana gelir. Koca boşamayı derhal değil bir müddet sonra yapmak istemiştir. Bu görüşe göre boşamanın gerçekleşmesi için boşama esnasında kocanın eşini boşamaya ehil, kadının da boşanma esnasında ve boşamanın izâfe edildiği zamanda boşanmaya mahal olması gerekmektedir.¹¹ Koca eşine “Bir ay sonra boşsun.” deyip, on gün sonra eşini boşamış olsa, zifaf gerçekleşen kadın için her iki boşama da gerçekleşir. Çünkü boşamadan sonra kadın iddet içinde talâka mahal olduğundan muzâf talâk vaki olacaktır. Ancak zifaf gerçekleşmemiş kadın

Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî (Beyrût: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/228; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Mugnî* (b.y.: Mektebetu'l-Kahire, 1968), 7/422, 423; a.mlf., *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/138, 139; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 8/116; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* (Kâhire: Dârü't-Takvâ li't-Turâs, 1999), 171; İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/264; Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/320-327; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi's-Sünne*, 3/301; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/467-469.

¹⁰ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Musannefu Abdürrezzâk* (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 6/386, 387; Ebû Bekr Abdullah Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-Ahâdis ve'l-Âsâr* (Beyrût: Dâru't-Tâc, 1989), 4/70; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr* (el-Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2011), 15/312; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 9/479, 480; Ahmed Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye fî teşrî'i'l-İslâmî mea beyâni kanûni'l-ahvâli's-şahsiyye li'l-kadâi fî mehâkimi'l-Kuveyt* (Kuveyt: Mektebetu'l-Felâh, 2006), 415.

¹¹ Hanefî ve Mâlikîler'e göre istisnai olarak koca yabancı bir kadına “Seninle evlendiğim gün boşsun.” şeklinde talâkı evlenmeye izâfe ettiği takdirde evlenme gerçekleştiği gün boşama meydana gelir. Bu mezhepler söz konusu cümleyi nezir ve yemin gibi değerlendirmişlerdir. Şart gerçekleştiğinde talâk da gerçekleşmiş olur. Şâfiî, Hanbelî ve İbâzîler'e göre bu durumda talâk meydana gelmez. Zira kişi boşamayı telaffuz ettiği anda evli olmadığı bir kadını boşayamaz. (Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6/151; Nureddin es-Sâlimî, *Şerhu'l-Câmi's-sahîh* (b.y.; y.y., 1993), 3/70; Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 399, 415, 418-420). Çünkü Hz. Peygamber (sav) “Nikâhtan önce boşama yoktur.” demiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), “Talâk”, 17 (No: 2048, 2049).

bain boşama ile ayrılmış olacağından bir ay sonraki talâk meydana gelmeyecektir.¹²

b- Malikîler, Leys (öl. 175), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Zührî (öl. 124/742), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Katâde'ye (öl. 117/735) göre ise talâk gelecekteki bir zamana bağlandığında derhal talâk vaki olmaktadır.¹³ Bir kimse eşine “Bir sene sonra boş ol.”, “Güneş doğduğunda boş ol.” dese derhal talâk meydana gelir. Çünkü koca gerçekleşmesi kesin olan bir zamana talâkı bağlamıştır. Bu durumda nikah geçici bir hale gelmiş olur ki müt'a¹⁴ nikahına benzemiş olur. Belli bir zamana kadar olan geçici nikah veya müt'a nikahı ise batıldır, geçerli değildir. Talâkın zamana bağlanması ile zevciyyet/nikah bağı belli bir zamana kadar devamı kabul edilmiş olduğundan ve bu durum nikaha ters düştüğünden talâk derhal gerçekleşir.¹⁵

Talâkın gelecek zamana izâfesini geçerli sayanlar, geçmiş zamana izâfe edilip edilmeyeceğinde de ihtilaf etmişlerdir. Dört mezhebe göre koca eşine “Sen dün/geçen ay veya geçen sene boşsun.” derse derhal talâk

-
- ¹² Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût Dâru'l-Marife), 1990), 5/197; Cessâs, *Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ'*, 2/438; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/177; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1986), 3/133; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/422-426; Seyyid Sâbık, *Fikhu's-Sünne* (Kâhîre: Dâru'l-Feth, 1999), 3/24; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye*, 2/254-257; Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/320, 325, 326; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 29/36; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 389; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 514; Ebû Zehrâ, *el-Ahvâlü's-şahsiyye*, 297; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6966, 6967;
- ¹³ Abdürrezzâk, *Musannefu Abdürrezzâk*, 6/387; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, 4/70; Cessâs, *Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ'*, 2/438; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/480, 481; Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1317), 4/ 55; Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/390; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 29/37; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/469.
- ¹⁴ Mut'a Nikâhı: Şiâ'nın caiz gördüğü bir evlilik türü olup, bir kadınla belli bir mehir karşılığında geçici bir süre için yapılan evliliktir. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 349.
- ¹⁵ Cessâs, *Muhtasarı İhtilâfi'l-Ulemâ'*, 2/438, 439; İbn Kayyim, *İgâsetü'l-lehfân*, 170; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3/120; Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 4/55; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/390; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye*, 2/255; Cezîrî, *el-Fikhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/324; Kuleysî, *Ahkâmu'l-usre*, 2/56; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*, 29/37; Muhammed Dusûkî, *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd* (Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye Vizâretü'l-Evkâf, 2005), 77; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/469; Abdurrahmân Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şerâti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968), 298; Halil Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma* (Ankara: Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976), 59; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi's-Sünne*, 3/301.

meydana gelir. Geçmiş zamana izâfe edilerek yapılan talâk münecciz kabul edilmektedir.¹⁶ Evlilik bağının olmadığı bir zamana boşamanın bağlanması örneğin “Seninle evlenmeden önce boşsun”, “Ben yaratılmadan boşsun.” “Çocuk iken sen boşsun.” şeklindeki sözler ise boş bir söz olup, boşamayı inkar etmektir. Zira o dönemde karı koca arasında bir evlilik bağı olmadığından boşamak mümkün değildir.¹⁷ Ancak Hanbelilerde¹⁸ bir başka görüş, Şâfiîlerde¹⁹ zayıf bir görüş ve Zeydîlere²⁰ göre ise talâkı geçmişe izâfe etmekle talâk vaki olmaz. Çünkü talâk karı kocanın birbirine helal olmasını bitiren bir durumdur. Geçmişe yönelik karı kocanın birbirine helal olmalarını bitirmek mümkün değildir. Talâk gerçekleşmesi mümkün olmayacak bir şeye bağlanıldığında geçersiz olduğu gibi geçmişe bağlanılan talâk da imkansız ifade ettiğinden geçersiz ve boş bir söz hükmündedir.

Dört mezhebin zamana bağlı boşamayı geçerli sayması neticesinde, her mezhebin furû literatüründe konu ile ilgili farklı, garip sayılabilecek birçok tikel mesele de ele alınmıştır. Örneğin: Koca “Sen bugün yarın boşsun.” derse bir talâk, “Yarın ve bugün boşsun.” şeklinde atıf edati ile söylerse iki talâk olur. Çünkü atıf mugayereti ister. Koca hanımına “Zeyd’in gelmesinden bir ay önce boşsun.” derse, Zeyd geldiğinde bu ifade üzerinden bir ay geçmiş ise talâk bir ay öncesinden vuku bulmuş olur. “Vefatımdan iki ay önce boş ol.” derse, iki ay geçmesinden sonra koca vefat ederse, talâk vaki olmuş olur. Malikîlere göre ise derhal talâk vaki olur. Çünkü bu geçici bir nikah olmuş olur. Koca “Eşim hayatta olduğu müddetçe veya filan zamana kadar evleneceğim her kadın boştur.” derse, dediği gibi evlenir evlenmez boş olur. “Bugün, yarın ve yarından sonraki gün boşsun.” derse, kadın kendisi ile zifaf olmuşsa her gün bir talâk olmak üzere, üç günde üç talâk olur. Çünkü cumhura göre iddet içinde kadın

¹⁶ Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/197; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/33, 34; Serahsî, *el-Mebsût*, 6/117; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 10/198; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/132; Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/228; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/120; Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halîl*, 4/55, 56; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/390; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye*, 2/255, 256; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/56; Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/321, 324, 326; Dusûkî, *Fıkhü't-talâk*, 77; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/463-467; Kuveyt Evkaf Bakanlığı, *el-Mevsûatü'l-fıkhıyyeti'l-Kuveytiyye*, 29/37.

¹⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/228, 229; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/266; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/464, 465.

¹⁸ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/428, 429; a.mlf, *el-Kâfi fî fıkhî'l-İmâm Ahmed*, 3/141; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/465.

¹⁹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/33; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/120; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye*, 2/256.

²⁰ Ansî, *et-Tâcü'l-müzehheb*, 2/145; İbn Miftah, *Şerhu'l-Ezhâr*, 4/486; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/57.

talâka mahaldir. Ancak “Ölümümle beraber boşsun.” veya “Öldükten sonra boşsun.” derse talâk vaki olmaz. Çünkü öldükten sonra talâk meydana gelmez.²¹

Talâkın gerçekleşmesi zamana bağlandığı gibi bir mekâna da bağlanabilmektedir. Kocanın karısına “Filanın evinde/filan ülkede/filan şehirde boş ol.” gibi sözler söylenmesi durumunda Şafîî,²² Hanbelî,²³ Hanefî²⁴ ve Zeydî²⁵ mezhebine göre talâk hemen meydana gelir. Çünkü bu mekanlar mevcut olup, talâk belli bir mekana tahsis edilememektedir. Ancak koca “İstanbul’da boş ol” sözünden “İstanbul’a gittiğin zaman boş ol.” manasını kast ettiğini söylerse bu iddiası diyaneten kabul edilir, kazaen kabul edilmez.²⁶

Zamana izâfe edilen talâktan rücû edilememektedir. Talâkın ta’liki yemin gibi değerlendirildiğinden, yeminden rücû edilemediği gibi talâkla yapılan ta’likden de rücû edilememektedir. Dolayısıyla koca pişman olup yaptığı boşamadan vazgeçemez.²⁷ Ta’likten rücû edilebileceği görüşü ise İbn Teymiyye’ye nisbet edilmektedir ki böylece boşamanın iptal edilebilmesi mümkün hale gelmektedir.²⁸

1.1. Geçerli Sayanların Delilleri

Boşamanın zamana bağlanmasını geçerli sayanlar çeşitli deliller getirmişlerdir.

²¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/121-127; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Delilleri ile Büyük Şafîî Fıkhı Muğni'l-Muhtâc*, çev. Soner Duman (İstanbul: Mirac Yayınları, 2015), 13/422-433; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* 3/364-268; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye*, 2/254-257; Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/320-327; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6967; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/57.

²² Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/211.

²³ Mansûr b. Yunus el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402), 5/262.

²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/261, 262.

²⁵ Ansî, *et-Tâcü'l-müzehheb*, 2/143.

²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 6/116, 117; İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî, *Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/24; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye*, 2/255; Cezîrî, *el-Fıkhü ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, 4/323; Sayel İmara, “et-Talâk geyru'l-münecciz beyne's-şerîati ve kavânîni'l-ahvâli's-şahsiyye fî Filistîn ve ba'du'l-bilâdi'l-Arabiye”, *Mecelletu Câmiatu'n-Nacâh li'l-Ebhâs* 27/2, (2013), 357, 358.

²⁷ Bk. Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 419; Ebû Zehra, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 301; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/476.

²⁸ Hüsâmeddîn b. Mûsa Affâne, “et-Talâku'l-Muallak”, *İslamonline.net* (Erişim, 14 Eylül 2022); İmara, “et-Talâk geyru'l-münecciz”, 379; Muhammed b. Salih el-Useymîn, *eş-Şerhu'l-Mumti' alâ Zâdi'l-müstakni'* (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428), 13/127.

a. Allah Teâlâ “Ey iman edenler! Akitlerin (gereğini) yerine getirin.”²⁹ demektedir. Hz. Peygamber de (s.a.v.) “Müslümanlar şartlarına bağlıdır.”³⁰ buyurmaktadır. Buna göre muzâf talakta, söz konusu zaman geldiğinde talâkın gerçekleşmesi gerekmektedir.³¹

b. İbn Abbas: “Kim eşine ‘Önümüzdeki senenin başında boşsun.’ derse, senenin başına kadar eşi ile karı kocalığı devam eder.”³² diyerek zamana bağlanan talâkı geçerli saymıştır.

c. Tabînin büyük imamları talâkın zamana bağlanması durumunda kimi derhal talâkın vaki olacağını kimi ise belirtilen zamanda talâkın vaki olacağı görüşündedirler. Saîd b. Müseyyeb, Zührî, Hasan-ı Basrî, Katâde’ye göre bir kimse eşine “Bir seneye kadar boşsun.” derse, dediği anda derhal boş olur. Onlara göre talâk zamana bağlandığında, talâk hemen gerçekleşir.³³ İbrahim en-Nehâî, Mekhûl, Atâ, Câbir b. Zeyd, Süfyân es-Sevrî ve Şa’bî’ye göre ise verilen mühletin sonunda boş olur.³⁴ Tabînin büyük imamları zamana bağlanan talâkın vaki olacağını söylemektedirler.

d. Muzâf talâkın geçerli olduğuna dair icmâ ümmet vardır.³⁵ İcmâ muhalefet eden görüşe itibar edilmez. Bu konuda Zâhirî ve bazı Râfizîler hariç hilaf yoktur. Zâhirî Mezhebi daha oluşmadan bu konuda icmâ meydana gelmiştir.³⁶

e. Boşamaya cevaz veren ayetler mutlak olup, bu ayetlerde müneccez ve muzâf boşamanın geçerliliği açısından bir ayırım yapılmamaktadır. Bu sebeple müneccez talâk gibi muzâf talâkın geçerli olması gerekmektedir.³⁷

²⁹ el-Mâide 5/1.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “İcâre”, 14; Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbea Mustafâ el-Bâbî, 1975), “Ahkâm”, 18; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrût: Dâru'l-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), “Akdiye”, 12.

³¹ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 297; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/57.

³² İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, 4/70; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 15/312. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479.

³³ Abdürrezzâk, *Musannefu Abdirrezzâk*, 6/387; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, 4/70; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/480.

³⁴ Abdürrezzâk, *Musannefu Abdirrezzâk*, 6/386, 387; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef*, 4/70; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, 15/312, 313; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479, 480.

³⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/482; İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/46; a.mlf., *Risâletü'l-ictimâ'*, 69.

³⁶ Sübkî, *ed-Durretü'l-mudiyye*, 11.

³⁷ Ebu'l-Hasen Takiyyuddîn Alî b. Abdülkâfi es-Sübkî, *en-Nezerü'l-muhakkik fi'l-hilfi bi't-talâki'l-muallak* (Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347), 57; Mahmûd Şeltût - Muhammed Ali Sâyis, *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fikh* (by.; Dâru'l-Maârif, 1986), 108; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6972; Zekiyyüddîn Şa'bân, *ez-Zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm* (Kahire: ed-Dâru'l-

f. Koca mutlak olarak boşamaya yetkilidir. Münecciz olarak boşayabileceği gibi muzâf ve muallak olarak, bir veya üç talâkla, kadının temizlik veya hayız döneminde fark etmeksizin boşayabilir.³⁸

g. Talâk; borçtan ibrâ,³⁹ köle azadı ve vakıf gibi hakkı düşüren/ıskat edilebilen tasarruflardandır. İskat tasarrufları ileriye ta'lik edilebilen tasarruflardır. Örneğin “Bu yıl ramazan ayı girdiğinde bana olan borcundan seni ibrâ ettim.” denildiğinde, söz konusu zaman geldiğinde borç düşer. Bu nevi tasarrufların gelecek zamana izâfesi mümkün olduğu gibi talâkın da zamana izâfesi mümkündür.⁴⁰

h. Zamana izâfe edilerek yapılan boşama, sarih boşama lafızlarıdır. Sarih boşama lafızlarında niyete bakılmaz. Sadece boşama tehir edilmiş olur.⁴¹

1.2. Geçerli Sayan Ahvâl-i Şahsiyye Kanunları

Ahvâl-i şahsiyye kanunlarında “zamana bağlanan talâk” konusunda kimi İslam ülkeleri dört mezhebin görüşü doğrultusunda boşamayı geçerli sayarak kanuni düzenlemeler yaparken kimi ise bu boşamanın geçerli olmayacağı görüşünü alarak kanuni düzenlemeler yapmıştır. Talâkı geçerli sayan ülkeler şunlardır.

Kavmiyye li't-Tıbbâa ve'n-Neşr, 1964), 109; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 389; Müsâid Abdullah İbn Hamdu'l-Hekîl, “İn'ikâdu'l-yemîn bi-sîgati't-talâk”, *Mecelletü'l-cemiiyyeti'l-fıkhiyyeti's-Suûdiyye* 42 (2019), 560, 561.

³⁸ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire 1964), 3/130; İbrahim Paçacı, “Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 87; Selahaddin Eroğlu, “Talâk Hakkında Kur'ânı Kerimin Genel Tutumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 163; Nihat Dalgın, *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 40; Ekrem Doğanay, *İslam'da Talağın Hükmü ve Hikmetleri* (İstanbul: Gonca yayınları, ts.), 36, 37; Halid Alî Süleyman Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî li'l-eimmeti'l-erbaa fi fikhî'l-ahvâli's-şahsiyye ve'l-muâmelât* (Amman: Dâru'l-Hamid, 2006), 188; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 58.

³⁹ İbrâ: Bir kimsenin diğer bir kimsede olan alacak hakkından feragat etmesi anlamında fıkıh terimi. Yunus Apaydın, “İbrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/263.

⁴⁰ Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye*, 2/254; Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*, 137; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 183, 184, 188; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 73; Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye el-Muvahhad li-İklîmeyni'l-Mısr ve's-Sûrî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 136; Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 413; Döndüren, *Delilleri ile Aile İlmihali*, 388, 389.

⁴¹ Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 136; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 187.

a. Osmanlı Hukuku Aile Kararnamesinde⁴² ve Filistin Gazze⁴³ kısmında yürürlükte olan ahvâl-i şahsiyye kanununda “Talâkın zaman-ı müstakbele izâfesi sahihtir.” denmektedir.

Din işleri Yüksek Kurulunun fetvalarının yayınladığı kitap ve internet sitesinde konu ile ilgili bir açıklama yapılmamıştır. E-mail yolu ile Diyanet İşleri Başkanlığı'na muzâf talâkla ilgili sorduğumuz soruya gelen cevapta, Din İşleri Yüksek Kurulunun konuyla ilgili herhangi bir fetvası bulunmadığı İslam fihhına göre söz konusu vakit gelince boşamanın gerçekleşeceği ifade edilmiştir.⁴⁴

b. Aşağıdaki ülkelerde muzâf talâkın geçerli olduğuna dair müstakil bir kanun olmamakla beraber kanun maddelerinden muzâf talâka izin verildiği anlaşılmaktadır.

Mısır, 1929 yılı 25 nolu kanunun 2. Maddesinde: “Sadece bir şeyi yapmaya veya terk etmeye yönelik müneccez olmayan boşamalar geçersizdir.” denmektedir. Bu madde sadece muallak talâkı mı kapsadığı yoksa muzâf talâkı da kapsayıp kapsamadığı konusunda kanunu şerh edenler ihtilaf etmişlerdir. Kimi, kanunda müneccez olmayan tabiri kullanılması sebebi ile muzâf talâkın da bu kapsamda olduğunu, yani boşama niyeti olmayan muzâf talâkın bu madde kapsamında geçerli olmayacağını; kimi de bu maddenin sadece muallak talâk ve talâka yemin ile ilgili olduğunu, muzâf talâkı kapsamadığını, dolayısı ile muzâf talâkın vaki olacağını ifade etmektedir.⁴⁵

Bu kanunun müzekkire-i izahiyesine baktığımızda, talâka yeminin ve yemin manasında olan şartlı talâkın geçersiz sayıldığı, bunun dışındaki yemin manasında olmayan muallak talâkın ve muzâf talâkın ise geçerli olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Kanunun maksadı İbn Teymiyye'nin görüşü çerçevesinde yemin maksatlı olan ve olmayan muallak talâkı birbirinden ayırmaktır. Bu ayırım muallak talâk ile ilgilidir. Muzâf talâk ile ilgili böyle bir ayırım olmadığından muzâf talâkın geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

Umman Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu “Bir işi yapmaya teşvik veya terk için kullanılan muallak talâklar geçerlidir.”⁴⁷ diyerek, talâkın gelecek zamana ta'likini/izâfesini mümkün kılmaktadır. Umman'da İbâzî

⁴² 107. Madde. *Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesi*, nşr. Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı, 2. Basım, 2012), 49.

⁴³ İmara, “et-Talâk geyru'l-müneccez”, 359.

⁴⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı” (Erişim 12.02.2023).

⁴⁵ Sâbûnî, *Medâ Hürriyyeti'z-Zevceyn*, 303.

⁴⁶ Kanun metni ve müzekkiresi için bk. Menşûrât Kânûniyye, “Kanûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye (Erişim 16 Şubat 2020).

⁴⁷ 85. Madde. Omanportal, “Kanûnu'l-Ahvâlî'ş-Şahsiyye fi Saltanati Ummân” (Erişim 18 Ocak 2023).

mezhebine mensup kimseler yaşamaktadır ki bu görüş İbâzî mezhebinin görüşüne muvafıktır.

Suriye,⁴⁸ Sudan,⁴⁹ Yemen,⁵⁰ Libya,⁵¹ Katar⁵² ve Körfez Ülkeleri⁵³ ahvâl-i şahsiyye kanunları, bir şeyi yapmaya veya terketmeye yönelik muallak talâkların geçerli olmadığını, ancak bunun dışındaki muallak talâkların geçerli olduğunu ifade etmektedir. Bundan şartlı talâkın yemin gibi kullanılması durumunda talâkın geçersiz olduğu ancak yemin maksatlı olmayıp geleceğe izâfe edilen boşamaların ise geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Bu ülkeler cumhurun görüşüne muvafık olarak bu konuyu değerlendirmiş olmaktadırlar. Abdurrahman Sâbûnî Suriye kanununu şerh ederken, konu ile ilgili maddenin “Müneccez olmayan talâk geçerli değildir.” şeklinde Zâhirîler’in görüşü doğrultusunda tâdil edilmesini önermektedir.⁵⁴

Ahval-i şahsiyye kanunlarında talâkın geçmiş zamana bağlanması ve bir mekana bağlanması ile ilgili herhangi bir madde geçmemektedir. Bu durumda kanunda geçmeyen hususlar için kanun hangi mezhebe müracaat edilmesini karara bağlamış ise o mezhebin görüşü esas alınacaktır. Kanunlarda geçmeyen hususlar için nereye müracaat edileceği belirtilmiştir. Buna göre Filistin⁵⁵ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Hanefî Mezhebinin; Birleşik Arap Emirlikleri⁵⁶ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu sırası ile Mâlikî, Hanbelî, Şafiî ve Hanefî mezheplerinin; Kuveyt⁵⁷ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Mâlikî mezhebinin; Fas⁵⁸ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu Mâlikî mezhebi ve İslam’ın değerleri çerçevesindeki içtihatlarla göre; Katar⁵⁹ Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu ise mahkeme başka bir görüşü

48 90. Madde. el-Cumhûriyetü'l-Arabiyyetü's-Sûriye, “Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye” (Erişim 25 Aralık 2022).

49 130. Madde A bendi. Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li'l-Müslümîn (Erişim 25 Aralık 2022).

50 65. Madde. Riâsetü'l-Cumhûriyye, “Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye” (Erişim 01 Ocak 2023). Bu madde 2013 yılında tadil edilmiş olup 1992 yılında “Bir şeyi yapmaya veya terk etmeye bağlanan muallak talak, şartın gerçekleşmesi ile talak gerçekleşir.” şeklinde şartlı talak tamamen geçerli sayılmaktaydı.

51 33. Madde B fıkrası. Vizâretü'l-Adl, “Ahkâmu'l-Hâsse bi'z-Zavâc ve't-Talâk” (Erişim 17 Ocak 2023).

52 108. Maddenin 1. Fıkrası, el-Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye, “Kanûnu'l-Üsre” (Erişim 06 Şubat 2020).

53 85. Maddenin A fıkrası. Kanûnu'l-Ahvâlî's-Şahsiyye li-Duveli'l-Halîci'l-Arabiyye (Erişim 25 Aralık 2022).

54 Abdurrahmân Sâbûnî, *Şerhu Kanûni'l-ahvâlî's-şahsiyyeti's-Sûriy* (Dımaşk: Câmiatu Dımaşk, 1986), 2/34.

55 330. Madde.

56 2. Maddenin 3. Fıkrası.

57 343. Madde.

58 400. Madde.

59 3. Madde.

almadıkça Hanbelî mezhebinin görüşünün esas alınacağını belirtmiştir.⁶⁰ Hanefî, Mâlikî, Şafiî ve Hanbelî Mezhebine göre talâk geçmiş zamana veya mekana bağlanıldığında talâk müneccez olarak gerçekleşmektedir. Hanbelîlerde ki diğer bir görüşe göre ise geçmiş zamana bağlanılan talâk boş bir sözdür.

Muzâf talâktan rücû edilip edilmeyeceği konusuna kanunların çoğunda temas edilmemektedir. Ürdün eski ahvâl-i şahsiyye kanununda⁶¹ ve Gazze’de yürürlükte olan kanunda muzâf talâktan rücû edilmeyeceği ifade edilmiştir.⁶² Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu’nda 2010 yılında yapılan tâdille zamana izâfe edilen talâkın geçersiz olduğu kabul edilerek, cumhurun görüşü terk edilmiştir.

2. Zamana Bağlanan Talâkı Geçerli Saymayanlar

Zâhirîler⁶³ ve Ca’ferîlere⁶⁴ göre zamana bağlanan talâk geçerli değildir. Bir kimse hanımına “Gelecek ayın başında boşsun.” dese, ne derhal ne de söz konusu zaman geldiğinde boşama meydana gelmez. Bu şekildeki talâkın meydana geleceğine dair Kur’ân ve Sünnette bir şey varid olmamıştır.⁶⁵ Talâkın müneccez siga ile olması gerekir; müneccez olmayan muallak ve muzâf sigalar ise boşama için geçersizdir.⁶⁶ İmam Şâfiî’nin ashabından Ebû Abdurrahman b. Yahya b. Abdilazîz’e⁶⁷ göre de

⁶⁰ İmara, “et-Talâk geyru’l-müneccez”, 358, 359.

⁶¹ 1976 yılı Ürdün Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu 96. Madde; Muhammed Semâra, *Ahkâm ve âsârü’z-zevciyye şerhun mukâren li-kânûni’l-ahvâlî’s-şahsiyye* (Amman: Dârü’s-Sekâfe, 2002), 292.

⁶² İmara, “et-Talâk geyru’l-müneccez”, 372.

⁶³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479.

⁶⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-Mebsût fî fikhi’l-İmâmiyye* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 5 /36; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Ravdatü’l-behiyye fî Şerhi’l-Lumatî’d-Dimaşkiyye* (Beyrut: Dâru’t-Teâruf, ts.), 6/15; Ebu’l-Kasım Necmuddîn Cafer b. Hasen el-Hillî, *Şerâiu’l-İslâm* (Beyrut: Dâru’l-Kârî, 2004), 3/10; el-Hucce eş-Şeyh Yusuf el-Fakîh, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye fî fikhi Ehli’l-Beyt* (Beyrût: Dâru’l-Advâ’, 1989), 305; Seyyid Alî et-Tabâtabâi, *Riyâdü’l-mesâil* (Kum: Müessesetu’n-Neşru’l-İslâmî, 1420/1999), 11/61; Muhammed Cevâd Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi’l-hamse* (Beyrût: Dâru’l-Cevâd, 2000), 413.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479, 481; Hillî, *Şerâiu’l-İslâm*, 3/10; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhıyye*, 2/257; Sâbık, *Fikhu’s-sünne*, 3/24; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 58, 59; Mugniyye, *el-Fikhu alâ mezâhibi’l-hamse*, 413; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi’s-Sünne*, 3/301; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi’l-mer’e*, 7/367; Gandûr, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye*, 416.

⁶⁶ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti’z-zevceyn*, 295, 296; Gandûr, *el-Ahvâlu’s-şahsiyye*, 421.

⁶⁷ İsmi Ahmet b. Yahyâ b. Abdilazîz el-Bağdâdî Ebû Abdurrahmân eş-Şâfiî olup Bağdatta İmam Şâfiî’den ders halkasından olup, onun ashabından ileri gelenlerden biridir. Ardından İbn Ebî Dâvûd’a tabi olmuştur. Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübki, *Tabakâtu’s-Şâfiyyeti’l-kübrâ*, (b.y.: Hicr li’t-Tibâa, 1413), 2/64-66.

zamana bağlanan talâk geçerli değildir.⁶⁸ Ona göre geçici bir zamana bağlanan müt'a nikahı caiz olmadığı gibi, talâkı zamana bağlamak da caiz değildir.⁶⁹ Ca'ferîlere göre boşama, cinsel beraberliğin olmadığı kadının temizlik döneminde, iki şahit huzurunda, zamana ve şarta ta'lik olmaksızın tenciz siğası ile yapılmalıdır. Bu şartlara uymayan boşamalar geçerli değildir.⁷⁰ Şîî fakih Hillî, zamana bağlanan talâkın geçerli olmayacağını ve konuda Şîî alimleri arasından bir ihtilaf olmadığını söylemektedir.⁷¹ Zâhirîlere göre de talâkın müneccez olması yanında iki adil kişinin bu talâka şahit olması gerekmektedir.⁷²

Talâk geleceğe izâfe edilemeyeceği gibi geçmişe de izâfe edilemez. Ca'ferîlere göre geçmiş zamana bağlanan talâk geçerli değildir, boş bir sözdür. Geçmiş zamana yönelik olarak karı koca arasındaki helalliği kaldırmak mümkün olmadığından, talâkın geçmiş zamana bağlanması muhaldir.⁷³ İbn Hazm'ın da konu ile ilgili yaklaşımından geçmiş zamana bağlanan talâkın gerçekleşmeyeceği, talâkın sadece müneccez olacağı anlaşılmaktadır.⁷⁴

Günümüzdeki bazı İslam hukukçuları da bu görüştedir. Ahmed Muhammed Şâkir'e (ö.1958) göre; koca sadece izin verilen şekilde bir boşama yetkisine sahiptir. Ta'lik suretinde yapılan boşama, Kur'ân'ın izin verdiği bir boşama şekli olmadığından ta'like bağlı boşamanın her çeşidi geçerli değildir.⁷⁵

Abdulaziz Bayındır'ın başında olduğu fetva ekibine göre, evlilik gibi boşanma için de kurallar vardır. Talâkın gerçekleşmesi için kadının

⁶⁸ İbn Teymiyye, *Mecmûu fetâvâ*, 33/71; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim El-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1991), 4/78; a.mlf., *İğâsetü'l-lehfân*, 169; Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2/64-66; Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 142.

⁶⁹ es-Sübkî, *Tabakâtu's-Şâfiyye*, 2/64-66.

⁷⁰ Tûsî, *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmîyye*, 5/43; Muhammed b. Hasen el-Hür el-Âmilî, *Tafsîlu vesâili's-Şîa ilâ tahsîli mesâili's-Şerîa* (Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414), 22/31, 41; Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, 3/10; Fakîh, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye fî fikhi Ehli'l-Beyt*, 305, 308; Ahmet Niyazov, "Caferî Fıkında Boşama Mahdudiyetleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 246; Mugniyye, *el-Fıkhu alâ mezâhibi'l-hamse*, 414; a.mlf. *Fikhu'l-İmâm Ca'ferî's-Sâdik* (Kum: İntişârâtü Kudsî Muhammedî, ts.) 6/9, 14.

⁷¹ Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, 3/10; Tabâtabâî, *Riyâdü'l-Mesâil*, 11/61; Sâbûnî, *Medâ Hürriyyeti'z-Zevceyn*, 296.

⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/17.

⁷³ Tûsî, *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmîyye*, 5 /37; Gandûr, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye*, 414.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479; Zeydân, *el-Mufassal fî ahkâmi'l-mer'e*, 7/367.

⁷⁵ Ahmed Muhammed Şâkir, *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm* (b.y.: Dâru't-Tibâeti'l-Kavmiyye, 1389), 114, 137.

temizlik döneminde olması, bu dönemde eşyle cinsel ilişkide bulunmamış olması ve iki şahit bulundurulması gerekir. Bu şartların meydana gelmediği boşanmalar geçerli değildir.⁷⁶

Ülkemizdeki birçok İslam hukukçusu boşanma yetkisini taraflardan almadan, bu yetkinin mahkeme denetiminde kullanılması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe göre zamana bağlanan talâklar geçerli olmamış olacaktır. Hamza Aktan,⁷⁷ Ali Bardakoğlu,⁷⁸ Nihat Dalgın,⁷⁹ Yunus Vehbi Yavuz,⁸⁰ İbrahim Paçacı⁸¹ ve Muammer Erbaş⁸² boşamaların mahkeme huzurunda olması gerektiğini; Ahmet Yaman⁸³ ve İbrahim Yılmaz⁸⁴ gibi bazı İslam hukukçuları da boşamanın yargı yolu ile olmasının mümkün olduğunu ifade etmektedirler.

2.1. Geçerli Saymayanların Delilleri

Boşamanın zamana bağlanmasını geçerli saymayanlar çeşitli deliller getirmişlerdir.

a. Bu şekildeki talâkın meydana geleceğine dair Kur'ân ve Sünnette bir delil yoktur. Kur'ân ve Sünnette, talâkın nasıl olacağı açıklanmıştır. Kur'ân ve Sünnette olmayan bir talâk biçimini geçerli saymak Allah'ın koyduğu sınırı aşmaktır. Bu şekildeki boşama geçersiz olup "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur."⁸⁵ ayeti kapsamına girmektedir.⁸⁶

⁷⁶ Fetva. Net, "Şarta Bağlanan talak geçerli olur mu?" (Erişim 21 Ekim 2022); Süleymaniyevakfı, "Talâk (Erkeğin Boşama Hakkı), (Erişim 21 Ekim 2022).

⁷⁷ Hamza Aktan, "Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü", *Dini Araştırmalar* 5/14, (2002), 15.

⁷⁸ H. İbrahim Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi* (Erzurum: EKEV Yayınları, 2000), 253.

⁷⁹ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 371.

⁸⁰ Yunus Vehbi Yavuz, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 252, 253.

⁸¹ İbrahim Paçacı, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması-II", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 263, 264.

⁸² Muammer Erbaş, "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'ân ve Sünnet Işığında Güncellenmesi", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2013), 25.

⁸³ Ahmet Yaman, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Marifet yayınları, 1999), 92.

⁸⁴ Yılmaz, İbrahim, "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 286.

⁸⁵ et-Talâk 65/1.

⁸⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479, 482; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, 4/78; Şâkir, *Nizâmü't-talâk*, 15, 17, 114, 137; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 185; Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye*, 140; Sâbık, *Fikhu's-Sünne*, 3/24; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 75, 136, 138; Bilmen, *Hukûku*

Kur'ân ve Sünnete uygun talâk, münecciz olup, kadının temizlik döneminde, iki şahit huzurunda ve bir defa yapılan talâktır. Zamana bağlanan talâkın temizlik döneminde olması, şahidin bulunması ve münecciz olması söz konusu değildir. Allah'ın emrettiği şekilde bir boşama gerçekleşmemiş olacağından bu boşama şekli geçerli değildir.⁸⁷

b. Talâkın ta'lik edilemeyeceğine dair sahabe ve tabiînden gelen rivayetler talâkın ileriki bir zamana izâfe dilemeyeceğine delildir.⁸⁸ Hz. Ali,⁸⁹ Tâvûs,⁹⁰ Şureyh,⁹¹ İkrime,⁹² Atâ, Hakem b. Uteybe ve Ebû Sevr şartlı talâkı geçerli saymamıştır.⁹³

c. Söylendiği anda gerçekleşmeyen bir talâkın, daha sonra söylenmediği bir zamanda gerçekleşmesi mümkün değildir.⁹⁴ Koca boşamayı münecciz olarak yapmadığından, derhal boşamanın meydana gelmesi onun niyetine terstir. İzâfe edilen zamanda da talâk meydana gelmez. Çünkü o zamanda talâk için şartların meydana gelip gelmeyeceği bilinmemektedir.⁹⁵

d. Talâkı ileriki bir zamana bağlamak, evliliği müt'a evliliği gibi geçici bir süreye bağlamaktır.⁹⁶ Talâk; ibrâ, azat etme gibi durumlara

İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye, 2/257; Cin, *Eski Hukukumuzda Boşanma*, 58.

⁸⁷ bk. Tûsî, *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmîyye*, 5/43; Âmilî, *Tafsîlu vesâilî's-Şîa*, 22/31, 41; Fakîh, *el-Ahvâlû's-Şahsiyye fî fikhi Ehli'l-Beyt*, 305; Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, 3/10; Tabâtabâî, *Riyâdü'l-Mesâil*, 11/61; Niyazov, "Caferî Fıkhdında Boşama Mahdudiyetleri", 246; Mugniyye, *el-Fıkhu alâ mezâhibi'l-hamse*, 414; a.mlf. *Fıkhu'l-İmâm Ca'ferî's-Sâdik*, 6/9, 14; Dusûkî, *Fıkhu't-talâk*, 75, 136, 138; Fetva. Net, "Şarta Bağlanan talak geçerli olur mu?" (Erişim 21 Ekim 2022); Süleymaniyevakfi, "Talâk (Erkeğin Boşama Hakkı)", Erişim 21 Ekim 2022.

⁸⁸ Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 142.

⁸⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/477, 478; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, 4/76; Dusûkî, *Fıkhu't-talâk*, 74.

⁹⁰ Abdurrezzâk, *Musannef*, 6/406; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/478; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, 1/212, 3/53; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/66.

⁹¹ Abdurrezzâk, *Musannef*, 6/388; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, 4/76; Ebû Zehra, *el-Ahvâlû's-Şahsiyye*, 301, 302;

⁹² İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, 1/212, 3/53, 4/77, 4/89; İbn Hamdu'l-Hekîl, "İn'ikâdu'l-yemîn", 563.

⁹³ Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/477, 478; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîin*, 3/53; Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 142; Gandûr, *el-Ahvâlû's-Şahsiyye*, 424.

⁹⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479; İbn Kayyim, *İgâsetü'l-lehfân*, 169, 170; Şeltût - Sâys, *Mukârenetü'l-mezâhib*, 109; Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, 3/24.

⁹⁵ Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 185.

⁹⁶ Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi's-Sünne*, 3/301; İmara, "et-Talâk geyru'l-münecciz", 356.

değil, nikaha kıyas edilmeye uygundur. Nikah zamana izâfeyi kabul etmediği gibi talâk da zamana izâfeyi kabul etmez.⁹⁷

e. Boşamanın gelecekteki bir zamana bağlanması durumunda söz konusu zaman geldiğinde koca, karı veya her ikisinin ölmüş veya boşanmış olmaları mümkün olduğundan kadın talâka mahal olmayabilir. Bu durum zamana bağlanan talâkın geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁸

f. Karı kocanın evlilikleri yakînî bir bilgi olup, boşanmış olacakları ise zannî bir bilgidir. Zanna dayanılarak karı koca birbirlerine haram kılınmaz.⁹⁹

2.2. Geçerli Saymayan Ahvâl-i Şahsiye Kanunları

Zamana bağlı talâkı geçerli saymayan ülkeler ya doğrudan ya talâkın münecciz olması gerektiğini ifade ederek ya da talâkın sadece mahkeme nezdinde geçerli olduğunu kanunlaştırarak zamana bağlanan talâkı geçersiz kılmışlardır.

a. Ürdün,¹⁰⁰ Birleşik Arap Emirlikleri¹⁰¹ ve Filistin¹⁰² ahvâl-i şahsiye kanunları “Gelecek zamana izâfe edilen talâk geçerli değildir.” diyerek müstakil bir madde ile meseleyi sarahaten kanunlaştırmışlardır.

b. 1959 tarihli Irak Kanunu, “Münecciz olmayan ve şarta bağlanan talâk geçerli değildir.”¹⁰³ Moritanya, “Muallak olmayan talâk geçerlidir.”¹⁰⁴ Kuveyt¹⁰⁵ “Talâkın münecciz olması şarttır.” diyerek sadece münecciz olan talâkın geçerli olduğuna, dolayısı ile zamana izâfe edilen talâkların geçerli olmadığına hükmetmişlerdir. Kuveyt Ahvâl-i Şahsiye Kanunu’nun müzekkire-i izahiyesinde, bu madde ile muzâf talâk, muallak talâk ve talâka yeminin geçersiz olacağı görüşünün tercih edildiği, bu görüşün başta sahabe ve tabiînden olmak üzere selef ve

⁹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/481, 482; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 169; a.mlf, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 4/78-80; Şeltût - Sâiyis, *Mukârenetü'l-mezâhib*, 110; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 78; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 516; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi's-Sünne*, 3/301; Gandûr, *el-Ahvâlu's-şahsiyye*, 416, 421.

⁹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/481; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 516; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 77.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/481; eş-Şerîf el-Mürtazâ Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, *el-İntisâr* (Kum: Menşûrât eş-Şerîf Rizâ, 1971), 127; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fikhi's-Sünne*, 3/301; İmara, “et-Talâk geyru'l-münecciz”, 357.

¹⁰⁰ 87. Madde B fıkrası. Dâru'l-İftâ', “Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye” (Erişim 25 Aralık 2022).

¹⁰¹ 103. Maddenin 4. Fıkrası. Kânûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehide (Erişim 25 Aralık 2022).

¹⁰² İmara, “et-Talâk geyru'l-münecciz”, 359.

¹⁰³ 36. Madde.

¹⁰⁴ 86. Madde.

¹⁰⁵ 105. Madde.

haleften birçok kimsenin görüşü olduğu ifade edilmektedir. Ardından ta'lik edilen husus, vuku bulmuş ve o an mevcut olan bir şey ise bu talâkın müneccez sayılacağı belirtilmektedir.¹⁰⁶

Birleşik Mısır ve Suriye Devleti Ahvali Şahsiye Kanun Tasarısı'nda "Talâkın müneccez olması şarttır. Gerçekleşmemiş bir şeye talâkın bağlanması ve zamana izâfesi geçerli değildir."¹⁰⁷ denmektedir. Bu maddenin müzekkiresinde komisyon üyelerine göre talâkın sadece müneccez olması gerektiği, müneccez olmayan talâkın geçerli olmayacağı, bu sebeple ta'likin tüm suretlerinin ve muzâf boşamanın geçersiz olduğu görüşünü aldıkları ifade edilmiştir.¹⁰⁸

c. Şîî ahvâl-i şahsiyye kanunları muzâf talâkı geçerli saymamaktadırlar. İran Medeni Kanunu¹⁰⁹ ve Afganistan Şîî Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu'na¹¹⁰ göre talâk, iki adil erkek şahitliğinde ve müneccez olmalıdır. Bu kanunlara göre muzâf olan talâk geçerli değildir.

Kuveyt Ca'ferî Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu "Talâk siğasının tenciz suretinde ve bir şeye de ta'lik edilmemiş olması gerekir."¹¹¹ diyerek zamana izâfe edilen talâkı geçersiz kılmıştır. Bu kanundan talâkın mevcut olan bir şeye veya geçmiş bir zamana bağlanmasının geçerli olmadığı anlaşılmaktadır ki bu yönü ile yukarıdaki Kuveyt Sünnî Ahvâl-i şahsiyye Kanunu'ndan ayrılmaktadır.

d. Tunus,¹¹² Fas¹¹³ ve Cezayir¹¹⁴ ise talâkın sadece mahkeme nezdinde geçerli olacağını kanunlaştırarak, zamana izâfe edilen boşamayı geçerli saymamaktadırlar.

Zamana izâfe edilen talâkın geçerli olmayacağı görüşü, Zâhirî ve Caferî mezhebinin görüşüne muvafıktır. Bu konuda Cumhurun görüşünün terkedilerek azınlığın görüşünün tercih edildiğini, bu yönü ile dört mezhebin dışındaki bir görüşün alındığını görüyoruz. Bu konuda Şîî ve bazı Sünnî ahvâl-i şahsiyye kanunlarının ortak bir noktaya geldikleri görülmektedir.

1929'da çıkarılan Mısır Ahvâl-i Şahsiyye Kanunu ile yemin manasındaki şartlı boşamalar ve boşama yeminleri geçersiz kılınmıştı. Bu kanunda zamana bağlanan talâk ile ilgili yeni bir hüküm getirilmemişti.

¹⁰⁶ 105. Maddenin müzekkirei izahiye kısmında; Gandûr, *el-Ahvâl-i Şahsiyye*, 424.

¹⁰⁷ Madde 76.

¹⁰⁸ Komisyon, Meşrû' Kânûni'l-Ahvâl-i Şahsiyye, 141, 143.

¹⁰⁹ 1135. Madde. Alighorbani, "Kânunu Medenî" Erişim 05 Haziran 2023.

¹¹⁰ 143. Maddenin 4. Fıkrası, 146. Madde.

¹¹¹ 163. Madde.

¹¹² 30. Madde

¹¹³ 78 ve 79. Maddeleri. Memleketü'l-Mağribiyye Vezaretü'l-Adl, "Müdevvenetü'l-Üsre" (Erişim 26 Aralık 2022).

¹¹⁴ 49. Madde

Ancak insanların ihtiyaçları, sıkıntılarının giderilmesi, boşanmaların kontrol altına alınabilmesi, talâkın rastgele bir şekilde yapılarak mağduriyetlerin engellenmesi, Kur'ân ve Sünnetteki prensiplere riayet edilmesi namına bazı düzenlemelere ihtiyaç duyulmuştur. Çözüm olarak kimi ülkeler boşamayı mahkeme gözetimine bırakırken, kimi de müneccez olmayan talâkların geçerli olmayacağını kanunlaştırmıştır. Böylece müneccez olmayan, zamana ve şarta bağlanan talâklar hükümsüz kılınmıştır. Başlangıçta zamana bağlanan talâkı geçerli sayan bazı ülkelerin, zamanla talâk konusunda yeni düzenlemelere ihtiyaç duydukları için bu görüşten vazgeçip zamana bağlanan talâkı geçersiz kılan görüşü tercih ettikleri görülmektedir.¹¹⁵ Boşamanın gerçekleşmesi görüşünün, toplumsal hayatta aileleri ayırıp çeşitli zorluklar yaşatmasından dolayı bazı kanun koyucular ve çağdaş fakihler tarafından tercih edilmediği anlaşılmaktadır.

3. Değerlendirme

Boşamanın zamana bağlanması ile ilgili şu değerlendirmeleri yapmak mümkündür.

1. Hz. Peygamber döneminde yapılan boşamalar incelendiğinde boşamaların müneccez olduğu görülmektedir. Muzâf talâkın geçerli olduğuna dair Kur'ân-ı Kerimde ve Hz. Peygamber'den (sav) rivayet edilen hadislerde bir delil bulunmamaktadır. Bu konudaki hükümler ictihad mahsulüdür. Cumhur tarafından getirilen ayet ve hadis delili genel bir mana ifade etmekte olup, talâka özel bir hüküm getirmemektedir. Zamana bağlı talâkın geçerli olacağı ile ilgili olarak sahabeden sadece İbn Abbas'tan mevkuf bir rivayet gelmiştir. Bu boşama şekli Peygamber (sav) devri sonrası ortaya çıkan bir mesele olup, gerek İbn Abbas'tan gerekse tabiîn büyüklerinden aktarılan geçerli olacağı görüşünün onların ictihadı olduğu anlaşılmaktadır. Usulü fıkhıta sahabe kavlinin delil olup olmayacağı tartışılmıştır. Kimi sahabi kavlini delil sayarken kimi de delil sayılamayacağı görüşündedir.¹¹⁶ Tabiîn görüşleri ise delil olarak kabul edilmemektedir. Zamana bağlanan talâkın geçerli olduğuna dair ifade edilen icmânın ise bir senedi bulunmamaktadır. Zâhirîler ve Ca'ferîler bu görüşe muhalefet etmişlerdir. Ayrıca cumhur bu konuda kendi içerisinde de bir görüşte birleşmemiş kimi talâkın derhal gerçekleşeceğini kimi ise derhal gerçekleşmeyeceğini, bağlanan

¹¹⁵ Örneğin Ürdün, 2010 yılında çıkarılan yeni kanun ile muzâf talâkın geçersiz olduğu görüşünü almıştır. 87. Madde B fıkrası. Dâru'l-İftâ', "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye" (Erişim 25 Aralık 2022).

¹¹⁶ Bk. Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları(Usûlü'l-Fıkh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 215; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 92.

zamanda gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Cumhurun bu konudaki delilleri daha çok akli çıkarımlardır.

2. Talâkın zamana bağlanması ile nikah geçici bir hale gelir mi?

Cumhur nikahın ileri bir zamana ta'likini mümkün görmemektedir. "Seninle bir yıla/bir haftaya kadar evlendim." şeklindeki nikah akdini geçerli saymayıp bunun geçici nikah olduğunu ifade etmektedir. Ancak talâkın ta'likini mümkün görmekte, evlendikten hemen sonra "Bir hafta/bir yıl sonra benden boşsun." cümlesini farklı değerlendirerek muzâf talâkı geçerli kılmaktadır. Cumhura göre talâkı gelecekteki bir zamana bağlamakla nikah değil talâk geçici bir zamana bağlanmış olmaktadır. Bu sebeple bunun geçici nikah kapsamında olmadığını ifade etmektedirler.¹¹⁷ Halbuki ikisinin de keyfiyeti aynıdır. Muzâf talâk evliliği geçici hale getirmekte, evliliğin bitimi belirlenerek sınırlandırılmış olmaktadır. Talâk mubah olmakla beraber süre konusunda bu talâk batıl hale gelmektedir. İleriki zamana izâfe edilen talâk gerçekte muvakkat bir nikah kapsamında olduğundan geçerli olmamalıdır.¹¹⁸ Mâlikîler de bu durumun müt'a nikahına benzediğini, bu sebeple boşamanın derhal gerçekleşeceğini ifade etmektedirler.¹¹⁹ Evlilik akdi daimilik üzere kuruludur. Evliliğin geçici bir zamana bağlanmasının caiz olmaması, muzâf talâkın geçerli olmadığına delalet etmektedir. Müt'a ve geçici evlilikler caiz olmayıp, nikahın ruhuna terstir.

3. Zamana izâfe edilen talâkın geçerli olup olmamasının temelinde kocanın mutlak boşama yetkisinin olup olmadığı düşüncesi vardır. Bu mesele şu iki konu ile ilintilidir.

a. Kur'ân ve Sünnette boşama için konulan şartlar boşamanın sıhhat şartı mı? Yoksa kemal şartı mıdır?

Cumhur boşama için konulan şartları sıhhat şartı olarak görmemekte, kemal şartı olarak görmektedir. Bu sebeple bu şartlara uyulmadan koca tarafından yapılan tüm boşamaları -bid'î, sünnî farketmeksizin- geçerli saymaktadır. Bu çerçevede muzâf boşamayı da geçerli saymaktadır. Bazı fakihler ise Kur'ân ve Sünnette belirtilen şartları, boşamanın sıhhat şartı olarak görmekte, bu şartlar yerine gelmeden boşamanın geçerli olmayacağı görüşündedirler.¹²⁰ Bu sebeple

¹¹⁷ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/424; Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 7/470.

¹¹⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/481; İmara, "et-Talâk geyru'l-müneccez", 357.

¹¹⁹ Sâbûnî, *Medâ Hürriyyeti'z-Zevceyn*, 304; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, 2/390; Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 7/469.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3/107; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 75, 76, 78, 136, 138; Eroğlu, "Talâk Hakkında Kur'ânı Kerimin Genel Tutumu", 163, 164; Yavuz, "Kadının Evlenmesi ve Boşanması", 252; a.mlf, "Kur'ân'da

iki şahit olmayan, kadının temizlik döneminde yapılmayan, birden fazla yapılan ve müneccez olmayan boşamaları geçerli saymamaktadırlar.¹²¹

Talâkı geçerli sayan fakihler sünnî boşama şartlarını tavsiye babından değerlendirmişlerdir ki bu durumda boşama için yapılması zorunlu hiçbir şart bulunmamaktadır.

Konu ile ilgili ayetler incelendiğinde talâkın özel bir zamanı olduğu görülmektedir. Kur'ân da "Ey Peygamber, kadınları boşayacağınız zaman temiz oldukları vakit boşayın."¹²² şeklinde temizlik döneminde boşamanın yapılması emredilmektedir.¹²³ Kişi talâkı ileriki bir zamana izâfe ettiğinde kadının temizlik halinde olup olmayacağını bilemeyecektir. Şâriin talâk için özel bir zaman belirtmesinden talâkın müneccez olması gerektiği, ileriki bir zaman ve şarta bağlanamayacağı anlaşılmaktadır.

Ayrıca "İçinizden iki adil kimseyi şahit tutun."¹²⁴ denilerek iki adil şahidin huzurunda boşama yapılmasının istenmesi talâkın müneccez olması gerektiğini göstermektedir. Çünkü şahitlik müneccez boşamada mümkün olmakta, zamana bağlanan talâkta ise mümkün olmayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de müneccez olmayan, ileriye izâfe edilebilen bir talâk anlayışı bulunmamaktadır. Aksine boşamaların müneccez olması gerektiği anlaşılmaktadır.¹²⁵

Kur'ân-ı Kerîm'deki boşanmanın temizlik içinde ve iki şahidin huzurunda yapılması emrini vücûbtan istihbâba çevirecek şer'î bir delil de bulunmamaktadır.¹²⁶ Talâkla ilgili ayetlerde "Bunlar Allah'ın koyduğu sınırlardır, sakın sınırı aşmayın."¹²⁷, "Bunlar Allah'ın sınırlarıdır, kim

Boşama Mertebeleri", *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırma Dergisi* 9 (Temmuz 1998), 32, 33; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler", *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 282; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku", 87.

¹²¹ Şâkir, *Nizâmü't-talâk*, 15,17,114, 137; Hüseyin b. Avde el-Avâyişe, *el-Mevsûatü'l-fıkhiyyetu'l-müeyssere fî Fıkhi'l-Kitâb ve's-Sünneti'l-mutahhara*, (Amman: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429), 5/264-269, 274, 293; Paçacı, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku", 87; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 136, 138.

¹²² Et-Talâk 1.

¹²³ bk. Nasi Aslan "Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (Haziran 2017), 30-32.

¹²⁴ Et-Talâk 2.

¹²⁵ bk. el-Bakara 2/229, 230, 231; et-Talâk 65/1, 2; Mahmûd Şeltût, *el-Fetâvâ* (Kâhire: Dâru'l-Meşrûk, 2004), 258.

¹²⁶ Şâkir, *Nizâmü't-talâk*, 80,81;

¹²⁷ Bakara 2/229.

Allah'ın sınırlarını aşarsa şüphesiz kendisine zulmetmiş olur.”¹²⁸ denilerek bu şartlara katî olarak riayet edilmesi istenmektedir.

Koca, boşanma için getirilen bir takım kayıt ve şartlara uygun olarak boşamayı gerçekleştirebilir.¹²⁹ Bu şartlara uymayan boşamalar ise geçerli olmamalıdır. Boşama lafzının sarih olarak kullanılmış olması boşanmanın gerçekleşmesi için yeterli değildir. Muzâf talâk, Kur'ân ve sünnette vaz' edilen meşrû talâk biçimine uymadığından geçerli olmamalıdır.

b. Talâkta asıl olan ibâha mıdır? Yoksa hazır/yasaklanması mıdır?

“Talâkta asıl olan ibâhadır.” diyenler kocanın mutlak olarak boşamaya yetkili olduğunu, boşama tasarrufunda hür olduğunu ifade etmektedirler. Ayrıca boşamaya cevaz veren ayetlerin mutlak olduğunu, müneccez ve muzâf boşama açısından bir ayırım yapılmadığını söylemektedirler. “Talâkta asıl olan hazır/menetmedir.” diyenler ise ihtiyaç halinde talâkın mubah olduğunu, kocanın mutlak olarak değil mukayyet olarak boşamaya yetkili olduğunu söylemektedirler.¹³⁰

Talâk ile ilgili ayetleri incelediğimizde, bu ayetlerin mutlak olmayıp bazı kurallar getirdiği, talâkın nasıl yapılacağına dair ayrıntılı hükümler içerdiği görülmektedir.¹³¹ Kur'ân ve Sünnetin belirlediği şekil şartlarına uymayan boşamalar geçerli kılındığı takdirde, boşanma için va'zedilen mukayyet durumlar mutlak, sınırlar sınırsız hale getirilmiş olacak, koca hiçbir sınır tanımaksızın boşamayı yapmış olacaktır.¹³²

Kocanın mutlak olarak boşama yetkisinin olduğu anlayışı, talâkın şarta, zamana bağlanmasına ve yemin gibi kullanılmasına bunun da sonucu olarak suiistimallere, keyfi ve bid'î olan boşamalara sebep olmaktadır.¹³³

Kocanın istediği zaman ve istediği şekilde boşaması, devamlılık üzere kurulan nikah akdinin gayesine münâfi olduğu gibi suiistimalleri beraberinde getirmesi ve insan hakları açısından kadını mağdur etmesi

¹²⁸ Talâk 65/1.

¹²⁹ bk. Ali Bardakoğlu, “Hukuki ve Sosyal Açıdan Boşanma”, *Türk Aile Ansiklopedisi* (Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991), 1/204; Aktan, Hamza, “Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü”, 15; Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, 282; Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 75, 76, 136, 138.

¹³⁰ Sâbûnî, *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn*, 84, 89, 100-103.

¹³¹ bk. el-Bakara 2/229, 230, 231; et-Talâk 65/1, 2; Şeltût, *el-Fetâvâ*, 258.

¹³² Yavuz, “Kadının Evlenmesi ve Boşanması”, 252.

¹³³ Selahattin Yılmaz, Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler (Klasik Fıkıh Düşüncesiyle Mukayeseli) (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022), 233.

kaçınılmaz bir durumdur. Bu nedenle kocanın mutlak boşama yetkisi gibi klasik fıkıhın argümanları üzerinden İslam hukukundaki boşanma sisteminin eleştirildiği görülmektedir.¹³⁴

Mutlak boşama yetkisi gibi boşama kapsamını genişleten içtihatlar yerine, talâkı düzen altına alan, suiistimalleri engelleyen ve tarafların maslahatına olan içtihatlara ihtiyaç vardır.

4. Bu konudaki ihtilafın diğer bir sebebi de yapılan kıyastır.

Cumhura göre ıskat edilebilen tasarruflar ileriye ta'lik edilebildiği için ıskat tasarrufu kabul edilen talâk da ileriki bir zamana ta'lik edilebilir. Nikah ise temlik akitlerinden olup, ileriki bir zamana ta'lik edilememektedir. Derhal meydana gelecek şekilde yapılmadıkça nikah gerçekleşmemektedir. Talâkı ıskat akitlerine kıyas etmeyenler ise muzâf talâkın vaki olmayacağı görüşündedirler.

Cumhurun konuyu temlik ve ıskat akitleri üzerinden ta'lik edilebilen ve edilemeyen tasarruflar şeklindeki yaptığı ayırım munzabıt değildir.¹³⁵ Talâkın ibrâ, vakıf, azad etme gibi hakkı düşürücü mali tasarruflara benzetilmesi, kıyâs maa'l-fâriktir (farklı olan iki şeyin birbirine kıyas edilmesidir). Zira bunlar teberru/hayır nevinden ıskat edilebilen mali hususlar olup İslam dinince teşvik edilen fiiller iken talâk ise kocanın hayır nevinden ıskat edebileceği bir hak türü değildir. Ayrıca azad etme ve müdâyene gibi hususların ileriki zamana bağlanması ile ilgili nass gelmiş olup talâk ile ilgili bir nass gelmemiştir.¹³⁶

Talâkın ıskat ve iptali kişinin yetkisinde olan bir şey değildir. Kocanın "Ben üç boşama hakkımı ıskat/iptal ettim." demesi ile üç boşama hakkı iptal olmamaktadır. Boşama hakkı dinin hükmü ile sabit olup hiç kimse ıskat veya iptal yetkisine sahip değildir. Talâkın gerçekleşmesine ait şartları yerine getirilmekle talâk meydana gelmektedir. Benzeri şekilde kişinin "ric'at hakkımı ıskat/iptal ettim" demekle de ric'at hakkının iptal olmadığı kabul edilen bir husustur.¹³⁷

Nikah ve talâk, ıskat ve temlik akitlerine benzetilerek değil, kendi kuralları üzerinden değerlendirilmelidir. Bu konuda kıyas yapılacaksa

¹³⁴ İbrahim Yılmaz, *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma* (Kayseri: Laçın Yayınları, 2007), 347-353.

¹³⁵ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkûn*, 4/80.

¹³⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/482; Benî Ahmed, *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm*, 183. Talâkın ıskat tasarruflarından sayılıp sayılmayacağı konusu için bk. Yılmaz, *Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler*, 239-243.

¹³⁷ Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmî'l-mer'e*, 8/18; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, 9/6989-6990.

talâk, nikaha kıyaslanmaya daha uygundur. Nikah, ta'liki ve zamana izâfeyi kabul etmediği gibi talâk da zamana ta'liki ve izâfeyi kabul etmemelidir.¹³⁸ Nikahın ileriki bir zamana bağlanamayacağını söyleyenlerin, aynı mantıkla talâkın da ileriki bir zamana bağlanamayacağını ifade etmeleri gerekirdi.¹³⁹

Talâkın ıskat akitleri üzerinden değerlendirilmesi muallak ve muzâf talâkın geçerli olmasına götürmüştür ki, bu yaklaşım talâkın kapsamını çok genişletmiştir. Bu da boşamaları çoğaltmakta ve Müslüman ailelere zarar vermektedir.

5. Boşama konusunda kesin bir bilginin olmadığı, şüpheye düşülen hususlarda neslin ve namusun korunması adına ihtiyat, boşanmanın geçerli sayılması mıdır? Yoksa ailenin muhafaza edilip boşanmanın geçerli sayılmaması mıdır? Diğer bir tabir ile şüphe ve zan ile talâk gerçekleşir mi?

Talâkın ta'likini geçerli sayanlara göre namusların muhafazası adına ihtiyat, boşamanın gerçekleşmesidir.¹⁴⁰ Zira kullanılan boşama kelimeleri sarîh olup heder edilmemelidir. "Kelâmın i'mâli ihmâlden evladır."¹⁴¹

Diğerlerine göre boşanma konusunda ihtiyat, Kur'an ve sünnette boşamanın meydana geleceğine dair bir delilin olmadığı hususlarda boşamanın gerçekleşmemesidir.¹⁴² Aksi takdirde boşanmamış olan bir kadın boşanmış addedilerek bir başka adama helal kılınmış olur. Zamana izafe edilen talâkın geçerli olacağına dair şeriatta bir delil olmadığından, bu görüş yerine talâkın geçerli olmayacağı görüşü namusların muhafazası adına ihtiyata daha uygundur.

Zanna dayanarak veya ihtiyaten talâk meydana gelmemelidir. Bir evlilikte karı kocanın evli oldukları yakînî bir bilgidir. Zamana bağlanan talâk ile boşanmış oldukları ise zannî bir bilgidir. Zan ile yakîn zâil olmaz.¹⁴³ Bu sebeple karı koca birbirine haram kılınmaz.¹⁴⁴ Nikah akdi kuvvetli bir düğüm olup, zannî bir şekilde değil yakînî bir şekilde izale olabilir. Karı kocanın ayrılığı kesin bir şekilde şüpheye yer vermeden

¹³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 481, 482; Şeltût - Sâyis, *Mukârenetü'l-mezâhib*, 110; İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 4/78-80; Şelebî, *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*, 516; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fıkhî's-Sünne*, 3/301.

¹³⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/482.

¹⁴⁰ Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/69; Bk. Yılmaz, Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler, 271-274.

¹⁴¹ Mecelle 60. Madde.

¹⁴² eş-Şerîf el-Mürtazâ, *el-İntisâr*, 127; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/479.

¹⁴³ bk. Mecelle 4. Madde.

¹⁴⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/481; Ebû Mâlik, *Sahîhu Fıkhî's-Sünne*, 3/301; İmara, "et-Talâk ğeyru'l-münecciz", 357.

olmalıdır.¹⁴⁵ Dinin aileyi muhafazaya yönelik çaba ve önerileri göz önüne alındığında zan ve şüphelerle ailenin yıkılması değil korunmasının ihtiyat olduğu anlaşılmaktadır.

6. Zamana bağlanan talâktan rucû edilebilir mi?

Cumhura göre gelecek zamana bağlanan talâkta koca yaptığı bu boşamadan -pişman olsa dahi- rucû edememekte, verdiği talâkı iptal edememektedir. Söz konusu zaman geldiğinde talâk gerçekleşmektedir. Zira talâk telaffuz edilmiştir, ileriki bir zamana bağlanmış olsa da bunun yerini bulması gerekmektedir. Bunun sebebi talâkın ta'likinin nezir ve yemin gibi değerlendirilerek, kişi nezir ve yeminden rucû edemediği gibi talâkın ta'likinden de rucû edememesidir.¹⁴⁶

Talâkın zamana ta'likinin yemin ve nezir gibi addedilerek bundan rucû edilemeyeceği kıyâs maa'l-fâriktir. Talâkın hüküm ve kuralları ile yeminin hüküm ve kuralları farklıdır. Koca ileriki zamana yönelik yaptığı bir boşamada, boşamaya ihtiyaç kalmamışsa bunu iptal edecek olan kendisidir. Kişinin Allah'ın adıyla yemin ederek yapacağı işlerde bile -kefaretle beraber- dönüş mümkün iken ileriye yönelik verdiği talâkın sırf ağzından çıktı diye sözünü geri alamaması, bu talâkı iptal edememesi ve ailenin yıkılması ile karşı karşıya gelmesi aileyi korumaya çalışan şeriatin maksatları ile uyuşmamaktadır.

7. Talâk ihtiyaç durumunda başvuru bir husustur.

İhtiyaç varsa boşamanın münecciz olarak yapılması mümkündür. Talâkın gelecek zamana bağlanması o an talâka ihtiyacın olmadığını göstermektedir. O anda ihtiyaç yoksa ileriki bir zamana talâkı bağlamaya gerek yoktur. Çoğu kez ileriki zamana bağlanan boşamalarda belirtilen zaman dilimi geldiğinde boşamaya ihtiyaç kalmamış olabilmekte ve koca yapmış olduğu boşamadan pişmanlık duyabilmektedir.¹⁴⁷ Bu durum, ihtiyaç boyutu itibari ile boşamanın gelecek zamana bağlanamayacağını göstermektedir.

8. Talâkın geçmiş zamana izafe edilmesi mümkün değildir.

Talâk karı koca arasında helalliği kaldıran bir husustur. Geçmiş zamana bağlanarak yapılan boşamada, geçmişe dönük helalliğin iptal edilmesi imkansızdır.¹⁴⁸ Bu sebeple cumhura göre bu boşama geçmişte değil şimdiki zamanda/münecciz olarak vuku bulmaktadır.

¹⁴⁵ Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 122.

¹⁴⁶ Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's- şahsiyye*, 301; Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 7/476.

¹⁴⁷ Zeydân, *el-Mufassal fi ahkâmi'l-mer'e*, 7/470.

¹⁴⁸ Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 78.

Kocanın geçmişe yönelik boşama iradesinin, ifade etmediği şimdiki zamanda geçerli kılındığı görülmektedir. Boşama iradesi ile gerçekleşen boşama birbiri ile muvafık değildir. Kocanın geçmişe yönelik boşama iradesi, imkansız ifade ettiğinden boşamanın geçersiz olması gerekirdi. Zira cumhur, “Evlenmeden önce boşun.” şeklindeki boşama imkanı olmayan bir zaman dilimine atfedilerek yapılan boşamayı geçersiz gördüğü gibi “Geçen seneden/üç ay önceden boşun.” şeklindeki boşamayı da imkansızlığı sebebi ile geçersiz kabul etmesi gerekirdi. Zeydiler,¹⁴⁹ Hanbelilerde¹⁵⁰ diğer bir görüş ve Şâfiilerde¹⁵¹ zayıf bir görüşe göre de geçmişe izâfe edilen talâk geçerli değildir.

9. Muzâf talâk kadına eziyettir. İnsan psikolojisi ve aile hayatı açısından sağlıklı bir durum değildir.

Zamana bağlanan talâk ile kadın, bir taraftan günbegün evliliğinin bitmesini ve kocasından ayrılmayı beklerken diğer taraftan da karı kocalık ilişkisinin kendisinden devam ettirmesinin istenmesi kadına eziyettir, kendisine psikolojik olarak acı verecektir. Bu durum iyi niyete, insan fitratına ve şeriatın maksatlarına muvafık değildir.¹⁵²

İslam şeriatı cinsel beraberliğin olduğu bir temizlik döneminde bile boşanmayı uygun görmemektedir. Zira aynı temizlik döneminde hem cinsel beraberlik hem de boşama girişimi bir tezat olduğundan bu boşama bid'î talâk olup -bazı hadislerde ve mezheplerde- bu boşama geçerli sayılmamaktadır.¹⁵³ Aynı şekilde zamana izafe edilen talâkta da hem cinsel beraberliğin devam etmesi hem de belirli zamanın sonunda talâkın gerçekleşecek olması birbiri ile uyuşmamaktadır. Talâk, cinsel beraberliği bitiren bir husustur. Cinsel beraberlik devam ediyorsa bu da talâkın meydana gelmediğini göstermektedir.

10. İslam hukukunun kaynakları açısından değerlendirilmesi

¹⁴⁹ Ansî, *et-Tâcü'l-müzehheb*, 2/145; İbn Miftah, *Şerhu'l-Ezhâr*, 4/486; Kuleysî, *Ahkâmu'l-üsre*, 2/57.

¹⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 7/428, 429; a.mlf, *el-Kâfi fi fikhî'l-İmâm Ahmed*, 3/141; Zeydân, *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e*, 7/465.

¹⁵¹ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 3/33; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 8/120; eş-Şîrbînî, *Delilleri ile Büyük Şâfiî Fıkhı*, 13/422, 430; Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve Istılâhâtı Fıkhıyye*, 2/256.

¹⁵² Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 77; Komisyon, *Meşrû' kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*, 143; Kuveyt Ahvâl-i Şahsiyye Kanun'unun 105 maddesinin müzekkire-i izahiyesi.

¹⁵³ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995), 2/80, 102; Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, 3/10; Niyazov, “Caferi Fıkhında Boşama Mahdudiyetleri”, 246; Mugniyye, *Fikhu'l-İmâm Ca'feri's-Sâdik*, 6/14.

a. Örf açısından değerlendirme

Boşamanın dini emir ve tavsiyeler dışında bir de muamelat olarak insanların örfüne, maslahatına bakan tarafı vardır. Bu yönü ile evlilik ve boşanma medeni bir durum olup; toplumların örfleri, ihtiyaçları ve sedd-i zerîa açısından bir takım kayıt ve şartlar altına alınarak bazı düzenlemeler yapılması mümkün hatta gereklidir. Zira bunlar İslam hukukunun itibar ettiği kaynaklardır.¹⁵⁴

“Bir şeyin şart ve kayıtları arttıkça, meydana gelmesi de o kadar azalır.”¹⁵⁵ kuralında ifade edildiği üzere talâkın bir takım -dini, örfi vb.- şart ve kaidelere bağlanması boşanma sayılarını azaltacaktır. Ayrıca hakkın suiistimalini, anlık bir kızgınlıkla düşünmeksizin yapılan boşamaları ve bundan meydana gelen pişmanlıkları asgariye indirecektir. Hukukî şart ve kayıtlar, toplum düzeninin devamına yönelik olup, hukuk normlarının gözettiği gayeyi gerçekleştirmeye matuftur.

Her müessese geliştiği ve kurumsallaştığı gibi evlilik ve boşanmaya ait hususlar da gelişmektedir. Bugün birçok ülkede evlilik ve boşanmalar kayıt altına alınmış, boşanma için belli prosedür ve mahkeme huzurunda olma şartı getirilmiştir. Toplumun gelişmesine ve ihtiyaçlarına uygun olarak Kur’ân ve Sünnetin evlilik ve boşanma ile ilgili getirdiği prensiplere aykırı olmamak veya onları pekiştirici olmak kaydıyla bazı işlemlerin, düzenlemelerin yapılmasında bir sakınca olmadığı gibi aynı zamanda bu durum toplumsal bir ihtiyaçtır. Bu yönü ile günümüzde boşanmaların sünnî boşama prensiplerinin yerine getirilmesini sağlayan bir kurumun/mahkemenin gözetiminde yapılması günümüz toplumlarının hem bir ihtiyacı hem de örfü haline gelmiştir. Boşamanın mahkeme gözetiminde yapılması durumunda boşamanın zamana ve şarta bağlanması mümkün olmayacaktır.

b. Maslahat, sedd-i zerîa ve istihsan açısından değerlendirme

İslam dini evlenmeyi teşvik etmekte ve aile kurumunu devam ettirmeye yönelik tedbirler almaktadır. Talâkın zamana bağlanmasının geçerli kılınması ve bunun üç talâkla yapılabilmesi insanları sıkıntıya sokmakta, aile kurumuna zarar vermektedir. Kimi eş ve çocuklarından

¹⁵⁴ Ali Bardakoğlu bunu şöyle ifade etmektedir: “Evlenme ve boşanma medeni ve örfi bir hadise olarak değerlendirilip dinin bu konuda korunması gerekli temel noktaları belirttiği, geri kalan kısmını toplumun düzenlenmesine bıraktığı benimsenebilirse, boşamanın bir takım kayıt ve şartlar altına alınması... mümkün ve hatta gerekli olur.” demektedir. Acar, *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. 253.

¹⁵⁵ Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 76; Bahru'l-Ulûm es-Seyyid Muhammed, *eş-Şehâdetü ale'z-zevâc ve't-talâk ve'r-rec'a fi's-şerîati ve'l-kânûn* (Beyrut: Dâru'z-Zehrâ, ts.), 73.

ayrılmakta, kimi de çözüm yolu adına hülle vb. çeşitli hilelere başvurmaktadır.¹⁵⁶ Bu görüş, devamlılık üzere kurulan nikah akdinin gayesine münâfi olduğu gibi suiistimalleri beraberinde getirecek ve insan hakları açısından kadını mağdur edecektir.

Talâkın zamana izâfe edilebilmesi talâkın ciddiyetine aykırı olup, İslam'ın korumaya çalıştığı aile kurumu ile oynamak, eğlenceye almaktır. Geçerli olmayacağı görüşü talâkın ciddiyetine aykırı hususlara engel olmaktadır.¹⁵⁷

Muzâf talâkın geçerli olması, şeriatın sabit bir hükmü olmayıp ictihadî bir hükümdür. İslam hukukunun delilleri açısından irdelendiğinde; maslahat, makâsıd, istihsan ve sedd-i zerîa itibari ile bu çeşit boşamanın sakıncalı sonuçlarının engellenmesi ve ailelerin korunması talâkın zamana izâfe edilmemesini gerektirmektedir.¹⁵⁸

Bu sebeplerdir ki bazı ahvâl-i şahsiyye kanunlarında ailelerin maslahatı adına cumhurun görüşü terkedilerek talâkın zamana bağlanamayacağı görüşü tercih edilmiştir.

Bu görüşün tercih edilmesi dini bir hükmün tağyiri olmayıp, şâriin maksatları çerçevesinde ihtilaf edilen hususlarda kuvvetli olan görüşün tercih edilmesidir.

11. Cumhurun bakış açısı boşama kapsamını genişletmektedir. Zamana bağlanan talâkın geçerliliği ile ilgili dört mezhebin furû literatüründe konu ile ilgili farklı, garip birçok tikel örnekler ele alınmıştır. Bu örneklerde lafızların esas alındığı, kocanın mutlak bir boşama yetkisinin olduğu ve sünnî talâkın şartlarının değerlendirilmeye alınmadığı görülmektedir ki bu yaklaşım tarzı boşama kapsamını çok genişletmiştir.

Boşanma oranlarının arttığı, evliliklerin azaldığı ve aile kurumunun zayıfladığı günümüzde, İslam toplumlarında boşanmayı kolaylaştıran, boşanma kapsamını genişleten içtihatlar değil; aileyi tahkim eden, Kur'ân ve Sünnetin prensiplerinin tatbik edilmesini sağlayan ve boşanmayı düzen altına alan fetva ve içtihatlar ihtiyacı vardır.

SONUÇ

Bu çalışma İslam hukuku açısından talâkın ilerideki bir zamana bağlanıp bağlanamayacağını ele almaktadır. Kur'ân ve Sünnette zamana bağlanan talâkın gerçekleşmesini ifade eden bir nass bulunmamaktadır. Resûlullah (s.a.v.) döneminde boşamaya ait uygulamalar müneccez talâk

¹⁵⁶ Bk. Ebû Zehra, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, 302.

¹⁵⁷ Dusûkî, *Fikhu't-talâk*, 78.

¹⁵⁸ Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-âmm* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 1/262; Komisyon, *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâlî's-Şahsiyye*, 142.

olup, zamana izâfe edilen bir örnek nakledilmemiştir. Bu konudaki örneklere daha çok tabiîn dönemindeki fetvalarda denk gelinmektedir. Bu konuda bir nass olmadığından ihtilaf edilmiş olup, cumhura (Dört Mezhep, İbâzîler ve Zeydîlere) göre, talâkın gelecekteki bir zamana bağlanması mümkün ve bu şekildeki boşama geçerlidir. Zâhirî ve Ca'ferîlere göre ise bu şekildeki boşama geçerli değildir, bir sonuç doğurmamaktadır.

Hz Peygamber'in (s.a.v.) ve Kur'ân'ın öğrettiği talâk biçiminden, boşanmaların derhal yani münecciz tarzda olduğu anlaşılmalı, boşamanın kadının temizlik döneminde ve iki adil şahit huzurunda yapılması istenmektedir. Zamana bağlanan talâklarda boşamanın kadının temizlik dönemine denk gelip gelmeyeceği belli olmadığı gibi, iki şahidin olması da mümkün olmamaktadır. Bu sebeple Allah'ın koyduğu sınırların aşılması söz konusudur. Bu boşama şeklinin Kur'ân ve Sünnetteki boşanma prosedürünü yerine getirmeyi engellediğinden bid'î talâk kapsamına girdiği söylenebilir.

Muzâf talâkı geçerli sayanlar kıyasa dayanmakta ve talâkı ileri zamana izâfe edilebilen ıskat akitlerine kıyas etmektedirler. Bu konuda bir kıyas yapılacaksa talâkın hayır-teberru nevinden olan ıskat akitlerine değil, nikaha kıyas edilmesi daha uygundur. Nikah ileri bir tarihe izâfe edilemediği gibi, talâkın da ileri bir tarihe izâfe edilememesi gerekmektedir. İleri bir tarihe bağlanılan nikah muvakkat nikah kapsamına girdiğinden batıl olduğu gibi ileri bir tarihe bağlanılan talâk da batıl olmalıdır.

Talâkın ileriye bağlanabilmesi kadının bir taraftan günbegün boşanmayı beklerken, bir taraftan da belli bir süre sonra boşanacağı kimse ile bu süre boyunca ailevi hayata devam etmesini ifade etmektedir ki bu durum kadına eziyet vereceğinden iyi niyete, insan fıtratına ve şeriatın maksatlarına muvafık gözükmemektedir.

İslam evlenmeyi teşvik etmesine, aileyi ve nesli korumaya çalışmasına ve buna yönelik tedbir alıp rehberlik etmesine rağmen, hiçbir şart gözetilmeksizin, muzâf talâkın geçerli sayılması, İslam aile kurumuna dolayısı ile İslam toplumuna zarar vermekte ve ciddiyetinden uzak bir şekilde boşamanın kapsamını genişletmektedir. Bu da boşamanın hikmet ve gayesine münâfi bir durumdur.

Zamana bağlı talâkın geçerli olduğu görüşü, şeriatın katî, sabit bir hükmü değildir. Bu konu İslam hukukunun delilleri açısından irdelendiğinde; sünnî talâkın gereklerine imkan tanınması, istihsan ve sedd-i zerîa itibari ile bu çeşit boşamanın sakıncalı sonuçlarının engellenmesi, maslahat, makâsıd açısından aileleri korumanın yolu ve örf açısından günümüzde boşanmaların mahkemeler nezdinde sadece

münecciz olarak yapılabilmesi; talâkın zamana izâfe edilmemesini gerektirmektedir. Boşama ihtiyaç durumunda, münecciz olarak, geçmişe veya geleceğe izâfe edilmeden, boşamanın şartlarına uyularak gerçekleşir. Aileyi hafife alan, oyuncağa çeviren ve bid'î olan boşamalar geçerli sayılmamalıdır.

Günümüzde birçok İslam ülkesinin ahvâl-i şahsiyye kanunlarında ailelerin maslahatı adına cumhurun görüşü terkedilerek talâkın zamana bağlanamayacağı görüşü tercih edilmiştir. Bu görüşü benimseyen ülkelerin önemli bir kısmı boşamanın mahkeme huzurunda olma şartını getirerek talâkın sadece münecciz olacağı hükmünü getirmiştir.

Cumhurun sınırsız boşama anlayışı suiistimallere, haksızlıklara veya tekrar bir araya gelmek için çeşitli hilelere sebebiyet vermektedir. Boşamanın mahkeme huzurunda yapılması ve diğer bazı prosedürün (şahitlik, temizlik döneminde boşama gibi dini şartlar yanında boşanmak için mahkemeye başvurmaya ait bazı şartların) getirilmesi bu problemlere engel olabilecektir. Talâk için belirlenmiş şartlar ve prosedür yerine getirilmeden boşama meydan gelmemelidir. Boşamanın mahkeme huzurunda olma şartı hem günümüzün bir ihtiyacı hem de aileyi koruyacak bir uygulamadır.

Zamana bağlı talâkın geçerli olmadığı görüşü sünnî talâka muvafık olup, aile kurumunu muhafaza eden, makâsîd-i şerîa ile uyumlu ve talâk kapsamını sınırlar altına alan bir görüştür. Gerek ülkemizde gerekse diğer bazı İslam ülkelerinde bu tür talâkın geçerli olduğu görüşünün fetva komisyonlarınca yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç vardır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, İbn Hemmâm es-Sanânî. *Musannefu Abdürrezzâk*. Beyrût: el-Mektebül'İslâmî, 1403.
- Acar, H. İbrahim. *İslam Hukukunda Evliliğin Sona Ermesi*. Erzurum: EKEV yayınları, 2000.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Affâne, Hüsâmeddîn b. Mûsa. "et-Talâku'l-Muallak". *İslamonline.net*. Erişim 14 Eylül 2022. <https://islamonline.net/archive/-/تعلق-الطلاق-على-شروط-الرجوع-عنه>
- Aktan, Hamza. "Kur'ân'a Göre Boşanma Prosedürü". *Dini Araştırmalar* 5/14, (2002), 5-16.
- Alighorbani. "Kânunu Medenî". Erişim 05 Haziran 2023. <http://www.alighorbani.com/wp-content/uploads/2019/10/madani.pdf>
- Âmilî, Muhammed b. Hasen el-Hür. *Tafsîlu vesâilî's-Şîa ilâ tahsîli mesâilî's-Şerîa*. Kum: Müessesetü Âli Beyt, 1414.

- Ansî, Ahmed b. Kasım. *et-Tâcü'l-müzehheb li ahkâmi'l-mezheb*. b.y.: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, 1993.
- Apaydın, Yunus. "İbrâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21/263-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aslan, Nasi. "Ahkâm Hadislerinde Psikolojik Etmenler: Regl Dönemindeki Talâk Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 17/1 (Haziran 2017), 21-38. <https://doi.org/10.30627/cuilah.325993>.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.
- Bahru'l-Ulûm, es-Seyyid Muhammed. *eş-Şehâdetü ale'z-zevâc ve't-talâk ve'r-rec'a fi's-şer'ati ve'l-kânûn*. Beyrût: Dâru'z-Zehrâ, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hukuki ve Sosyal Açından Boşanma". *Türk Aile Ansiklopedisi*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1991.
- Benî Ahmed, Halid Alî Süleyman. *Muhâlefetü'l-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî li'l-eimmeti'l-erbaa fi fıkhi'l-ahvâli's-şahsiyye ve'l-muâmelât*. Amman: Dâru'l-Hamid, 2006.
- Bevvâbe el-Kânûniyye el-Katariyye. "Kanûnu'l-Üsre". Erişim 06 Şubat 2020. <https://www.almeezan.qa/LawView.aspx?opt&LawID=2558&>
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kebîr*. 24 cilt. el-Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmûsu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402.
- Cessâs, Ebu Bekir Ahmed. *Muhtasarü ihtilâfi'l-ulemâ'*. thk. Abdullah Nezîr. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fıkhu ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. Kahire: Dâru'l-Fecr li't-Turâs, 2004.
- Cin, Halil. *Eski Hukukumuzda Boşanma*. Ankara: Ankara Üniv. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1976.
- Cumhûriyetü'l-Arabîyyetü's-Sûriye. "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye". Erişim 25 Aralık 2022. <http://parliament.gov.sy/arabic/index.php?node=201&nid=11333&ref=tree&>
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Lübnân: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Dalgın, Nihat. *İslam Hukukunda Boşama Yetkisi*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

- Dâru'l-İftâ'. "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye". Erişim 25 Aralık 2022. <https://www.aliftaa.jo/ShowContent.aspx?Id=205>
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". Erişim 12 Şubat 2023. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Sorularim>
- Doğanay, Ekrem. *İslam'da Talağın Hükümü ve Hikmetleri*. İstanbul: Gonca yayınları, ts.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 2001.
- Dusûkî, Muhammed. *Fikhu't-talâk beyne't-taklîd ve't-tecdîd*. Kahire: Cumhûriyyetu Mısır el-Arabiyye Vizâretü'l-Evkaf, 2005.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kamil Karabelli. Beyrût: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Mâlik, Kemal b. es-Seyyid Sâlim. *Sahîhu fikhî's-sünne ve edilletuhû ve tavdîhu mezâhibi'l-eimme*. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2003.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1957.
- Erbaş, Muammer. "Boşanma Örneğinde Dini Ahkâmın Kur'ân ve Sünnet Işığında Güncellenmesi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37 (2013), 9-47.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh Ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Eroğlu, Selahaddin. "Talâk Hakkında Kur'ânı Kerimin Genel Tutumu". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (1986), 159-165.
- Fakîh, el-Hucce eş-Şeyh Yusuf. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fî fikhî Ehli'l-beyt*. Beyrut: Dâru'l-Advâ', 1989.
- Fetva. Net, "Şarta bağlanan talâk geçerli olur mu?". Erişim 21 Ekim 2022. <https://www.fetva.net/yazili-fetvalar/sarta-baglanan-talâk-bosanma-gecerli-olur-mu.html>
- Gandûr, Ahmed. *el-Ahvâlü's-Şahsiyye fî teşrîi'l-İslâmî mea beyâni kanûni'l-ahvâlî's-Şahsiyye li'l-kadâi fî mehâkimi'l-Kuveyt*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 2006.
- Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin. *Kitâbu'l-Ahkâm fi'l-halâl ve'l-harâm*. Yemen: Mektebetü Bedr li't-Tıbâeti ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2013.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *Ahkâmu'l-ahvâlî's-Şahsiyye fî's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, 1990.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh b. Ali. *Şerhu Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1317.
- Hillî, Ebu'l-Kasım Necmuddîn Cafer b. Hasen. *Şerâiu'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kârî, 2004.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdülaziz. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Ali, İbrahim. *Mevsûatü âsâri'l-İmâm Câbir b. Zeyd el-fikhiyye*. Umman: Mektebetü Muskit, 2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah Muhammed. *el-Kitâbu'l-Musannef fi'l-ahâdis ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1989.
- İbn Hamdu'l-Hekîl, Müsâid Abdullah. "İn'ikâdu'l-yemîn bi-sîgati't-ta'lik". *Mecelletü'l-Cemiyyeti'l-fikhiyyeti's-Suûdiyye* 42 (2019), 504-587.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. Kâhire: Dârü't-Takvâ li't-Turâs, 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Mugnî*. 10 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî. *el-Kâfi fi'fikhi'l-İmâm Ahmed*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 5 Cilt. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrût: Dâru'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Miftâh, Ebu'l-Hasan Abdullah b. Ebi'l-Kâsım. *Şerhu'l-Ezhâr*. Yemen: Mektebetu Ehli'l-Beyt, 2018.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Risâletü'l-ictimâ' ve'l-iftirâk fi'l-hilfi bi't-talâk*. thk. Muhammed b. Ahmed Seyyid Ahmed. Mekke: Mektebu'l-Menâre, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmûu fetâvâ*. 37 Cilt, Medine: Mecme'u'l-Melik Fehd li-Tibâeti'l-Mushafi's-Şerîf, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İmara, Sayel. "et-Talâk geyru'l-münecciz beyne's-şerîati ve kavânîni'l-ahvâli's-şahsiyye fi Filistîn ve ba'du'l-bilâdi'l-Arabiyye". *Mecelletu Câmiatu'n-Nacâh li'l-Ebhâs* 27/2 (2013), 349-382.
- Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li-Duvelî'l-Halîci'l-Arabiyye. Erişim 25 Aralık 2022. <https://adlm.moj.gov.sa/attach/951.pdf>
- Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li-Devleti'l-İmârâti'l-Arabiyyeti'l-Müttehîde. Erişim 25 Aralık 2022. <https://courts.rak.ae/Shared%20Documents/Lawsanddecisions/قانون%20الاحوال%20الشخصية.pdf>

- Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye li'l-Müslümîn. Erişim 25 Aralık 2022.
<http://www.lawsofsudan.net/dmdocuments/ahwal.pdf>
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi'*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1986.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar* 5/4 (1991), 271-283.
- Komiyon. *Meşrû' Kânûni'l-Ahvâli's-Şahsiyye el-Muvahhad li-İklîmeyni'l-Misr ve's-Sûrî*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Kuleysî, Ali Ahmed. *Ahkâmu'l-üsre fi's-Şerîati'l-İslâmiyye*. San'a: Mektebetü Cîli'l-Cedîd, 1993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Dâru'l-Kutubî'l-Mısriyye, Kahire 1964.
- Kuveyt Evkaf Bakanlığı. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyeti'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Memleketü'l-Mağribiyye Vezaretü'l-Adl. "Müdevvenetü'l-Üsre". Erişim 26 Aralık 2022.
https://adala.justice.gov.ma/reference/adala_v2/fr/093b768c-8132-4315-9562-b436dedb707a.pdf
- Menşûrât Kânûniyye, "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye". Erişim 16 Şubat 2020. <https://manshurat.org/node/12369>
- Mergnânî, Ebu'l-Hasan Burhânuddîn Ali b. Ebû Bekr b. Abdülcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mugniyye, Muhammed Cevâd. *el-Fıkhu alâ mezâhibi'l-hamse*. Beyrut: Dâru'l-Cevâd, 2000.
- Mugniyye, Muhammed Cevâd. *Fıkhu'l-İmâm Ca'feri's-Sâdik*. Kum: İntişârâtü Kudsî Muhammedî, ts.
- Müeyyed Billâh, Ahmed b. Huseyn el-Hasenî. *Şerhu't-Tecrîd fi fikhî'z-Zeydiyye*. San'a: Merkezü't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, 2006.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. Ravzatü't-tâlibîn. 12 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Niyazov, Ahmet. "Caferi Fıkında Boşama Mahdudiyetleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 241-264.
- Omanportal. "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye fi Saltanati Ummân". (Erişim 18 Ocak2023).
<https://omanportal.gov.om/wps/wcm/connect/8b7389b0-9a86-45b8-993d-d5f2533467e6/Personal+Status+Law++Marriage+%28Arabic%29.pdf?MOD=AJPERES>
- Osmanlı Hukuk-ı Aile kararnamesi*. nşr. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı, 2. Basım, 2012.

- Paçacı, İbrahim, "Sosyal Hayattaki Değişim Sürecinde Aile Hukuku (Evlenme ve Boşanma Örneği)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 59-92.
- Paçacı, İbrahim. "Kadının Evlenmesi ve Boşanması-II". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Riâsetü'l-Cumhûriyye. "Kanûnu'l-Ahvâli's-Şahsiyye". Erişim 01 Ocak 2023. https://yemen-nic.info/db/laws_ye/detail.php?ID=11351
- Sâbık, Seyyid. *Fikhu's-sünne*. Kahire: Dâru'l-Feth, 1999.
- Sâbûnî, Abdurrahmân. *Medâ hürriyyeti'z-zevceyn fi't-talâk fi's-şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1968.
- Sâbûnî, Abdurrahmân. *Şerhu Kanûni'l-ahvâli's-şahsiyyeti's-Sûriy*. Dımaşk: Câmîatu Dımaşk, 1986.
- Sâlimî, Nureddin. *Şerhu'l-Câmi's-sahîh*. nşr. Suûd b. Hamd. b.y.; y.y., 1993.
- Semâra, Muhammed. *Ahkâm ve âsâru'z-zevciyye şerhun mukâren li-kânûni'l-ahvâli's-şahsiyye*. Amman: Dârü's-Sekâfe, 2002.
- Semînî, Diyâuddîn Abdulazîz. *Kitâbu'n-Nîl ve şifâu'l-alîl*. b.y.: y.y., 2002.
- Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, 1993.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. 10 cilt, b.y.: Hicr li't-Tibâa, 1413.
- Sübkî, Ebu'l-Hasen Takıyyuddîn Alî b. Abdülkâfi. *ed-Durretü'l-mudıyye fi'r-reddi alâ İbn Teymiyye*. Şam: Matbaatü't-Terakkî, 1347.
- Sübkî, Ebu'l-Hasen Takıyyuddîn Alî b. Abdülkâfi. *en-Nezerü'l-muhakkik fi'l-hilfi bi't-talâki'l-muallak*. Matbaatü't-Terakkî, Şam 1347.
- Süleymanıyevakfi, "Talâk (Erkeğin Boşama Hakkı), Erişim 21 Ekim 2022. <https://www.suleymanıyevakfi.org/kuran-arastirmalari/talâk-erkegin-bosama-hakki.html>
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *ez-Zevâc ve't-talâk fi'l-İslâm*. Kahire: ed-Dâru'l-Kavmiyye li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1964.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları(Usûlü'l-Fıkıh)*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şâkir, Ahmed Muhammed. *Nizâmü't-talâk fi'l-İslâm*, b.y.: Dâru't-Tibâeti'l-Kavmiyye, 2. Basım, 1389.
- Şeltût, Mahmûd – Sâyis, Muhammed Ali. *Mukârenetü'l-mezâhib fi'l-fıkıh*. b.y.; Dâru'l-Maârif, 1986.
- Şeltût, Mahmûd. *el-Fetâvâ*. Kahire: Dâru'l-Meşrûk, 2004.
- Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî Şehîd-i Sâni. *er-Ravdatü'l-behiyye fi Şerhi'l-Lumati'd-Dımaşkıyye*. Beyrut: Dâru't-Teâruf, ts.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ahkâmu'l-üsre fi'l-İslâm*. Beyrut: ed-Dâru'l-Câmiyye, 1983.
- Şerîf el-Mürtazâ, Alemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn. *el-İntisâr*. Kum: Menşûrât eş-Şerîf Rizâ, 1971.

- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Delilleri ile Büyük Şâfiî Fıkhı Muğni'l-Muhtâc*. çev. Soner Duman. İstanbul: Mirac Yayınları, 2015.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî fikhî'l-İmâmi's-Şâfiî*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tabâtabâî, Seyyid Alî. *Riyâdü'l-Mesâil*. Kum: Müessesetu'n-Neşru'l-İslâmî, 1420/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt, Mısır: Şeriketu Mektebe ve Matbea Mustafâ el-Bâbî, 1975.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *el-Mebsût fî fikhî'l-İmâmiyye*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Useymîn, Muhammed b. Salih. *eş-Şerhu'l-Mumti' alâ Zâdi'l-müstakni'*. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428.
- Vizâretu'l-Adl. "Ahkâmu'l-Hâsse bi'z-Zavâc ve't-Talâk". Erişim 17 Ocak 2023. <https://aladel.gov.ly/home/?p=1246>
- Yaman, Ahmet. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Marifet yayınları, 1999.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Kadının Evlenmesi ve Boşanması". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı-I*. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Kur'ân'da Boşama Mertebeleri". *Kur'ân Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* Sayı 9 (Temmuz 1998), 25-33.
- Yılmaz, İbrahim. "Türk Medeni Kanunu'na (TMK) Göre Gerçekleşen Boşanmaların İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14 (2009), 267-290.
- Yılmaz, İbrahim. *Yetki ve Sistem Açısından İslam Hukukunda Boşanma*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Selahattin. *Ahvâli Şahsiyye Kanunlarının Boşanma Konusunda Getirdiği Yenilikler (Klasik Fıkıh Düşüncesiyle Mukayeseli)*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2022.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyu'l-Âmm*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Mufasssal fî ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-müslim fî's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 722-737

TÜRKİYE'DE HAZIRLANAN KUR'AN-I KERİM VE İLGİLİ KONULARI ESAS ALAN DİN
EĞİTİMİ TEZLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of Religious Education Theses Based on the Holy Quran and Related
Subjects Prepared in Turkey

Ali GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1016-5832.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received: 28.11.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 18.12.2023
Yayın Tarihi / Published: 31.12.2023
Cilt / Volume: 10
Sayı / Issue: 2
Sayfa / Pages: 722-737

Atıf / Cite as: Gül, Ali. "Türkiye'de Hazırlanan Kur'an-I Kerim Ve İlgili Konuları Esas Alan Din Eğitimi Tezlerinin Değerlendirilmesi" (Evaluation of Religious Education Theses Based on the Holy Quran and Related Subjects Prepared in Turkey). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 722-737. DOI: 10.17859/pauifd.1397022

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD): 722-737

TÜRKİYE'DE HAZIRLANAN KUR'AN-I KERİM VE İLGİLİ KONULARI ESAS ALAN DİN EĞİTİMİ TEZLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ*

Ali GÜL*

Öz

Din eğitimi birçok akademik çalışmanın yapıldığı bir bilim alanıdır. Her ne kadar farklı görüşler olsa da bilim alanlarının diğer bilimlerle ilişkisi bir kesişim alanını da barındırmaktadır. Din eğitimi alanında Temel İslam Bilimleri'nin alt dalları olan Tefsir, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat ana bilim dalları ile ortak çalışmaların varlığına rastlanmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı lisansüstü tezlerden oluşmaktadır. Türkiye'de din eğitimi alanında 1950'lerden bu yana 1759 adet lisansüstü tez hazırlanmıştır. Bu çalışma belirtilen alanda hazırlanan tezleri tetkik ederek, bütüncül bakış açısıyla inceleyerek yararlı ve anlamlı sonuçlara ulaşması ve bu alandaki diğer çalışmalara rehber olması açısından önem arz etmektedir. Araştırmanın temel problemi şu şekildedir. Din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan lisansüstü çalışmaların türü, yılı, danışmanı, üniversitesi, izin durumu, yöntemi, yazarların cinsiyeti ve işlediği konulara göre dağılımı nasıldır? Belirtilen problem çerçevesinde yürütülen inceleme neticesinde din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim merkezli 17'si doktora, 101'i yüksek lisans tezi olmak üzere toplamda 118 lisansüstü tez bulunduğu, tezlerde genellikle literatür tarama yöntemi tercih edildiği, tez hazırlayanların %64'ünün erkek, %36'sının kadın olduğu, tezlerin %74,6'sının genel olarak eğitim ve din eğitimi ele aldığı geri kalanın alanın alt kırılımlarına yer verdiği, tezlerin Kur'an-ı Kerim odaklı 21 kavrama yer verdiği gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Lisansüstü Tezler, Kur'an-ı Kerim, Ayet, Meal.

Evaluation of Religious Education Theses Based on the Holy Quran and Related Subjects Prepared in Turkey

Abstract

Religious education is an area where many academic studies are carried out. Although there are different views, the relationship of scientific fields with other sciences also includes an intersection area. In the field of religious education, it has been observed that there are joint studies with the sub-branches of Basic Islamic Sciences such as Tafsir, Quran Reading and Recitation. Some of these studies consist of postgraduate theses. 1759 postgraduate theses have been prepared in the field of religious education in Turkey since the 1950s. This study is important in terms of reaching useful and meaningful results by examining the theses prepared in the specified field and examining them from a holistic perspective and being a guide for other studies in this field. The main problem of the research is as follows. What is the distribution of Quran-based postgraduate studies in the field of religious education according to type, year, advisor, university, permission status, method, gender of the authors and the topics they cover? As a result of the examination carried out within the framework of the stated problem, it was found that there were a total of 118 postgraduate

* Yazar makalede Etik Kurul İzni gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Ana Bilim Dalı, ali.gul@samsun.edu.tr, Orcid: 0000-0002-1016-5832.

theses in the field of religious education, 17 of which were doctoral theses and 101 were master's theses, centered on the Holy Quran, the literature review method was generally preferred in theses, 64% of the thesis preparers were men, 36% were men. It has been concluded that 74.6% of the theses deal with education and religious education in general, the rest include sub-sections of the field, and the theses include 21 concepts focused on the Holy Quran.

Keywords: Religious Education, Postgraduate Theses, Holy Quran, Verse, Meaning.

Structured Abstract

Religious education is accepted as a field of science and is an area where many academic studies are carried out. Although there are different views, the relationship of scientific fields with other sciences also includes an intersection area. In the field of religious education, it has been observed that there are joint studies with the sub-branches of Basic Islamic Sciences such as Tafsir, Quran Reading and Recitation. Some of these studies consist of postgraduate theses. 1759 postgraduate theses have been prepared in the field of religious education in Turkey since the 1950s. This study is important in terms of reaching useful and meaningful results by examining the theses prepared in the specified field and examining them from a holistic perspective and being a guide for other studies in this field. The main problem of the research is as follows. What is the distribution of Quran-based postgraduate studies in the field of religious education according to type, year, advisor, university, permission status, method, gender of the authors and the topics they cover? As a result of the examination carried out within the framework of the stated problem, it was found that there were a total of 118 postgraduate theses in the field of religious education, 17 of which were doctoral theses and 101 were master's theses, centered on the Holy Quran, and although there were interruptions, the education level of these theses is mostly master's degree (86%), the subject is not studied much at the doctoral level, theses are stuck at one level, doctoral theses, which can be considered the most important academic studies are inadequate. Between 1984 and 1991, the theses showed a partially homogeneous distribution according to years, at least one graduate thesis is published every year continuously, one of the veteran teachers in the field, Prof.Dr., Bayraktar Bayraklı and Prof. Dr. Mahmut Çamdibi advised the most theses prepared on this subject, postgraduate religious education theses based on the Holy Quran and its related subjects were prepared in 22 universities, including 64 at Marmara University, 16 at Selçuk University, and 9 at Uludağ University, and more than half of the theses (53%) were at Marmara University. The main reason for this is that it is an ancient university, is located in a metropolitan city, has easy access to transportation, and the professors who advise the most theses are in this university, 68% of the theses had access permission this is parallel to Türkiye's data, the literature review method was generally preferred in theses, 64% of the thesis preparers were men, 36% were men. It has been concluded that 74.6% of the theses deal with education and religious education in general, the rest include sub-sections of the field, and the theses include 21 concepts focused on the Holy Quran.

Giriş

İçeriğinin gerçek hayattan ayrılmasının imkânı olmayan Kuran'ın anlaşılması; onun yaşanması ve hayata uygulanmasıdır.¹ Kuran'ın anlaşılmasında belli bir amaçlılık

¹ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara Okulu Yayınları, 2009). 168.

ve yararlılık bulunmaktadır. O, insana hitap etmekte, onun bütünüyle kavranıp hayata bir anlam katması hedeflenmektedir.²

Kur'an insanı, insanın ruhsal yapısını, yaşayış yapısını/biçimlerini, düşüncelerini göz önünde bulunduran bir kitaptır. İnsanların farklı yapıya sahip olmaları yüzünden Kuran'ın insanlar üzerindeki etkisi de farklıdır.³ Işıcık'a göre Kur'an, bir kanun kitabı olmaktan önce bir eğitim kitabı olduğu için insanı eğitmek amacıyla aynı konuyu farklı bilgi boyutlarında ve ayrı şartlarda ele almıştır.⁴

Rab kelimesi ıslah etti, yetiştirdi, sahip oldu, topladı, efendi oldu anlamlarına gelmektedir. Talim kelimesi de öğretim olarak ifade edilir.⁵ Bu anlamda oku emriyle başlayan Kur'an-ı Kerim'in bu anlamdaki vurgusu önem arz etmektedir. Bu yönüyle Alâk suresinin ilk ayetlerinde zikrederek, tekid etmesi eğitim açısından önemli bir yer tutmuştur. Bayraklı'ya göre ayetlerin ana temasını okumak ve öğretim olarak yorumlayarak, okumayı İslam'ın ilk ve en önemli ibadetlerinden biri olarak takdim eder.⁶

Din eğitimi bilimi bir yandan din/ilahiyat bilimleri ile bir yandan eğitim bilimleri ile bir yandan da diğer beşerî bilimlerle ilişki içerisindedir.⁷ Alanı, konusu, görevleri, metodolojisi, dayandığı temel ilkeler ve diğer alanlarla ilişkisindeki ilkeleri belirler.⁸ Bu ilişki din eğitiminin akademik olarak sahada yer bulmasıyla daha etkin bir sürece dönüşmüştür.

Türkiye'de akademik düzlemde din eğitimi alanın hüviyet kazanması ve akademik düzeyde varlık bulması uzun soluklu gayretin neticesidir.⁹ 1980 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi'nde Din Eğitimi Anabilim Dalı kürsüsünün açılışı bu alandaki akademik çalışmaların sayı ve nitelik olarak artmasını ve çeşitlenmesini sağlamıştır.¹⁰ Diğer taraftan din eğitimi alanıyla ilgili ilk doktora çalışması 1954 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ve Pedagojisi kürsüsü bünyesinde Turhan Yörükhan'ın "*Şahsiyet Terbiyesi'nde Kültürün Rolü*" adlı çalışmasıdır.¹¹ İkincisi 1965 yılında Ankara

² Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*.168, 177.

³ Dr.Beheşti, *Kur'anı Anlama Metodu* (Ankara: Kıyam Yayıncılık, 1989). 24

⁴ Yusuf Işıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021). 45.

⁵ Yusuf Bahri Gündoğdu, *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018).

⁶ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001).,230

⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 57.

⁸ Süleyman Akyürek - Muhittin Okumuşlar, "Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz", *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu* (Konya, 2010).

⁹ Cemal Tosun, "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 293-303.

¹⁰ Halis Ayyhan, *Türkiye'de Din Eğitimi, 1920-1998* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999).

¹¹ Yıldız Kızılabdullah, "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme", *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 305-314.

Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesinde İsmail Bangui'nin hazırladığı “*Osmanlı İmparatorluğu'nda 1773'den 1923'e Kadar Medreseler ve Mekteplerde Sivil Öğretim Gelişmesi*” adlı doktora çalışmasıdır. Üçüncüsü ise Ankara Üniversitesi Psikoloji Kürsüsünde 1970 yılında Prof. Dr. Beyza Bilgin tarafından hazırlanan “*İslâm'da Eğitimin Temeli Olarak Sevgi*” adlı doktora tezidir.¹² Prof. Dr. Beyza Bilgin, din eğitimi alanında doçent ve profesör olmuş ilk akademisyen olmasının yanında bu alanın kuruluş aşamasında mühim vazife icra etmiştir.¹³

Tarihsel süreç içerisinde din eğitimi alanında hazırlanan lisansüstü tezler konu ve içerik itibarıyla günümüzde dayandığı temellerin ve ilgilendiği alanların birçok noktasına temas eden özelliktedir.¹⁴ Din Eğitiminin en önemli dayanağı ve referans kaynaklarından biri Kur'an-ı Kerim'dir. Literatür taraması yapıldığında din eğitiminin anabilim dalı olarak kabul edilmesinden bu yana bu alanda Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan kitap, makale, bildiri ve tez gibi akademik çalışmaların sayısının azımsanmayacak derecede fazla olduğu görülmektedir. Bu akademik çıktılardan en önemlisi akademinin temelini teşkil eden lisansüstü düzeyde üretilen yüksek lisans ve doktora tezleridir. Çok fazla fikri ve emeği barındıran bu tezlerle ilgili derli toplu akademik bilginin bulunmayışı bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bu çalışma genel değerlendirme yapmak ve yeni araştırmalara yol göstermek için önemlidir. Bu çerçevede birbirinden bağımsız olarak hazırlanan tezleri bütüncül bakış açısıyla inceleyerek yararlı ve anlamlı sonuçlara ulaşmak çalışmanın temel amacıdır. Yapılan alanyazın incelemesinde din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan lisansüstü çalışmaları inceleyen ve analiz eden bir araştırmaya rastlanmamıştır. Araştırmanın ana problemi şu şekilde belirlenebilir. Din Eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim merkezli lisansüstü çalışmaların türü, yılı, danışmanı, üniversitesi, izin durumu, yöntemi, yazarların cinsiyeti ve işlediği konulara göre dağılımı nasıldır?

1. Yöntemi

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden bir durumu tam ve dikkatli bir şekilde tanımlamayı hedefleyen¹⁵ betimsel tarama modeli tercih edilmiştir. Bu çerçevede Türkiye'de yayınlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerine YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından ulaşılmıştır. Bu portalda “detaylı arama” seçeneğinden “Din Eğitimi Bilim Dalı” ve “Tamamlandı” filtresi uygulanarak “Kur'an-ı Kerim”, “Ayet”, “Sure”, “Meal” kelimeleri aratılmış ve din eğitimi alanında 118 lisansüstü teze ulaşılmıştır.

¹² Tosun, “Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları”.

¹³ Münir Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü, Bugünü)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (1999), 141-184.

¹⁴ Bilal Yorulmaz, “Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme”, *Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 41-62.

¹⁵ Şener Büyükoztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem, 2017).

2. Bulgular

2.1. Çalışma Kapsamında Ulaşılan Tezlere Ait Sayısal Veriler

Çalışma kapsamında ölçütlere uygun 101'i yüksek lisans ve 17'si da doktora tezi olmak üzere toplam 118 tez bilgisine ulaşılmıştır. Elde edilen bulgular aşağıdaki tablolarda gösterilmektedir.

Tablo 1: Lisansüstü Tezlerin Türüne Göre Dağılımı

Doktora Tezi		Yüksek Lisans Tezi		Toplam	
n	%	n	%	n	%
17	14	101	86	118	100

Tablo 1 yayımlanan lisansüstü tezlerin türlerine göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde konu ile ilgili 17 doktora tezi, 101 yüksek lisans tezinin bulunduğu görülmüştür.

Tablo 2: Lisansüstü Tezlerin Yayın Yılına Göre Dağılımı

Sıra No	Yılı	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
1.	1984	-	1	1	0,01
2.	1991	-	5	5	0,04
3.	1993	1	1	2	0,02
4.	1994	-	1	1	0,01
5.	1995	-	2	2	0,02
6.	1996	-	3	3	0,03
7.	1997	1	6	7	0,06
8.	1998	2	4	6	0,05
9.	1999	1	5	6	0,05
10.	2000	-	4	4	0,03
11.	2001	-	5	5	0,04
12.	2002	-	2	2	0,02
13.	2003	-	5	5	0,04
14.	2004	2	1	3	0,03
15.	2005	-	2	2	0,02
16.	2006	1	1	2	0,02
17.	2007	2	5	7	0,06
18.	2008	-	8	8	0,07
19.	2009	-	5	5	0,04
20.	2010	-	7	7	0,06
21.	2011	2	2	4	0,03
22.	2012	2	2	4	0,03
23.	2013	1	-	1	0,01
24.	2014	-	3	3	0,03

25.	2015	-	2	2	0,02
26.	2016	-	2	2	0,02
27.	2017	-	1	1	0,01
28.	2018	1	1	2	0,02
29.	2019	-	8	8	0,07
30.	2020	-	3	3	0,03
31.	2021	-	3	3	0,03
32.	2022	1	2	3	0,03
Toplam		17	101	118	100

Tablo 2 yayımlanan lisansüstü tezlerin yıllara göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde konu ile ilgili tezlerin ilkinin 1984 yılında yayımlandığı ve 1993 yılından itibaren aralıksız her yıl Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan lisansüstü tezin yayımlandığı görülmüştür.

Tablo 3: Lisansüstü Tezlerin Danışmanına Göre Dağılımı

Sıra No	Danışman	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
1.	Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı	13	28	41	34
2.	Prof. Dr. Mahmut Çamdibi	-	11	11	9
3.	Prof. Dr. Mustafa Usta	-	10	10	8
4.	Prof. Dr. Abdullah Özbek	1	9	10	8
5.	Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu	-	6	6	5
6.	Prof. Dr. Mehmet Emin Ay	-	3	3	3
7.	Prof. Dr. Saadettin Özdemir	-	2	2	2
8.	Prof. Dr. Şuayip Özdemir	-	2	2	2
9.	Prof. Dr. Suat Cebeci	-	2	2	2
10.	Prof. Dr. Akif Kılavuz	-	2	2	2
11.	Doç. Dr. Mehmet Müftüoğlu	-	2	2	2
12.	Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşikoğlu	-	2	2	2
13.	Prof. Dr. İsmail Sağlam	-	2	2	2
14.	Prof. Dr. Hamit Er	1	1	2	2
15.	Prof. Dr. Nebi Mehdiyev	-	1	1	1
16.	Prof. Dr. Fahri Kayadibi	-	1	1	1
17.	Prof. Dr. Mehmet Şanver	-	1	1	1
18.	Prof. Dr. Hasan Dam	-	1	1	1
19.	Prof. Dr. Fatih Kesler	-	1	1	1
20.	Prof. Dr. Cemal Tosun	-	1	1	1
21.	Prof. Dr. Recep Kaymakcan	-	1	1	1
22.	Doç. Dr. Üyesi Recep Uçar	-	1	1	1
23.	Doç. Dr. Zeynep Özcan	-	1	1	1
24.	Dr. Öğr. Üyesi Sema Yılmaz	-	1	1	1

25.	Dr. Öğr. Üyesi Hakan Çoşar	-	1	1	1
26.	Prof. Dr. Abdurrahman Elmalı	-	1	1	1
27.	Prof. Dr. Mualla Selçuk	-	1	1	1
28.	Prof. Dr. Şakir Gözütok	-	1	1	1
29.	Prof. Dr. Mustafa Köylü	-	1	1	1
30.	Prof. Dr. Fahrettin Atar	-	1	1	1
31.	Prof. Dr. Mustafa Öcal	-	1	1	1
32.	Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik	-	1	1	1
33.	Doç. Dr. Abdurrahman Okuyan	-	1	1	1
34.	Prof. Dr. M. Faruk Bayraktar	-	1	1	1
35.	Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz	1	-	1	1
36.	Prof. Dr. Halit Ev	1	-	1	1
Toplam		17	101	118	100

Tablo 3 yayımlanan lisansüstü tezlerin danışmanına göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde yayımlanan tezlerin %34'ünün Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı, %9'u Prof. Dr. Mahmut Çamdibi, %8'i Prof. Dr. Mustafa Usta, %8'i Prof. Dr. Abdullah Özbek, %5'i Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu, %3'ü Prof. Dr. Mehmet Emin Ay, %33'ü tabloda belirtilen diğer 30 danışman öğretim elemanı uhdesinde hazırlandığı belirlenmiştir.

Tablo 4: Lisansüstü Tezlerin Hazırladığı Üniversitesine Göre Dağılımı

Sıra No	Üniversite	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
1.	Marmara Üniversitesi	13	51	64	54
2.	Selçuk Üniversitesi	1	15	16	13
3.	Uludağ Üniversitesi	-	9	9	8
4.	Trakya Üniversitesi	-	3	3	3
5.	İstanbul Üniversitesi	1	2	3	3
6.	Sakarya Üniversitesi	-	2	2	2
7.	Süleyman Demirel Üniversitesi	-	2	2	2
8.	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	1	1	2	2
9.	Harran Üniversitesi	-	2	2	2
10.	Cumhuriyet Üniversitesi	-	2	2	2
11.	Ondokuz Mayıs Üniversitesi	-	2	2	2
12.	Ankara Üniversitesi	-	2	2	2
13.	Amasya Üniversitesi	-	1	1	1
14.	Kastamonu Üniversitesi	-	1	1	1
15.	Yüzüncü Yıl Üniversitesi	-	1	1	1
16.	Çanakkale Üniversitesi	-	1	1	1

17.	Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	-	1	1	1
18.	Fırat Üniversitesi	-	1	1	1
19.	Karabük Üniversitesi	-	1	1	1
20.	Dokuz Eylül Üniversitesi	1	-	1	1
21.	Bayburt Üniversitesi	-	1	1	1
22.	İnönü Üniversitesi	-	1	1	1
	Toplam	17	101	118	100

Tablo 4 yayımlanan lisansüstü tezlerin hazırlandığı üniversiteye göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde yayımlanan tezlerin %54'ünün Marmara Üniversitesi, %13'ü Selçuk Üniversitesi, %8'i Uludağ Üniversitesi, %33'ü tabloda belirtilen diğer 19 üniversite bünyesinde hazırlandığı belirlenmiştir.

Tablo 5: Lisansüstü Tezlerin İzin Durumuna Göre Dağılımı

	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
İzinli	10	71	81	68
İzinsiz	7	31	38	32
Toplam	17	101	118	100

Tablo 5 yayımlanan lisansüstü tezlerin izin durumuna göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde 10'u doktora, 71'i yüksek lisans olmak üzere toplam 81 lisansüstü tezin erişim izni olduğu, bunun yanında 7'si doktora, 31'i yüksek lisans olmak üzere toplam 38 lisansüstü tezin erişim izninin bulunmadığı görülmüştür. Buna göre lisansüstü tezlerin %68'inin erişim izninin olduğu, %32'sinin erişim izninin olmadığı belirlenmiştir.

Tablo 6: Lisansüstü Tezlerin Yöntemine Göre Dağılımı

Yöntem	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
Dolaysız Gözlem	1	-	1	1
Literatür Tarama	16	101	117	99
Toplam	17	101	118	100

Tablo 6 yayımlanan lisansüstü tezlerin yöntemine göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde belirlenen konu ile ilgili lisansüstü tezlerin %99'unun literatür taraması modelinde olduğu sadece %1'inin dolaysız gözlem modelini benimsediği belirlenmiştir.

Tablo 7: Lisansüstü Tezleri Hazırlayanların Cinsiyetlerine Göre Dağılımı

Cinsiyet	Doktora Tezi	Yüksek Lisans Tezi	Toplam	Yüzde (%)
Erkek	11	65	76	64
Kadın	6	36	42	36
Toplam	17	101	118	100

Tablo 7 yayımlanan lisansüstü tezleri hazırlayanların cinsiyetine göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde lisansüstü tezleri hazırlayanların %64'ünün erkek, %36'sının kadın olduğu belirlenmiştir.

2.2. Konusuna Göre Tezler

Tablo 8: Lisansüstü Tezlerin Eğitimdeki Özel Alanına Göre Dağılımı

Eğitim Alanı	Sayı	Yüzde
Eğitim/Din Eğitimi	88	74,6
Ahlak Eğitimi	4	3,4
Çocuk Eğitimi	3	2,5
Aile Eğitimi	2	1,7
Örnek İnsan Eğitimi	2	1,7
Değerler Eğitimi	2	1,7
Sevgi Eğitimi	2	1,7
Zihin Eğitimi	2	1,7
Duygusal Zekâ Eğitimi	1	0,8
Eleştirel Düşünme Eğitimi	1	0,8
Hz. Musa'nın Eğitimi	1	0,8
İbadet Eğitimi	1	0,8
Karakter Eğitimi	1	0,8
Kardeşlik Eğitimi	1	0,8
Kavimlerin Eğitimi	1	0,8
Mesleki Ahlak Eğitimi	1	0,8
Şahsiyet Eğitimi	1	0,8
Şeytanla Mücadele Eğitimi	1	0,8
Yardımseverlik Eğitimi	1	0,8
Genel Toplam	118	100

Tablo 8 yayımlanan lisansüstü tezlerin eğitimde ele aldığı özel alanına göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde belirlenen konu ile ilgili lisansüstü tezlerin %74,6'sının eğitim ve din eğitimi alanını genel ve bütüncül olarak ele aldığı, %3,4'ünün ahlak eğitimi konusunda, %2,5'in çocuk eğitimi konusunda, %1,7'sinin aile eğitimi, örnek insan eğitimi, değerler eğitimi, sevgi eğitimi, zihin eğitimi konusunda, %0,8'inin duygusal zeka eğitimi, eleştirel düşünme eğitimi, Hz. Musa'nın eğitimi, ibadet eğitimi, karakter eğitimi, kardeşlik eğitimi, kavimlerin eğitimi, mesleki ahlak eğitimi, şahsiyet eğitimi, şeytanla mücadele eğitimi, yardımseverlik eğitimi konularında çalışıldığı görülmüştür.

Tablo 9: Lisansüstü Tezlerin Eğitimdeki Ele Aldığı Kavramlara Göre Dağılımı

Kavramlar	Sayı
Akıl	1
Anne	1

Baba	1
Cehennem	1
Dua	1
Felah	1
Fısk	1
İftira	1
İhanet	1
Kardeşlik	1
Münafık	1
Sevgi	1
Su(Kötü)	1
Şeytan	1
Şirk	1
Tabi olma	1
Takva	1
Tezkiye	1
Yemin	1
Yol	1
Zulüm	1
Genel Toplam	21

Tablo 9 yayımlanan lisansüstü tezlerin ele aldığı kavramlara göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde belirlenen konu ile ilgili lisansüstü tezlerin 21 tanesinin Kur'an-ı Kerim'in üzerinde durduğu kavramları din eğitimi yönüyle incelediği görülmüştür. Bu kavramların "akıl, anne, baba, cehennem, dua, felah, fısk, iftira, ihanet, kardeşlik, münafık, sevgi, sû(kötü), şeytan, şirk, tabi olma, takva, tezkiye, yemin, yol, zulüm" olarak ele alındığı belirlenmiştir.

Tablo 10: Lisansüstü Tezlerin Kuran-ı Kerim'in Odaklandığı Metotları İnceleme Durumuna Göre Dağılımı

Metod	Sayı
Eğitim-Öğretim Metodu	2
İnzar Metodu	1
Tebliğ Metodu	1
Teşvik ve Sakındırma Metodu	1
Genel Toplam	5

Tablo 10 yayımlanan lisansüstü tezlerin Kur'an-ı Kerim'in odaklandığı metotları inceleme durumuna göre dağılımını göstermektedir. Yapılan tarama neticesinde belirlenen konu ile ilgili lisansüstü tezlerin 5 tanesinin Kur'an-ı Kerim'in incelediği

metotları merkeze alarak bunları din eğitimi yönüyle incelediği görülmüştür. Bu metotlar, eğitim-öğretim metodu, inzar metodu, tebliğ metodu, teşvik ve sakındırma metodudur.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan din eğitimi lisansüstü tezlerinin konularına göre incelenmesinde "Analojik Üslup", "Aydın Kişi", "Azap Ayetlerinin Kullanımı", "Din Fıtrat İlişkisi", "Doğru Düşünme", "Dünya Hayatı", "Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehy-i Ani'l-Münker", "İletişim Engelleri", "İnsan Özellikleri", "İnsan-ı Kamil", "İtap Ayetleri", "Kısa Sureler, Kıssalar (6 lisansüstü tez)", "Kuran'ın İsimleri", "Nankörlük ve Zayıflık", "Ödüllandirme Motivleri", "Rehberlik", "Tehdit Ayetleri", "Tevbe-İstiğfar Süreçleri" konularına odaklanan lisansüstü tezlerin hazırlandığı görülmüştür.

Tartışma ve Sonuç

Oku emriyle ilk vahyi gönderen yaratıcının okumayı, yazmayı, terbiyeyi, talimi ve ilmi bir arada zikrederek eğitime önem verdiği ifade edilebilir. Bu ve ilgili alanlarıyla Kur'an-ı Kerim ve esas aldığı konular din eğitiminin araştırma alanı içerisine girmektedir. Din eğitimi bilimsel olarak genç bir alan olsa da diğer akademik disiplinlerle ortak çalışma alanları bulabilmeyi başarmıştır. Bu alanlar içerisinde Temel İslam Bilimleri ve bünyesinde yer alan Tefsir de bulunmaktadır.

Din eğitiminin ana bilim dalı olarak varlığı son elli yıllık bilimsel serüvenin bir sonucu olarak bizi karşılamış, o günden bu zamana din eğitimi alanında birçok bilimsel yayın yapılmıştır. Lisansüstü tezler bu yayınların en önemlilerindedir. Din eğitimi alanında hazırlanan lisansüstü tezlerin bir kısmı Kur'an-ı Kerim'i dayanak noktası gözeterek ve ona dair konuları esas alarak hazırlanmıştır. Araştırmamız neticesinde bu tezlerin sayısının 118 olduğu görülmüştür. Din eğitimi alanında bugüne kadar 1759 lisansüstü tez yayımlandığı düşünüldüğünde, bu sayı din eğitimi alanında hazırlanan lisansüstü tezlerin yüzde yedisine (%7) tekabül etmektedir.¹⁶

Din eğitimi alanında Kuran-ı Kerim'i ve onun etrafındaki konuları esas alan 17'si doktora, 101'i yüksek lisans tezi olmak üzere toplamda 118 lisansüstü tez bulunmaktadır. Bu tezlerin eğitim kademesinin yüksek lisans ağırlıklı olduğu (%86) görülmüştür. Bu oran doktora seviyesinde konunun çok fazla çalışılmadığı sonucunu da ortaya koymuştur. Elde edilen bu sonuç bu alandaki tezlerin bir düzeye sıkıştığı, akademik çalışmaların en önemlisi sayılabilecek doktora tezlerinin yetersiz kaldığını göstermektedir.

Konumuzun esasını teşkil eden lisansüstü tezler 1984-1991 yılları arasında kesintiye uğrasa da bunların 1991-2022 yılları arasında kısmen homojen dağılım gösterdiği ve her yıl birbirine yakın oranda lisansüstü tez hazırlandığı belirlenmiştir.

Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı, din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim konulu en fazla çalıştırma yaptıran danışman öğretim elemanıdır. Konumuz ile ilgili olan tezler

¹⁶ <http://www.isam.org.tr/>, ts.

içerisindeki oranı ise %34'e tekabül etmektedir. Toplamda 86 lisansüstü çalışmaya danışmanlık yapan Bayraklı'nın 41 tez danışmanlığı din eğitimi alanında Kur'an-ı Kerim ve onu çevreleyen konular üzerinedir. Bayraklı'nın Kur'an hafızı olması, meal, tefsir ve Kur'an-ı Kerim'i konu alan çok sayıda çalışmasının bulunması¹⁷, bu yönlendirmede etkili olabilecek unsurlardandır. Prof. Dr. Mahmut Çamdibi'nin ise günümüze kadar 30 din eğitimi tezine danışmanlık yaptığı, Kur'an-ı Kerim temalı olanlarda ise 11 lisansüstü teze danışmanlık yaptığı göz önüne alındığında adı geçen öğretim elemanının bu konuya ayrıca eğildiği görülmüştür. Konumuz özelinde Mustafa Usta ve Abdullah Özbek'in 10'ar lisansüstü teze danışmanlık yaptıkları, Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu'nun 6 lisansüstü çalışmaya danışmanlık yaptığı, Prof. Dr. Mehmet Emin Ay'ın 3 lisansüstü çalışmaya, Prof. Dr. Saadettin Özdemir, Prof. Dr. Şuayip Özdemir, Prof. Dr. Suat Cebeci, Prof. Dr. Akif Kılavuz, Doç. Dr. Mehmet Müftüoğlu, Prof. Dr. Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, Prof. Dr. İsmail Sağlam, Prof. Dr. Hamit Er'in 2'şer lisansüstü çalışmaya, diğer 22 öğretim elemanının 1'er lisansüstü çalışmaya danışmanlık yaptıkları görülmüştür. Toplamda 36 öğretim elemanının Kur'an-ı Kerim odaklı lisansüstü din eğitimi tezi hazırladığı tespit edilmiştir. Bu konuda öncü olan öğretim elemanlarından Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı, Prof. Dr. Mahmut Çamdibi gibi akademisyenlerin emekli olması dolayısıyla artık yeni bir lisansüstü teze danışmanlık yapamayacakları göz önünde bulundurularak, bu alanda farklı ve güncel bakış açısıyla yeni lisansüstü tezler hazırlatmak devamlılığın ve üretkenliğin göstergesi olabilir.

Marmara Üniversitesi'nde 64, Selçuk Üniversitesi'nde 16, Uludağ Üniversitesi'nde 9 olmak üzere 22 üniversitede Kur'an-ı Kerim'i ve ona dair konuları esas alan lisansüstü din eğitimi tezi hazırlandığı görülmüştür. Bu sonuç Türkiye'de günümüze kadar hazırlanan Kur'an-ı Kerim temelli din eğitimi tezlerinin yarıdan fazlasının (%53) Marmara Üniversitesi'nde hazırlandığını göstermektedir. Bu sayının üniversitelere göre dağılımda farklılık göstermesinde üniversitenin kadim olması, üniversitenin bulunduğu şehrin ulaşım ve diğer unsurların olarak cazip olması ve bu konuda en fazla çalışma yaptıran öğretim elemanlarının bu üniversitelerde bulunması dağılımı etkilemiş olabilir. Örneğin Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı, Prof. Dr. Mahmut Çamdibi, Prof. Dr. Mustafa Usta gibi akademisyenlerin Marmara Üniversitesi'nde bulunması, Prof. Dr. Abdullah Özbek ve Prof. Dr. Mustafa Tavukçuoğlu'nun Selçuk Üniversitesi'nde bulunmaları üniversitelerin tez dağılımında rol oynuyor olabilir. Din Eğitimi alanında en fazla lisansüstü tez çalışmasının Marmara Üniversitesi'nde yapıldığını Uğurlu (2022)¹⁸, Çanakçı (2020)¹⁹,

¹⁷ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 50.

¹⁸ Zeynep Uğurlu, "2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2022), 1319-1338.

¹⁹ Ahmet Ali Çanakçı, "Türkiye'de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)", *The Journal of Academic Social Science Studies* Year: 13-Number: 79 (2022), 277-306.

Yorulmaz (2016)²⁰ ve Türkan (2015)²¹ din eğitimi tezlerini inceleyen çalışmalarında tespit etmişlerdir. Bu tespit bulgularımızı desteklemektedir. Benzer çalışmalarda da lisansüstü tezlerin büyük ve köklü üniversitelerde hazırlandığı ifade edilmektedir. Şahin vd. (2011)²² çalışmasında bunun sebebini öğretim üyesi kadrosuna ve öğrenci potansiyeline sahip olmasıyla açıklamaktadır.²³ Kaymakçı (2017)²⁴ ise bunu büyükşehrin sunduğu bir avantajın sonucu olarak değerlendirmektedir.

Lisansüstü tezlerin %68'inde erişim izni bulunmaktadır. Erişim izni kısıtlı olanlar daha çok 2010 yılı öncesinde hazırlanan lisansüstü tezlerden oluşmaktadır. Erişim izninin bulunması lisansüstü tezlerden ve ortaya koyduğu ilmi üründen faydalanmayı arttırmaktadır.²⁵ Tonta ve Akbulut (2019) lisansüstü tezlerin yaklaşık üçte birinin tam metin erişime kapalı olduğunu, erişime kapalı olan tezlerin büyük bir çoğunluğunun 2006 yılından önce yapılan ve erişime açmak için izin almak üzere yazarlarına ulaşılamayan tezlerden oluştuğunu, tez yazarlarının büyük bir çoğunluğunun (%94) teze dayanan yayın yapmak istediklerini, yaklaşık üçte ikisi (%63) tezlerinin kopyalanmasından korktukları için tezlerini geçici olarak erişime kapattıklarını, ancak yazarları çoğunun (%81) genelde tezlerin tam metin erişime açılmasını desteklemekte olduklarını tespit etmişlerdir.²⁶ Son dönemde YÖK'ün mevzuat düzenlemesiyle tezlerin erişime açılma oranı yükselmiş, üretilen bilimden daha fazla insanın istifade etmesi sağlanmıştır.

Tezlerde genel olarak literatür taraması yöntemi kullanılmıştır. Sadece bir tezin dolaysız gözlem tekniğini kullandığı görülmüştür. Kuran-ı Kerim'i temel alan lisansüstü tezlerin hazırlanmasında kullanılacak yöntem, teknik ve modellerin çeşitlendirilmesi, bu konunun farklı bakış açısıyla yorumlanması, ortaya çıkacak akademik ürünlerin niteliğini arttırabilir.

Tez hazırlayanların %64'ü erkek, %36'sı kadındır. Elde edilen bu sonuç, Türkiye'de lisansüstü mezunlarının toplam cinsiyet dağılımları ile benzerlik göstermektedir.²⁷

²⁰ Yorulmaz, "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme".

²¹ Musa Türkan, *Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

²² Mustafa Şahin vd., "Türkiye'deki Sosyal Bilimler Eğitimi Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Sosyal Bilimler Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011), 96-121.

²³ Şahin vd., "Türkiye'deki Sosyal Bilimler Eğitimi Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme".

²⁴ Selahattin Kaymakçı, "Türkiye'de Tarih Öğretiminin Yönelimi Üzerine Bir Değerlendirme", *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2153-2172.

²⁵ Burcu Bulut vd., "Türkiye'de Açık Erişim ve Açık Bilim", *ÜNAK2020 Akademik Yayıncılık, Açık Bilim ve Kütüphane(ciler) Sempozyumu* (İstanbul, 2020).

²⁶ Yaşar Tonta - Müge Akbulut, "Türkiye'de Lisansüstü Tezlere Açık Erişim", *Türk Kütüphaneciliği* 33/4 (2019), 219-248.

²⁷ <https://istatistik.yok.gov.tr/>, ts.

Kur'an-ı Kerim temelli din eğitimi tezlerinin %74,6'sının genel olarak eğitim ve din eğitimi ele aldığı, %3,4'ünün ahlak eğitimi, %2,5'inin çocuk eğitimi, %1,7'sinin aile, örnek insan, değerler, sevgi, zihin eğitimi ele aldığı, %0,8'nin duygusal zeka eğitimi, eleştirel düşünme eğitimi, Hz.Musa'nın eğitimi, ibadet eğitimi, karakter eğitimi, kardeşlik eğitimi, kavimlerin eğitimi, mesleki ahlak eğitimi, şahsiyet eğitimi, şeytanla mücadele eğitimi, yardımseverlik eğitimi konularını ele aldığı görülmüştür.

Kur'an-ı Kerim'i merkeze alan din eğitimi tezlerinin ayrıca kavramlar üzerine eğildiği de görülmüştür. Araştırmamız neticesinde toplam 21 kavramın Kur'an-ı Kerim'i merkeze alarak din eğitimi ekseninde incelediği belirlenmiştir. Bunlar; akıl kavramı, anne kavramı, baba kavramı, cehennem kavramı, dua kavramı, felah kavramı, fık kavramı, iftira kavramı, ihanet kavramı, kardeşlik kavramı, münafık kavramı, sevgi kavramı, su(kötü kavramı), şeytan kavramı, şirk kavramı, tabi olma kavramı, takva kavramı, teziye kavramı, yemin kavramı, yol kavramı, zulüm kavramıdır.

Kuran-ı Kerim'in eğitim sürecinde kullandığı metotlara ilişkin incelemede Kuran-ı Kerim'i merkeze alan din eğitimi tezlerinde; eğitim öğretim metodu, inzar metodu, tebliğ metodu, teşvik ve sakındırma metoduna başvurduğuna dair araştırmaların olduğu görülmüştür.

Sonuç olarak Kuran-ı Kerim'i merkeze alan din eğitimi tezlerinin yıllara göre homojen dağıldığı, köklü, kadim geçmişi olan ve büyükşehirlerde bulunan üniversitelerde daha fazla tez hazırlandığı, din eğitimi alanının ilk öğretim elemanlarından olup, Kur'an-ı Kerim'e dair birikimi bulunan kadim akademisyenlerin bu alanda daha fazla tez hazırlattığı, tezlere erişim izni oranının %68 olduğu bunun da genel paylaşım verileriyle uyumlu olduğu, tezlerde genellikle literatür taraması yönteminin tercih edildiği, tezlerde kuranı kerimin bakış açısıyla eğitimin birçok yönünü ele alan, farklı kavramları işleyen ve Kur'an-ı Kerim'in eğitimde uyguladığı metotları irdeleyen araştırmaların bulunduğu görülmüştür.

Öneriler

Doktora düzeyindeki lisansüstü çalışmalar az olduğundan bu alandaki araştırmalara ağırlık verilebilir.

Lisansüstü çalışmaların tamamına yakını nitel yöntemle yürütülmüştür. Kur'an-ı Kerim temelli din eğitimi lisansüstü çalışmalarında konunun daha iyi ve sağlıklı anlaşılmasını sağlamak için, nicel ve karma yöntem önerilebilir.

Çalışma yurt içindeki tezler incelenerek yürütülmüştür. Yurt dışında hazırlanan lisansüstü tezler de kapsama dahil edilerek karşılaştırmalı araştırma yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Akyürek, Süleyman - Okumuşlar, Muhittin. "Din Eğitimi Biliminin Alt Bilim Dallarına İlişkin Bir Analiz". *Kuram ve Eylem Yönüyle Din Eğitiminin Teolojik ve Felsefi Temelleri Sempozyumu*. Konya, 2010.
- Ayhan, Halis. *Türkiye'de Din Eğitimi, 1920-1998*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Beheşti. *Kur'anı Anlama Metodu*. Ankara: Kıyam Yayıncılık, 1989.
- Bulut, Burcu vd. "Türkiye'de Açık Erişim ve Açık Bilim". *ÜNAK2020 Akademik Yayıncılık, Açık Bilim ve Kütüphane(ci)ler Sempozyumu*. İstanbul, 2020.
- Büyükköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem, 2017.
- Çanakçı, Ahmet Ali. "Türkiye'de Yapılan Din Eğitimi Başlıklı Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Üzerine Bir Analiz (1986-2019)". *The Journal of Academic Social Science Studies* Year: 13-Number: 79 (2022), 277-306.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Gündoğdu, Yusuf Bahri. *Alak Suresinin İlk Beş Ayetinin Eğitimsel Değeri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2018.
- <https://istatistik.yok.gov.tr/>, ts.
- <http://www.isam.org.tr/>, ts.
- İşıcık, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Temel İlkeler*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kaymakçı, Selahattin. "Türkiye'de Tarih Öğretiminin Yönelimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 25/6 (2017), 2153-2172.
- Kızılabdullah, Yıldız. "İlahiyat Fakültelerinin Kuruluşundan Bugüne Din Eğitimi Bilimi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 305-314.
- Koştaş, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dünü, Bugünü)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41/4 (1999), 141-184.
- Şahin, Mustafa vd. "Türkiye'deki Sosyal Bilgiler Eğitimi Tezleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Sosyal Bilgiler Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2011), 96-121.
- Tonta, Yaşar - Akbulut, Müge. "Türkiye'de Lisansüstü Tezlere Açık Erişim". *Türk Kütüphaneciliği* 33/4 (2019), 219-248.
- Tosun, Cemal. "Bir Anabilim Dalı Olarak Türkiye'de Din Eğitiminin Doğuşu, Gelişmesi ve Alanına Katkıları". *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi* 1 (2009), 293-303.
- Tosun, Cemal. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Türkan, Musa. *Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmaların İçerik ve Yöntem Açısından İncelenmesi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uğurlu, Zeynep. "2015-2021 Yılları Arasında Din Eğitimi Alanına Dair Lisansüstü Tezleri Üzerine Bir Analiz". *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2022), 1319-1338.
- Yorulmaz, Bilal. "Türkiye'de Din Eğitimi Alanında Yapılan Lisansüstü Çalışmalar Hakkında Genel Bir Değerlendirme". *Öneri Dergisi* 12/46 (2016), 41-62.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 738-767

HİTABET VE MESLEKİ UYGULAMA DERSLERİNİN ÖĞRENCİ GELİŞİMİNE KATKI
DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ (ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)

Investigation of Contribution Levels of Rhetoric and Professional Practice Courses
to Student Development (Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Example)

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: mustafakara@omu.edu.tr,
Orcid: 0000-0002-5497-1131

Hasan DAM

Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi E-posta: hasan.dam@omu.edu.tr,
Orcid: 0000-0001-7975-3096

İdris ERTÜRK

Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, E-posta: idriserturk@hotmail.com,
Orcid: 0000-0002-6223-7367

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	28.11.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	18.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	738-767

Atıf / Cite as: Kara. Mustafa. Dam. Hasan. Ertürk. İdris. "Hitabet Ve Meslekî Uygulama Derslerinin Öğrenci Gelişimine Katkı Düzeylerinin İncelenmesi (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" (Investigation of Contribution Levels of Rhetoric and Professional Practice Courses to Student Development (Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Example)). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 738-767. DOI: 10.17859/pauifd.1397022

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD): 738-767

HİTABET VE MESLEKİ UYGULAMA DERSLERİNİN ÖĞRENCİ GELİŞİMİNE KATKI DÜZEYLERİNİN İNCELENMESİ (ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖRNEĞİ)*

Mustafa KARA*

Hasan DAM**

İdris ERTÜRK***

Öz

Bu çalışmada, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin gelişimlerine katkı düzeyleri incelenmektedir. Araştırmanın amacı, “Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU)” derslerinin öğrenci gelişimlerine katkı düzeylerini belirlemektir. Araştırmanın temel problemini, “HMU derslerinin öğrenci gelişimlerine katkısı nedir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu derslerin öğrenci gelişimine katkılarının bugüne dek bilimsel bir araştırmaya konu edilmemiş olması, araştırmanın hem özgünlüğünü hem de önemini ortaya koymaktadır. Araştırmanın örnekleme, OMÜ İlahiyat Fakültesi 4. sınıf ve mezunlardan oluşan 393 öğrencidir. Çalışmada nicel araştırma türlerinden tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Çalışmanın verileri araştırmacılar tarafından geliştirilen anket formu ile elde edilmiştir. Verilerin analizinde frekans analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmada, anket verileri doğrultusunda, HMU derslerinin OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslekî, kişisel ve sosyal gelişimlerine, iletişim becerilerine ve sorumluluk üstlenme düzeylerine katkısı değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Hitabet ve Meslekî Uygulama, Meslekî Gelişim, Kişisel Gelişim, Sosyal Gelişim.

Investigation of Contribution Levels of Rhetoric and Professional Practice Courses to Student Development (Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology Example)

Abstract

In this study, the contribution levels of “Rhetoric and Professional Practice” courses to the development of Faculty of Theology students are examined. The purpose of the research is to determine the contribution levels of “Rhetoric and Professional Practice (HMU)” courses to student development. The main problem of the research is the question “What is the contribution of HMU courses to student development?” The fact that the contributions of these courses to student development have not been subject to scientific research to date reveals both the originality and importance of the research. The sample of the research is 393 students, 4th grade and graduates of OMU Faculty of Theology. The survey model, one of the quantitative research types, was used in the study.

* Bu araştırma için T. C. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurul Başkanlığı'nın 28.04.2023 tarihli toplantısında oturum sayısı 4, karar numarası 343 ile etik kurul izni alınmıştır.

* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: mustafakara@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0002-5497-1131

** Prof. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi E-posta: hasan.dam@omu.edu.tr, Orcid: 0000-0001-7975-3096

*** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, E-posta: idriserturk@hotmail.com, Orcid: 0000-0002-6223-7367

The data of the study was obtained with a survey form developed by the researchers. Frequency analysis technique was used to analyze the data. In the study, in line with the survey data, the contribution of HMU courses to the professional, personal and social development, communication skills and responsibility levels of OMU Faculty of Theology students was evaluated.

Keywords: Quran Reading and Recitation Science, Rhetoric and Professional Practice, Professional Development, Personal Development, Social Development.

Structured Abstract

In this study on the subject of “Examination of the Contribution Levels of Rhetoric and Professional Practice” Courses to Student Development, the following conclusions were reached:

- 71.8% of the students who participated in this research said that the “Rhetoric and Professional Practice” courses contributed greatly to the professional development of the students of the Faculty of Theology, 26.7% said that they partially contributed, and 1.5% said that they did not contribute. .
- 3.6% of the students stated that these courses did not contribute to their personal development, 33.6% stated that they partially contributed, and 62.8% stated that they contributed a lot.
- 5.3% of the students stated that the courses in question did not contribute to the social development of the students, 33.3% stated that they contributed partially, and 61.4% stated that they contributed a lot.
- 5.6% of the students participating in the research said that “Rhetoric and Professional Practice” courses did not contribute to the development of communication skills, 36.4% said that they partially contributed, and 58% said that they contributed a lot.
- 8.9% of the students stated that the mentioned courses did not contribute to the development of the Faculty of Theology students’ ability to take responsibility, 31% stated that they partially contributed, and 60.1% stated that they contributed a lot.
- 6.1% of the students participating in the research stated that these courses did not contribute to increasing students’ self-confidence, 31.8% stated that they partially contributed, and 62.1% stated that they contributed a lot.
- 5.6% of the students stated that “Rhetoric and Professional Practice” courses did not contribute to the development of students’ public speaking skills, 33.6% stated that they partially contributed, and 60.8% stated that they contributed a lot.
- 3.1% of the students participating in the research think that the courses in question will not be useful to them after graduation, 18.3% think they will be partially useful, and 78.6% think they will be very useful.

These results show that “Rhetoric and Professional Practice” courses contribute to the professional, personal and social development of students; It shows that it contributes significantly to increasing self-confidence, communication skills, public speaking and responsibility-taking abilities. Again, these results reveal that these courses contribute significantly to students in achieving their post-graduation goals. Therefore, no matter what job the students who graduate from the faculties of theology do after graduation, it is inevitable for them to benefit from the subtleties of rhetoric and communication techniques in transferring their knowledge and experience to their interlocutors and influencing them while performing their duties. For this reason, the contribution of “Rhetoric and Professional Practice” courses to the professional achievements of students should not be ignored.

Based on this study, we would like to make some suggestions:

- “Rhetoric and Professional Practice” courses should be taught in 2 semesters as a compulsory course in all faculties of Theology and Islamic Sciences. In this context, students should be taught theoretical knowledge in the first semester, and theoretical and applied courses should be conducted together in the second semester.

- In order for the “Rhetoric and Professional Practice” courses to achieve the learning outcomes of the Theology and Islamic Sciences faculties, cooperation should be made with stakeholder institutions, especially mufti’s offices and cemeteries directorates, and students should definitely practice in places such as mosques, Quran courses, youth centers and gasilhanes. supplies must be provided.
- In “Rhetoric and Professional Practice” courses, students should be carefully monitored by the course instructor and each student should be provided with basic competencies in religious services before graduation.

GİRİŞ

“Hitabet ve Meslekî Uygulama (HMU)” dersleri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Lisans programı müfredatı içerisinde yer alan zorunlu derslerdir. Bu dersler, “Hitabet ve Meslek Bilgisi” ve “Hitabet ve Meslekî Uygulama” şeklinde birbirini tamamlayan iki ders olup, İlahiyat Fakültesi Lisans programı 3. sınıf Güz ve Bahar dönemlerinde okutulmaktadır. Güz döneminde okutulan “Hitabet ve Meslek Bilgisi” dersi, 2 saatlik teorik bir derstir. Bu dersin amacı, OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerine meslekî açıdan gelişimleri adına yaygın din eğitimi kavramları, din hizmeti alanları ve başta dini hitabet olmak üzere uygulamalar konusunda genel ve teorik bilgi kazandırmak ve “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersine yönelik Bahar döneminde yapılacak uygulamaların alt yapısını oluşturmaktır. Dersin içeriği, yaygın eğitim ve din eğitimi, Türkiye’de yaygın din eğitimi alanları, yaygın din eğitimi verecek personelin eğitimi ve nitelikleri, dini hitabet ve çeşitleri, hitabet ve meslekî uygulama alanları, Kur’an kursları programları ve özel öğretim yöntemleri, cami ve Kur’an kurslarında hitabet ve meslek bilgisi uygulamaları konularından oluşmaktadır.¹ “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersi ise Bahar döneminde okutulan 1 saati teorik 2 saati de uygulama olmak üzere toplam 3 saatlik bir derstir. Bu dersin amacı da OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerine yaygın din eğitimi, din hizmetleri, dini hitabet türleri, özellikleri, ilkeleri ve mekânları konularında Güz döneminde “Hitabet ve Meslek Bilgisi” dersi kapsamında elde ettikleri teorik bilgiler istikametinde cami, Kur’ân kursu, gençlik merkezi gibi yerlerde hazırlık, uygulama ve değerlendirme çalışmaları yaptırmaktır. Dersin içeriği de yaygın din eğitimi, dini hitabet çeşitleri, özellikleri, ilkeleri ve mekânları, dini hitabet görevlileri, ezan ve salâ okuma, namaz kıldırma, müezzinlik yapma, hutbe okuma, vaaz etme, cenaze teçhiz ve tekfin işlemleri gibi dinî hitabet uygulamalarından oluşmaktadır.²

1. Problem ve Amaç

Araştırmanın temel problemini, “HMU derslerinin öğrenci gelişimlerine katkısı nedir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu çerçevede araştırmanın temel amacı, söz konusu derslerin öğrenci gelişimlerine katkı düzeylerini incelemektir. Çalışmada bu temel amaç istikametinde aşağıdaki alt problemlere cevaplar aranmaktadır:

1. HMU derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslekî gelişimlerine katkısı nedir?

¹ <https://ebs.omu.edu.tr/331738/144709/2692> (Erişim: 05.05.2023).

² <https://ebs.omu.edu.tr/331960/145135/2692> (Erişim: 05.05.2023).

2. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kişisel gelişimlerine katkısı nedir?

3. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sosyal gelişimlerine katkısı nedir?

4. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim becerilerinin gelişimine katkısı nedir?

5. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin sorumluluk üstlenme kabiliyetlerinin gelişimine katkısı nedir?

6. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin öz güven duyguları üzerindeki etkileri nelerdir?

7. HMu derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin toplum önünde konuşma kabiliyeti gelişimine katkısı nedir?

8. HMu derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin mezuniyet sonrası hedefleri üzerindeki etkileri nelerdir?

2. Yöntem

2.1. Araştırmanın Modeli

Bu çalışmada nicel araştırma türlerinden tarama (survey) modeli kullanılmıştır. Tarama araştırmaları, bir konuya ya da olaya ilişkin katılımcıların görüşlerinin veya bilgi, beceri ve tutum gibi özelliklerinin belirlendiği, diğer araştırma türlerine göre nispeten daha büyük örneklem grubu üzerinde yapılan araştırma türüdür.³

2.2. Araştırmanın Evreni

Araştırmanın evrenini 2021-2022 eğitim-öğretim döneminde OMÜ İlahiyat Fakültesi 4. sınıfta öğrenim gören 182 ve bir önceki dönem mezun olan 276 olmak üzere toplam 458 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemini, bu evrenden seçilen, 151'i 4. sınıf, 242'si de mezun olan toplam 393 öğrenci oluşturmaktadır. Örneklem seçiminde hem ölçüt örnekleme hem de maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Ölçüt örneklemede, örneklem için belirlenen ölçütü karşılayan birimler (nesnelere, olaylar vb.) örnekleme alınır.⁴ Bu çalışmada "Hitabet ve Meslekî Uygulama" derslerinin, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslekî, kişisel ve sosyal gelişimlerine etkilerini gerçekçi bir şekilde ortaya koyabilmek için bu derslere muhatap olan öğrenciler ölçüt alınmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemede ise amaç, göreceli olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örneklemede araştırma probleminde taraf olabilecek çeşitliliği maksimum derecede yansıtmaktır.⁵ Örneklem büyüklüğünün hesaplanmasında sapma miktarı $d=0,05$, güven düzeyi $(1-\alpha)=0,95$

³ Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Yayınları, 2013), 177.

⁴ Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, 91.

⁵ Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2013), 46.

alınmıştır. Hesaplamaya göre N=458 için örneklem sayısının en az 209 olması gerekmektedir. Buna göre, örneklemin evreni temsil ettiği söylenebilir.

2.3. Veri Toplama Aracı ve Verilerin Toplanması

Araştırmada veri toplama aracı olarak araştırmacılar tarafından oluşturulan kişisel bilgilere ilişkin soruların yanı sıra 8 tane kapalı uçlu, 8 tane de açık uçlu sorudan oluşan anket formu kullanılmıştır. Anket formu, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde "Hitabet ve Meslekî Uygulama" derslerini alan öğrencilere araştırmacılar tarafından bizzat uygulanmış ve gerekli durumlarda açıklamalar yapılarak formun amaca uygun bir şekilde doldurulması sağlanmıştır.

2.4. Verilerin Analizi

"Hitabet ve Meslekî Uygulama" derslerinin öğrencilerin gelişimlerine katkı düzeylerini belirlemek üzere betimsel tarama modeliyle gerçekleştirilen bu araştırmada elde edilen verilerin analizinde betimsel istatistik tekniklerinden frekans analizi tekniği kullanılmıştır. Betimsel istatistikler, bir değişken içerisinde her bir değer ya da değer kümesinin kaç kez tekrar ettiği, değerlerin merkez olarak seçilen bir nokta etrafında nasıl bir dağılım gösterdiği ya da birbirlerine göreceli olarak nasıl bir uzaklıkta oldukları gibi özet bilgileri kapsamaktadır.⁶ Frekans analizi, verilerin gözlem sıklığını ve yüzdesel dağılımlarını gösteren bir analiz tekniğidir. Demografik faktörleri, anket maddelerini, kategorik araştırma sorularını frekans analizi ile değerlendirmek mümkündür. Ayrıca açık uçlu sorulara verilen cevaplar benzerliklerine göre tasnif edilmiş ve ilgili tabloların verilerine destek olarak yorumları yapılmıştır.

3. Bulgular ve Yorum

3.1. Öğrencilere Ait Kişisel Bilgiler

Değerlendirmelere geçmeden önce, konuya ışık tutması ve hatırlatıcı olması açısından araştırmanın yapıldığı öğrenci grubuyla ilgili bilgilerin tablolar hâlinde verilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyiz. Bu bağlamda katılımcı öğrencilerin sınıf bilgileri, öğretim türleri, cinsiyet, lise mezuniyet ve hafızlık durumları ile mezun olduklarında çalışmak istedikleri kurumlar hakkında sayısal bilgiler verilecektir.

3.1.1. Sınıf Bilgisi

Tablo 1. Öğrencilerin Sınıf Bilgisi

	Sınıf	Kişi (N)	Yüzde (%)
1	4. Sınıf	151	38,5
2	Mezun	242	61,5
	Toplam	393	100

⁶ Yavuz Akbulut, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, ed. Ali Şimşek (Eskişehir: AÖF Yayınları, 2012), 168.

Araştırmaya katılanların %38,5'i OMÜ İlahiyat Fakültesi 4. sınıf öğrencilerinden, %61,5'i ise mezun olan öğrencilerden oluşmaktadır.

3.1.2. Öğretim Türleri

Tablo 2. Öğrencilerin Öğretim Türleri

Öğretime Şekli	Kişi (N)	Yüzde (%)
I. Öğretim	236	60,1
II. Öğretim	157	39,9
Toplam	393	100,0

Ülkemizde birçok yükseköğretim kurumlarında var olan ikili öğretim, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde de uygulanmaktadır. Buna göre, katılımcı öğrencilerin %60,1'i I. öğretimde, %39,9'u ise II. öğretimde okuduğunu belirtmiştir. Oranlara bakıldığında I. öğretimde öğrenim gören öğrencilerin nicel olarak daha fazla olduğu söylenebilir. Bu durumun, Yükseköğretim Kurumları Sınavı (YKS) sonuçlarına göre öğrenci alan OMÜ İlahiyat Fakültesi I. ve II. öğretim öğrenci kontenjanlarıyla da uyumluluk gösterdiği anlaşılmaktadır.

3.1.3. Cinsiyet Durumları

Tablo 3. Öğrencilerin Cinsiyet Durumları

Cinsiyet Durumu	N	%
Erkek	130	32,8
Kız	263	67,2
Toplam	393	100,0

Tablo 3'te araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyetlerine göre dağılımı gösterilmiştir. Bu çerçevede katılımcıların %32,8'ini erkek öğrenciler, %67,2'ini ise kız öğrenciler oluşturmaktadır. Buna göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde okuyan öğrencilerinin çoğunluğunun kız öğrencilerden oluştuğu ifade edilebilir. Son yıllarda İlahiyat fakültelerinde okuyan kız öğrencilerin sayısında gözle görülür bir artış olduğu çeşitli verilerle desteklenmektedir.⁷

3.1.4. Lise Mezuniyet Durumları

Tablo 4. Öğrencilerin Lise Mezuniyetlerine Göre Dağılımı

Eğitim Düzeyi	N	%
Anadolu Lisesi	41	10,4

⁷ <https://ilahiyat.omu.edu.tr/tr/fakultemiz/sayisal-bilgiler> (Erişim: 06.05.2023);
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=101110536> (Erişim: 06.05.2023);
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=105611262> (Erişim: 06.05.2023);
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=105110084> (Erişim: 06.05.2023).

Anadolu Öğretmen Lisesi	12	3,1
Diğer	15	3,8
Genel Lise	16	4,1
İHL/Anadolu İHL	309	78,6
Toplam	393	100,0

Tablo 4'te görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğrencilerin, %78,6'sı İHL/Anadolu İHL mezunu olduğunu belirtmiştir. Öğrencilerin %10,4'ü Anadolu Lisesi mezunudur. Genel liselerden mezun olduğunu ifade eden öğrencilerin oranı %4,1'dir. Diğer oranlar ise tabloda gösterilmiştir. Bulgulara göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrencilerin çoğunluğunun İHL/Anadolu İHL mezunlarından oluştuğu anlaşılmaktadır. Benzer durum diğer İlahiyat fakülteleri için de geçerlidir.⁸

3.1.5. Hafızlık Durumları

“Kur’an-ı Kerim’i baştan sona ezberlemek”⁹ anlamına gelen hafızlık, hem Kur’an’ın ilk hafızı Hz. Peygamber’in (s) hem de başlangıçtan itibaren bütün Müslümanların önemsedikleri bir kurum olmuştur.¹⁰ Günümüzde de İslam ülkeleri hafızlık kurumunu önemsemekte ve insanları hafızlık yapmaya teşvik etmektedirler. Hafız olmak İlahiyat fakültelerine girişte aranan bir yeterlik olmamakla birlikte hafızlar, başta imam-hatiplik, müezzin-kayyımlık ve Kur’ân kursu öğreticiliği olmak üzere Kur’an okuma becerisinin merkeze alındığı mesleklerde tercih edilen bir kesimi oluşturmaktadır.¹¹ Araştırmaya katılan öğrencilerin hafızlık durumları şu şekildedir:

Tablo 5. Öğrencilerin Hafızlık Durumları

Hafızlık durumu	N	%
Hafız	20	5,1

⁸ <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=107210465> (Erişim: 06.05.2023).

⁹ Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “hfz”, *Lisânü'l-'Arab* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3/242; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfehânî, “hfz”, *Müfradâtü elfâzi'l-Kur'ân* (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011), 244-245; Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 1023-1024; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), 448; Fikret Karaman vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 215; Artun Altıparmak, *Türkçe Öğreten Sözlük* (İstanbul: Sedir Yayınları, 2015), 1/352; Mustafa Kara, “Hâfızlık-Meal/Tefsir İlişkisi”, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, ed. Hatice Şahin Aynur (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 137.

¹⁰ Nebi Bozkurt, “Hafız”, *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/74; Hatice Şahin, “Hafızlık Eğitimi, Hafızlığın Günümüzdeki Uygulama Modelleri”, *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/59-64.

¹¹ Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği* (İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010), 45-60.

Hafız değil	373	94,9
Toplam	393	100

Elde edilen sonuçlara göre, öğrencilerin büyük çoğunluğunun (%94,9) hafız olmadığı anlaşılmaktadır. Hafız olduğunu belirten öğrenci oranı %5,1'dir.

Görüldüğü üzere OMÜ İlahiyat Fakültesi'ndeki hafız öğrenci sayısı oldukça azdır. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde imam-hatiplik, müezzin-kayımlık, Kur'an kursu öğreticiliği gibi görevlere talip olan din görevlileri için hafızlık kurumunun önemi yadsınamaz. Çünkü bu görevliler, branşlarına göre başta güzel Kur'an ve mukabele okuma, etkili hutbe irad etme ve vaaz verme gibi din hizmetlerini sunmakla mükelleftirler. Bu nedenle İlahiyat fakültelerindeki hafız öğrenci sayısının artırılması yönünde çalışmalar yapılmalıdır. Bunun iki şekilde gerçekleştirilebileceğini düşünmekteyiz. Birincisi, YKS sınavına girmeden önce hafızlığını tamamlamış ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapmış olduğu yeterlilik sınavında başarılı olmuş öğrenciler İlahiyat fakültelerine yönlendirilebilir. ÖSYM'nin hafızlık belgesine sahip öğrencileri İlahiyat fakültelerine yönlendirmek amacıyla belirlemiş olduğu M.T.O.K. (Meslekî ve Teknik Ortaöğretim Kurumu mezunları)¹² kontenjanları bu bağlamda değerlendirilebilir. İkincisi, İlahiyat lisans eğitimiyle birlikte hafızlık yapmaya teşvik etmektir ki OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde bunun da örnekleri mevcuttur. Nitekim eğitim gören bazı öğrenciler hem lisans eğitimine devam etmişler hem de hafızlıklarını tamamlayarak Diyanet'in yaptığı sınavda "Hafızlık Belgesi" almaya hak kazanmışlardır.¹³

3.1.6. Mezun Olduklarında Çalışmak İstedikleri Kurum

Tablo 6. Öğrencilerin Mezun Olduklarında Çalışmak İstedikleri Kurumlara Göre Dağılımı

Kurumlar	N	%
Diyanet İşleri Başkanlığı	96	24,5
Emniyet Genel Müdürlüğü	6	1,5
Milli Eğitim Bakanlığı	214	54,5
Milli Savunma Bakanlığı	2	0,5
Yüksek Öğretim Kurumları/Akademisyen	65	16,5
Diğer	10	2,5
Toplam	393	100,0

Tablo 6'da görüldüğü üzere, araştırmaya katılan öğrencilerin %54,5'i mezun olduklarında Millî Eğitim Bakanlığı'nda, %24,5'i Diyanet İşleri Başkanlığı'nda çalışmak istediklerini belirtmiştir. Öğrencilerin %16,5'i ise yükseköğretim kurumlarında

¹² file:///C:/Users/musta/Downloads/tkilavuz27072022.pdf (Erişim: 07.05.2023).

¹³ Mustafa Kara, *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Meslekî Uygulama* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2020), 377.

akademisyen olmak istediğini söylemiştir. Benzer sonuçlar, farklı araştırmacılar tarafından da elde edilmiştir. Örneğin, Uçar'ın (2017) İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerine yaptığı araştırmada, öğrencilerin %55,9'u Millî Eğitim Bakanlığı'nda, %9,5'i de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda görev almak istediklerini belirtmişlerdir. Bu öğrencilerden %25'i akademisyen olarak görev yapmayı, %3,3'ü dinî-sosyal hizmet alanlarında iştigal etmeyi, %3,2'si de serbest çalışmayı veya hiç çalışmamayı tercih etmişlerdir.¹⁴

Demir (2019) araştırmasında İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden %64'ünün Millî Eğitim Bakanlığı'nda öğretmen olmak istediğini, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışmak isteyenlerin oranının ise %17'de kaldığını, diğer alanlarda görev yapmak isteyenlerin de %11 olduğunu belirtmiştir.¹⁵

Sonuçlara bakıldığında, İlahiyat fakültelerinde okuyan öğrencilerin ekseriyetinin Millî Eğitim Bakanlığı'nda çalışmak istediği anlaşılmaktadır. Bu durum, OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri için de geçerlidir.

3.2. “Hitabet ve Meslekî Uygulama” (HMU) Dersleriyle İlgili Değerlendirmeler

Bu bölümde, OMÜ İlahiyat Fakültesi Lisans programında okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslekî, kişisel ve sosyal gelişimlerine katkı düzeyleri bu öğrencilerin görüşleri istikametinde ortaya konulacaktır.

3.2.1. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Meslekî Gelişimlerine Katkısı

Araştırma kapsamında “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören veya bu fakülteden mezun olmuş öğrencilerin meslekî gelişimlerine etkisi ölçülmek istenmiştir. Bu doğrultuda öğrencilere “*Hitabet ve Meslekî Uygulama dersleri, İlahiyat Fakültesi öğrenim çıktılarını doğrultusunda meslekî gelişiminize katkı sağladı mı?*” sorusu yöneltilmiştir. Öğrencilerin verdiği cevapların dağılımı Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. HMU Derslerinin Öğrencilerin Meslekî Gelişimlerine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, İlahiyat Fakültesi öğrenim çıktılarını doğrultusunda meslekî gelişiminize katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	6	1,5

¹⁴ Recep Uçar, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 146.

¹⁵ Ömer Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri, DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 86.

Kısmen katkı sağladı	105	26,7
Oldukça katkı sağladı	282	71,8
Toplam	393	100

Elde edilen verilere göre, öğrencilerin %1,5'i konuyla ilgili soruya "Katkı sağlamadı", %26,7'si "Kısmen katkı sağladı", %71,8'i ise "Oldukça katkı sağladı" şeklinde cevap vermiştir. Buna göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi'nde okutulan "Hitabet ve Meslekî Uygulama" derslerinin büyük ölçüde öğrencilerin meslekî gelişimine katkı sağladığı söylenebilir.

İlahiyat eğitiminin öğrencilerin hitabet ve meslekî becerilerine ne ölçüde katkı sağladığı farklı araştırmalarda da ele alınmıştır. Bu çerçevede Onay (2003), "İlahiyat Fakültesi mezunlarının cami eksenli din hizmetlerinde dinî ve ahlâkî sorularda, kutlama ve törenlerde ve problemleri kişilerle kurulan ilişkilerde sorunlar yaşadığını, İlahiyat Fakültesi mezunu din görevlilerinin bu üç alanda kendilerini yeterli görmediklerini tespit etmiştir."¹⁶

Furat'ın (2012) araştırmasına göre, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin yalnızca %17,6'sı fakülte'deki derslerin "ilkelerine uygun hutbe-vaaz hazırlama ve sunma" noktasında bilgi ve beceri kazandırdığını söylemiştir. Bu öğrencilerin %62,7'si ise aksini iddia etmiştir.¹⁷ Aynı araştırma sonuçlarına göre öğrenciler, fakülte'de verilen eğitimin yeterliliğini imam-hatiplik alan yeterlikleri açısından 100 puan üzerinden 65,2, müezzin-kayyımlık alan yeterlikleri açısından 65 ve Kur'ân Kursu öğreticiliği alan yeterlikleri bakımından 68,7 olarak değerlendirmişlerdir. Furat, "problemin İlahiyat fakülteleri müfredatının din eğitimi ve eğitim bilimleri alanında yetersiz kalmasıyla da ilişkilendirilebileceğini" dile getirmiştir.¹⁸

Genç (2013) de "mülakat yöntemiyle İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmada, öğrencilerin büyük çoğunluğunun fakülte'ye kayıt yaptırırken kurdukları hayallerle mezuniyet aşamasındaki durumlarının benzer olmadığını, İlahiyat lisans eğitiminin öğrencilerin beklentilerini karşılayamadığını belirtmiştir."¹⁹

Ege'nin (2013) yaptığı araştırmada, "Vaaz edecek kadar bilgi birikimine sahip olmanız için gerekli olan dersleri gördüğünüzü düşünüyor musunuz?" sorusuna,

¹⁶ Ahmet Onay, "İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 416-422.

¹⁷ Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri", *Marife* 12/1 (2012), 100.

¹⁸ Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim", 107.

¹⁹ M. Fatih Genç, "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 40.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %22,4'ü "evet", %28,6'sı "hayır", %48'i ise "kısmen" cevabını vermiştir. Ege, "vaaz edecek öğrencilerin bilgi birikiminin önemine dikkat çekmiş, bilgi yetersizliğinin kaygı ve kendine güvensizlik durumu oluşturabileceğini belirtmiştir."²⁰

Özdemir (2018), Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde çalışan İlahiyat Fakültesi mezunu personelin %71,7'sinin İlahiyat fakültelerinde uygulanmakta olan müfredatı yetersiz, %19,9'unun ise yeterli bulduğunu söylemiştir.²¹

Kiriş (2018) araştırmasında, "ezan, kamet, salâ gibi rutin müezzinlik uygulamalarını usulüne göre yerine getirme konusunda İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin kendilerini büyük oranda yetersiz gördüklerini, bu sonuçta fakülte programlarında bu alanlara yönelik yeterli ders içeriğinin bulunmamasının etkili olduğunu ifade etmiştir."²²

Demir (2019), "İlahiyat Fakültesi son sınıf öğrencilerinin %86'sının temel eserlerden ve gerekli kaynaklardan yararlanarak vaaz hazırlayabileceği, %13'ünün istenilen düzeyde hazırlayamayacağı, %1'inin ise hiç hazırlayamayacağı sonucunu elde ettiğini belirtmiştir. Aynı araştırmada öğrencilerin %60'ı kendisini vaaz edebilecek yeterlikte gördüğünü, %5'i böyle bir yeterliliğe sahip olmadığını, %35'i ise istenilen düzeyde vaaz edemeyeceğini ifade etmiştir."²³ Bu araştırmada, "İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin %88'i, vakit namazlarını rahatlıkla kıldırabileceğini ifade ederken, Cuma namazında bu oran %62'ye düşmekte, cenaze teçhiz ve tekfini konusunda ise %58'de kalmaktadır."²⁴

Ertürk'ün (2021) araştırmasında, İlahiyat Fakültesi lisans mezunu din görevlilerinin %23,1'i fakültede aldıkları eğitimi imamlık ve müezzinlik yapabilmek için "tamamen yeterli", %48,7'si "kısmen yeterli", %28,2'si ise "yetersiz" görmektedir.²⁵

Bu sonuçların oluşmasında birçok faktörün etkisinden söz etmek mümkündür. Örneğin, İlahiyat Fakültesi mezunlarının mesleğe bakışı ve mezuniyet sonrası mesleğe yönelme eğilimindeki olumsuz tutumlar bu sonuçlarla ilişkilendirilebilir.²⁶

²⁰ Remziye Ege, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 140.

²¹ Saadettin Özdemir, "Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Programları", *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2018), 7.

²² Hacı Mustafa Kiriş, "DİB Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği", *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 71.

²³ Demir, "İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri", 89.

²⁴ Demir, "İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri", 88-91.

²⁵ İdris Ertürk, *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 107.

²⁶ Nitekim İlahiyat Fakültesi öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada öğrencilerin ancak %19'u mezun olduktan sonra Diyanet'te görev almak istediklerini belirtmişlerdir. Bk. Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 55. Başka bir araştırmada ise bu

Görüldüğü üzere bu çalışmada elde edilen bulgularla diğer araştırmalarda ulaşılan bulgular arasında oransal olarak önemli farklılıklar söz konusudur. Bu doğrultuda bu araştırmada elde edilen bulgulara göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin/mezunlarının, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinden oldukça faydalandıkları söylenebilir. Burada öğrencilerin derse ilgisinin, söz konusu dersin müfredattaki önemlik ve haftalık ders saatlerinin ve dersi veren öğretim elemanlarının ders işleme yöntemlerinin müspet etkisi olabilir.

Araştırmada, OMÜ İlahiyat Fakültesi’nde okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerine katkısı nitel olarak da ölçülmek istenmiştir. Bu doğrultuda öğrencilere “*Hitabet ve Meslekî Uygulama dersleri, İlahiyat Fakültesi öğrenme çıktıları doğrultusunda meslekî gelişiminize katkı sağladı mı?*” sorusuna verdikleri cevabı açık uçlu olarak gerekçelendirmeleri istenmiştir. Konuya ışık tutması açısından öğrencilerin açık uçlu sorulara verdikleri cevapların bazıları şu şekilde sıralanabilir:

“Evet, fazlasıyla sağladı, çünkü hayatın içinde ve en basit aile ortamımızda dahi işimize yarayacak bilgileri bu derste öğrendik.”

“Evet. Diyanet’te çalışma durumum olduğunda herhangi bir zorluk yaşamayacağım. Çünkü meslek hayatında uygulayacağımız şeylerin pratiğini görüyoruz.”

“Evet, İnsan bazen kendini sahada görmek istiyor. Gerek hutbe okuma gerekse müezzinlik yapma gibi uygulamalarda iyileştim.”

“Evet, bu dersin bilhassa dersi anlatan hocamız sayesinde meslekî gelişim veya hayatımıza olan katkıları çok güzel şekilde oldu.”

“Evet, mesleği daha iyi kavramamı, kendimi geliştirmemi sağladı.”

“Evet, hitabet gücüm ve konuşma akıcılığım gelişti, ezberimdeki dualar da arttı.”

“Evet, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri bir ilahiyatçı ya da din adamı için en önemli derslerdendir. Çünkü dini tebliğ konusunda hitabetin şekli ve uygulaması çok önemlidir. Bu dersler bize mesleğe başladığımızda neyi, nerede ve nasıl yapacağımızı iyi bilmemiz konusunda çok katkı sağladı.”

“Evet, bu dersler sayesinde meslek hayatıyla ilgili duaları ezberledim, toplum içerisinde nasıl konuşmam gerektiğini ve konuşma sırasında nasıl hitap edileceğini öğrendim.”

“Evet, lisede staj yaparken öğrencilerle iletişim kurmamda yardımcı oldu.”

“Evet, toplumda bir din görevlisi olarak karşılaşılabileceğimiz bütün durumlara karşı eğitim görüyoruz.”

“Kesinlikle evet. En azından bir yerde dua et denildiğinde edebiliyor, namaz sonrasında kendi kendime müezzinlik yapıyorum.”

oran %17 düzeyinde tespit edilmiştir. Bk. Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri”, 86.

“Evet. İster Diyanet ister Milli Eğitim isterse başka alanlarda çalışacak olalım, alanımız gereği öğrendiğimiz dini bilgileri öğrencilere veya bizlere soru soran insanlara aktarma noktasında daha etkili ve ikna edici konuşabilmemizi sağladı.”

“Evet, ezberlediğimiz dualar bizim için faydalı tabii ki ama çevremize sağladığı fayda da bir o kadar önemli.”

“Evet. İHL mezunu değilim. Bu yüzden ezberlediğimiz çoğu duayı bilmiyordum. Bu ders sayesinde bir topluluk önünde iftar duası, ezan duası, yemek duasını gönül rahatlığıyla yapacağım.”

“Hayır, çünkü yemek duasında dahi kitapta yazılanı ezberlemek durumundayız. Kendi cümlelerimizi kurabilir, böylece hem pratik yapmış olur hem de ezber odaklı sisteme kıyasla bu şekilde kendimizi geliştirebiliriz.”

“Hayır. Derste görülenlerin sonradan da öğrenilebileceği kanaatindeyim. Çünkü bu çıktılar kalıcı olmuyor, meslek hayatına atılana kadar unutulduğunu düşünüyorum.”

İlahiyat fakültelerinin insan kaynağı sağladığı kurumların başında Diyanet İşleri Başkanlığı gelmektedir. Başkanlık hizmetlerinin nitelikli olabilmesinin biraz da kuruma insan kaynağı sağlayan eğitim kurumlarıyla ilişkili olduğunu söylemek gerekir. Zira Diyanet, temelde istihdam kurumudur, hizmetlerini eğitim kurumlarının yetiştirdiği personel aracılığıyla yürütmektedir. Dolayısıyla personelin iyi yetişmiş olması hizmetlerdeki kaliteyi artırmaktadır.²⁷ İlahiyat Fakültesi mezunlarının yeterli bilgiyle donatılmadığını düşünen Diyanet İşleri Başkanlığı, belli başlı illerde tesis ettiği eğitim merkezlerinde İlahiyat mezunu da olsa personelini yeniden eğitime tâbi tutmaktadır. Buradaki programın başarısı ayrı bir tartışma mevzuu olup başkanlığın bu çalışması, İlahiyat fakültelerinde verilen eğitimle istihdam arasında bir uyumsuzluk olduğunu göstermektedir.²⁸

“Geçmiş dönemlerde Türkiye’de din hizmetlerinin iyi eğitim alamamış, ehil olmayan kimselerle yürütüldüğü, bu durumun dinî kültür ve yaşayışta birçok olumsuzluklar doğurduğu bilinmektedir.”²⁹ Bu sorunun günümüzde de devam ettiği, bunda da din görevlilerinin istenilen niteliklerde yetiştirilememesinin önemli etkisi olduğu mülahaza edilmektedir. Kaldı ki problemi sadece Diyanet endeksli düşünmemek gerekir. İlahiyat mezunları aynı zamanda Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde öğretmen olarak istihdam edilmektedir. İster din görevlisi isterse öğretmen olarak görev yapsın, mezunlar, muhataplarına ulaşmada hitabetin inceliklerinden faydalanmakta, ayrıca yetiştirecekleri öğrencilere bilgi ve tecrübelerini aktarmaktadırlar.

²⁷ Ertürk, *Türkiye’de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*, 107.

²⁸ Adnan Demircan, *Türkiye’nin İlahiyat Sorunu* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 23.

²⁹ Mehmet Bulut, “Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığı’na Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)”, *2. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 563.

Bu nedenle “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin meslekî kazanımlarına katkı sunan önemli bir ders olduğunu söylemek gerekir.

3.2.2. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kişisel Gelişimine Katkısı

“Bireyi önceki durumuna göre farklılaştıran dinamik bir süreç olan *öğrenme*, kişinin, çevresinden gelen verileri değerlendirmesi ve bunlara düşünsel, duyuşsal ve davranışsal tepkiler göstermesiyle kendini göstermektedir.”³⁰ Bu bağlamda çevresi ile etkileşimi sonucu bireyde oluşan düşünce, duyuş ve davranış değişikliği öğrenmeyi meydana getirir.³¹ Dolayısıyla kişinin başta çevresi olmak üzere eğitim ortamlarında elde ettiği bilgi ve tecrübe, onun kişisel becerilerini etkiler. Bireyin durumuna göre olumlu ya da olumsuz olabilecek bu etki, onun kişisel gelişimine doğrudan etkide bulunur.

İlahiyat Fakültesi’nde verilen “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin amaçlarından birisi de öğrencilerin meslekî gelişimlerinin yanı sıra kişisel gelişimlerine de katkı sağlamaktır. Bu kapsamda araştırmamızda dersin bu kazanımı sağlayıp sağlamadığı “*Hitabet ve Meslekî Uygulama dersleri, kişisel gelişiminize katkı sağladı mı?*” sorusuyla ölçülmek istenmiştir. Öğrencilerin cevapları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Tablo 8. HMU Derslerinin Öğrencilerin Kişisel Gelişimlerine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, kişisel gelişiminize katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	14	3,6
Kısmen katkı sağladı	132	33,6
Oldukça katkı sağladı	247	62,8
Toplam	393	100

Tablo 8’de görüldüğü üzere, öğrencilerin %3,6’sı, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, kişisel gelişimine katkı sağlamadığını, %33,6’sı kısmen katkı sağladığını, %62,8’i ise oldukça katkı sağladığını ifade etmiştir. Bulgulara göre, OMÜ İlahiyat Fakültesi’nde okutulan “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin kişisel gelişimine oldukça katkı sağladığı ifade edilebilir.

Konuyla ilgili daha detaylı veri alabilmek için öğrencilerden, “*Hitabet ve Meslekî Uygulama*” dersleri, kişisel gelişiminize katkı sağladı mı?” sorusuna verdikleri cevapları gerekçelendirmeleri de istenmiştir. Verilen cevaplardan bazıları şu şekildedir:

“Evet, bu dersi keyifle takip ediyorum ve öğrendiğim şeyler beni mutlu ediyor.”

³⁰ Gülsüm Gülnaz Gültekin, “Yetişkin Eğitimi Bilimi Işığında Mesleki Eğitim”, *e-Journal of New World Sciences Academy* 2/1 (2007), 2.

³¹ Yüksel Özden, *Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020), 21.

“Evet, Derslerimizi gündelik hayattan örneklerle işledik, hocamız derse katılımımıza önem verdi.”

“Evet, konuşmada hitabeti daha iyi kullanır oldum. Ezber yeteneğim, pratik konuşma becerim gelişti.”

“Evet, Kendimi daha güzel ifade edebiliyorum. Kelime telaffuzuma dikkat ediyorum.”

“Tabii ki bilmek güzel, bir ortamda yemek duası bilen var mı dediklerinde hemen ortaya atılmak güzel, yani kendimi öz güvenli hissediyorum.”

“Evet, dini hayatın merkezine alan derslerdi, bu yüzden hayatımı da etkiledi. Bilmem gereken, ama bilmediğim bazı şeyleri öğrendim.”

“Evet, Ezber vererek hem öğrendim hem de heyecanımı azalttım.”

“Kısmen gelişimime katkı sağladı diyebilirim. Kur’ân dersinden sonra makamlı okuyuşa alışan ağızım dua tınısına da alışmış oldu.”

Açık uçlu cevaplarda da görüleceği üzere, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin kişisel gelişiminde de müspet etkisi olmuştur. Cevaplarda neredeyse hiç “hayır” cevabının olmayışı dikkate şayandır. Öğrenciler ders sayesinde özellikle toplum önünde konuşma noktasında yaşadıkları aşırı heyecanlanma sorununu aşabildiklerini, öz güven kazandıklarını, başta ezberletilen dualar olmak üzere ders sayesinde pek çok eksiklerini giderdiklerini ifade etmişlerdir.

3.2.3. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sosyal Gelişimine Katkısı

Sosyal etkileşim, bireyin kendini fark ederek diğer insanlarla iletişim kurması ile başlar ve hayat boyu devam eder. Bu doğrultuda “sosyal gelişim, geniş ölçüde bilişsel ve ahlâkî gelişim öğeleriyle de paralellik gösterir. Bireyin başka insanlarla üretken ve sağlıklı ilişkiler kurması, onu mutlu, başarılı ve diğer insanlarla uyumlu bir fert hâline getirebilir, ona öz güven sağlayabilir.”³² Eğitim ortamları da bireylerin sosyal gelişimi için fırsat ortamlarıdır. Öğrenciler bu ortamlar sayesinde sosyal yönden de gelişim gösterirler.

Araştırmamızda “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin sosyal gelişimine katkısı da ölçülmek istenmiştir. Bu bağlamda “*Hitabet ve meslekî uygulama dersleri, sosyal gelişiminize katkı sağladı mı?*” şeklindeki soruya öğrencilerin verdikleri cevapların dağılımı şu şekildedir:

Tablo 9. HMU Derslerinin Öğrencilerin Sosyal Gelişimlerine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, sosyal gelişiminize katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	21	5,3

³² Ayhan Aydın, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016), 55-56.

Kısmen katkı sağladı	131	33,3
Oldukça katkı sağladı	241	61,4
Toplam	393	100

Tabloda görüldüğü üzere bu soruya öğrencilerin %5,3'ü "katkı sağlamadı", %33,3'ü "kısmen katkı sağladı", %61,4'ü de "oldukça katkı sağladı" şeklinde cevap vermiştir. Sonuçlardan hareketle, "İlahiyat fakültelerinde okutulan "Hitabet ve Meslekî Uygulama" dersleri öğrencilerin sosyal gelişimine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır ve bu öğrenciler söz konusu derslerden oldukça faydalanmaktadırlar" denebilir.

"Hitabet ve meslekî uygulama dersleri, sosyal gelişiminize katkı sağladı mı?" şeklinde sorulan soruya verilen açık uçlu cevaplardan birkaçını şu şekilde sıralamak mümkündür:

"Evet, sosyalleşmeme katkıları olmuştur. Artık bir meclise girdiğimde kendimi daha rahat ifade edebiliyorum."

"Evet, ama daha çok insanlarla olan iletişimime katkı sağladı, birçok kişiyle tanışmış oldum."

"Evet, konuşma gruplarına dâhil olmama sebep oldu."

"Evet, artık mukabeleye veya evlere Kur'ân okumaya gidiyor ve dua ediyorum."

"Evet sağladı. Toplum önünde "Hoca" sıfatıyla daha saygın bir statüye sahib oldum."

"Evet, toplum içinde daha rahat ve daha iyi konuşabilme, dua edebilme kapasitesine sahib oldum."

"Hayır, dersin üzerimde öyle bir etkisi olmadı."

"Hayır, bu dersin bununla pek bir alakası olduğunu düşünmüyorum."

"Hayır, ders sosyal gelişimle doğrudan ilgili bir ders değil ki."

"Hayır, ben zaten sosyal birisiyim, o yüzden katkı sağladığını düşünmüyorum."

Görüldüğü üzere açık uçlu cevaplar, nicel verilerden elde edilen "İlahiyat fakültelerinde okutulan "Hitabet ve Meslekî Uygulama" dersleri öğrencilerin sosyal gelişimine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır ve bu öğrenciler söz konusu derslerden oldukça faydalanmaktadırlar" şeklindeki kanaatimizi destekler niteliktedir. Ders sayesinde öğrenciler toplum içine karıştıklarını ve insanlarla iletişim kurmanın kendilerini sosyalleştirdiğini ifade etmişlerdir. Az sayıda öğrenci ise dersin sosyalleşmeye bir etkisinin olmadığını düşünmektedir.

3.2.4. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İletişim Becerilerinin Gelişimine Katkısı

İletişim genellikle bir amaca yönelik olarak bilinçli bir şekilde gerçekleşen bir eylemdir ve sosyal hayatın ayrılmaz bir parçasıdır. Bununla birlikte kişiler istemeden de olsa çeşitli ortamlarda bir şekilde iletişim içinde bulunabilmektedir.³³ İnsanın okuduğu, seyrettiği, gördüğü, duyduğu her şey, uyandırdığı olumlu-olumsuz düşünce ve duyguların her biri genel iletişim sürecinin bir aşamasını oluşturmaktadır.³⁴

Son yıllardaki çalışmalar bilgi geçişini iletişim kuramlarına dayandırma konusunda yoğunlaşmakta ve eğitim, bir iletişim süreci olarak ele alınmaktadır. İletişimde de eğitimde de sonuç itibarıyla bir etkileşim ve davranış değişikliği söz konusudur. Bu bağlamda *iletişim*, “davranış değişikliği meydana getirmek amacıyla fikir, bilgi, haber, tutum, duygu ve becerilerin paylaşılması süreci”³⁵ olarak tanımlanmaktadır.

İster Millî Eğitim Bakanlığı’nda öğretmen, ister Diyanet İşleri Başkanlığı’nda din görevlisi, isterse üniversitelerde akademisyen olsunlar, İlahiyat Fakültesi mezunlarının üniversite sonrasında çalıştıkları işlerde iyi bir iletişim becerisine sahip olmaları beklenir. Zira fakültede öğrencilerin edindikleri bilgi ve tecrübeyi muhataplarına aktaracakları en önemli araç iletişimdir. İletişimsiz eğitim gerçekleştirmek mümkün değildir. Bu nedenle öğretme-öğrenme süreçlerinin verimliliği de ideal bir iletişim ortamında gerçekleştirilmesi ile doğru orantılıdır.³⁶ Özellikle de din gibi hassas bir konuyu muhataplarına aktaracak ilahiyatçıların, iletişim becerilerini geliştirmeleri ihtiyaçtan öte bir zorunluluktur.

Araştırmada “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin iletişim becerileri üzerindeki etkisi öğrenilmek istenmiştir. Bu doğrultuda öğrencilere “*Hitabet ve meslekî uygulama dersleri, iletişim becerilerinizin gelişimine katkı sağladı mı?*” sorusu yöneltilmiştir. Cevaplar şu şekilde bir dağılım göstermiştir:

³³ Ahmet Koç, *Din Eğitiminde Etkili İletişim* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 33.

³⁴ Merih Zıllıoğlu, *İletişim Nedir?* (İstanbul: Cem Yayınevi, 2007), 90-92.

³⁵ Leyla Küçükahmet, *Eğitim Programları ve Öğretim* (Ankara: Gazi Kitabevi, 1997), 33.

³⁶ Cevat Alkan, *Eğitim Teknolojisi* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1977), 31.

Tablo 10. HMU Derslerinin Öğrencilerin İletişim Becerilerinin Gelişimine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, iletişim becerilerinizin gelişimine katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	22	5,6
Kısmen katkı sağladı	143	36,4
Oldukça katkı sağladı	228	58,0
Toplam	393	100

Tablo 10’da öğrencilerin “Hitabet ve meslekî uygulama dersleri, iletişim becerilerinizin gelişimine katkı sağladı mı?” sorusuna verdikleri cevaplar görülmektedir. Sonuçlara bakıldığında, öğrencilerin %5,6’sı, soruyu olumsuz cevaplamıştır. “Kısmen katkı sağladı” görüşünü belirten öğrencilerin oranı %36,4, “Oldukça katkı sağladı” cevabı verenlerin oranı ise %58’dir. Buna göre, HMU derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin iletişim becerilerine katkısı yönüyle büyük ölçüde fayda sağladığını söylemek mümkündür.

Öğrencilerin “Hitabet ve Meslekî Uygulama dersleri, iletişim becerilerinizin gelişimine katkı sağladı mı?” sorusuna verdikleri açık uçlu cevaplardan bazıları şu şekildedir:

“Evet, ortamda güzel dua edip konuşabiliyoruz.”

“Evet, diksiyonum gelişti.”

“Evet, tabi ki, insanlarla iletişim kurmama fazlasıyla katkısı oldu.”

“Hitabet açısından çok katkı sağladı, nasıl konuşulması gerektiğinin dersini almış olduk.”

“Evet, bir mecliste nasıl konuşulur, nasıl davranılırı öğrendim ve buna göre davranmaya başladım.”

“Evet, artık ikili görüşmelerde ikna edici olabiliyorum.”

“Utangaçlığım vardı, ancak hocama ezber verirken kendimi mutlu hissediyorum. Çünkü utanmıyorum, hocam da beni iyi hissettiriyor.”

“Evet, vaaz verirken nelere dikkat etmem gerektiğini bu ders sayesinde öğrenmiş oldum.”

“Evet, konuşmam eskisine göre çokça gelişti.”

“Evet, kendimi ifade etme ve toplum önünde konuşma kabiliyetim gelişti.”

“Hayır, çünkü bazı nedenlerden (çevrim içi vb.) dolayı ders sınıf ortamında işlenemedi.”

“Hayır, iletişimim zaten iyidir.”

“Hayır, çünkü daha yeni başladım ve henüz insanlarla konuşacak zamanım olmadı.”

Açık uçlu değerlendirmelerden HMU derslerinin öğrencilerin iletişim becerilerine de katkısı olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte az sayıda değerlendirmede böyle bir katkının oluşmadığı dile getirilmiştir.

3.2.5. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sorumluluk Üstlenme Kabiliyetlerinin Gelişimine Katkısı

Tablo 11. HMU Derslerinin Öğrencilerin Sorumluluk Üstlenme Kabiliyetlerinin Gelişimine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, sorumluluk üstlenme kabiliyetinizin gelişimine katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	35	8,9
Kısmen katkı sağladı	122	31,0
Oldukça katkı sağladı	236	60,1
Toplam	393	100

Tablo 11’de de görüldüğü üzere bu soruya öğrencilerin %8,9’u “Katkı sağlamadı”, %31’i “Kısmen katkı sağladı”, %60,1’i de “Oldukça katkı sağladı” şeklinde cevap vermişlerdir. Bulgulara göre öğrencilerin, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin genel itibarıyla sorumluluk üstlenme kabiliyetlerinin gelişimine büyük fayda sağladığı kanaatine sahip oldukları söylenebilir.

Öğrencilerin bu yöndeki açık uçlu soruya verdikleri yanıtların bir kısmı da şu şekildedir:

“Evet, hocamız derslere katılım ve zamanında gelme konusunda çok titiz davranırdı.”

“Evet, derste hitabetten hariç bir Müslüman gencin nasıl olması gerektiği gibi konularla da haşır neşir olduğumuzdan sorumluluklarımızın farkına vardım.”

“Evet, bu ders sayesinde diğer derslerime ve ezberlerime daha planlı çalışmaya başladım.”

“Evet, ezberleri her hafta verebilmek için sorumluluk gerekli.”

“Evet, Bu ders sayesinde artık öğretmenlik stajında bile dersleri anlatma konusunda tereddüt etmeden konuları alabiliyorum.”

“Evet, mesleğe başladığımızda nerede nasıl davranacağımızı iyi bilmemiz konusunda çok katkı sağladı.”

“Evet, öğrendiğim şeyleri öğretme, yanlış bilgi sahibi iseler insanları bilgim dâhilinde aydınlatmaya başladım.”

“Evet, kesinlikle. Her hafta ezber verecek olmak düşüncesi bile sorumluluk.”

“Evet, artık toplumun ihtiyaçlarının farkındayım ve bunu görmezden gelemiyorum.”

“Evet, duaları öğrendim ve bir yere gidince o duaları kendi görevim olarak görüp okuyorum.”

“Evet, İlahiyat öğrencisi olarak öğrendiklerimizi başka insanlara da öğretmek gerektiğini öğrendim.”

“Evet, bu ders sayesinde hitabetimdeki iyileşme daha kolay bir şekilde sorumluluk üstlenmemi sağladı.”

“Evet, haftalık ezberleri düzenli yapma hususundaki sorumluluklar daha düzenli bir ezber sisteminin içine girmeme yardımcı oldu. Yapılan ezberleri unutmama konusunda da ayrı bir sorumluluk bilinci kazandım.”

“Evet, bu derste öğrendiğim her bilgiyi, gerek aile fertlerine gerekse diğer insanlara aktarmayı borç bildim ve bilgimin zekâtı olarak onlarla paylaşmaya başladım.”

“Hayır, bu alanda tecrübeliyim. Fazladan katkısı olmadı.”

“Hayır, bunun bu dersle alakalı olduğunu düşünmüyorum.”

“Hayır, her zamanki sorumluluklarım hali hazırda devam ediyor. Ekstra bir katkısı olmadı.”

“Hayır, dersin sorumlulukla pek alakalı olduğunu düşünmüyorum.”

“Hayır, sorumluluk bilinci önceden beri var olması gerekir, dersle alakası yok.”

Görüldüğü üzere açık uçlu cevaplar, HMU derslerinin öğrencilerin sorumluluk üstlenme kabiliyetlerinin gelişimine önemli oranda katkı sağladığını göstermektedir. Ders sayesinde öğrenciler, artık daha fazla sorumluluk üstlendiklerini beyan etmişlerdir. Az sayıda öğrenci ise HMU derslerinin bu yönde bir etkisinin olmadığını düşünmektedir.

3.2.6. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Öz güven Gelişimine Katkısı

Kişinin kendi yeteneklerine olan kesin inancının göstergesi olan *öz güven* “toplumsal düzeyde bireyde bulunması beklenen ve kişinin bedeni ve davranışlarıyla kendi dünyası üzerinde denetim ve egemenlik kurduğunu bilmesidir.”³⁷ *Öz güven* “birey için bir ihtiyaçtır ve kişinin tek başına inisiyatif olarak süreçlere dâhil olma kabiliyetini göstermektedir.”³⁸ Dolayısıyla öz güveni yüksek bireyler, kendilerini oldukları gibi kabul ederler, kabiliyet ve kapasitelerinin sınırlarını bilirler. Bu ne-

³⁷ Özcan Göknar, *Özgüven Kazanmak* (Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2018), 9.

³⁸ Mine Koyuncu Şahin, *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Öz Güvenleri ve Mesleki Tutumlarının İncelenmesi* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25.

denle de gerçekçi ve ulaşılabilir hedefler belirlerler. Böylece karşılaştıkları olaylara dair olumlu tutum ve davranışlar sergilerler.³⁹

Öğretmenlik ve din görevliliği gibi iletişim becerisi ve mesuliyet gerektiren mesleklerde öz güvenin başarıdaki payı büyüktür. Zira başarının sırrı bilmek ve kendine güvenmektir. İfade ve davranışlardaki güvensizlik başarıyı azaltabilir. Ancak bilgi sahibi olmadan herhangi bir konuda etkili konuşabilmek veya faydalı bir işi başarabilmek mümkün değildir.⁴⁰ Bu nedenle etkili bir hizmet için kendine güvenmek, kendine güvenmek için de bilgili olmak gerekir.

HMU derslerinin öğrencilerin öz güvenine hangi düzeyde katkı sunduğuna dair sorulan bir soruya öğrencilerin verdiği cevapların dağılımı tablo 12’de gösterilmiştir:

Tablo 12. HMU Derslerinin Öğrencilerin Öz güven Gelişimlerine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, öz güveninizin artmasına katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	24	6,1
Kısmen katkı sağladı	125	31,8
Oldukça katkı sağladı	244	62,1
Toplam	393	100

Araştırmaya katılan öğrencilerin %6,1’i HMU derslerinin öz güvenlerinin artmasına katkı sağlamadığını, %31,8’i kısmen katkı sağladığını, %62,1’i de oldukça katkı sağladığını belirtmişlerdir.

Tabloda belirtilen nicel verilerin yanı sıra nitel veriler elde edebilmek için öğrencilere yöneltilen “Hitabet ve meslekî uygulama dersleri, öz güveninizin artmasına katkı sağladı mı?” sorusuna alınan açık uçlu yanıtlardan bazıları şöyledir:

“Evet, kesinlikle. Çünkü bir şeyleri bilmek öz güveni direkt arttırıyor.”

“Evet, önceden toplumda ezberimde olan bir duayı okumaya çekinirken artık çekinmiyorum.”

“Evet, artık toplumda (sohbet, cenaze vs.) bana karşı bir beklentiye girildiğinde tedirgin olmuyorum.”

“Evet, ders içi ezber ve uygulamalar öz güvenin artmasına sebep oluyor.”

“Evet, hitabetimin güçlü olması beni daha öz güvenli yapıyor.”

³⁹ Hakan Sarıçam-Metin Güven, “Öz Güven ve Dini Tutum”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 575.

⁴⁰ Abdullah Sevinç, *Din Hizmetinde Başarının Esasları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996), 35.

“Evet, ben utangaç ve çekingen biriyim. Utangaç da olsam artık ortamlara girip okuma yapıyor, dua edebiliyorum.”

“Evet, bu derslerde öğrendiğim bilgiler, bana toplum içerisinde bazı görevleri yapabilmemi sağladı.”

“Evet, bu dersler sayesinde kendimi daha iyi ifade edebildiğim ve daha etkili konuşabildiğim için insanların bana ve mesleğime olan önyargıları kalmadı. Böylece kendime olan öz güvenim arttı.”

“Evet, sorulan sorulara cevap verebildikçe öz güven daha da artıyor.”

“Kısmen, çünkü henüz insan içine çıkıp ders anlatma gibi bir şey yaşayamadım.”

“Hayır, bu konuda öz güvenimi bilfiil çalışarak kazanmıştım. Fazladan öz güven oluşmadı.”

“Hayır, kendime güvenim hep vardı, ders bana tecrübe ve bilgi kattı.”

“Hayır. Buna katkı sağlayacak bir uygulama olduğunu düşünmüyorum. Öz güvenimin yerinde olduğu kanaatindeyim.”

Açık uçlu cevaplardan da anlaşılacağı üzere öğrencilerin çoğunluğu dersin öz güvenlerini artırdığı yönünde görüş belirtmiştir. Öğrenciler, özellikle toplum önünde konuşmanın yarattığı çekingenliği dersteki uygulamalar sayesinde attıklarını, edindikleri tecrübenin de bu noktada öz güvenlerinin artmasına vesile olduğunu bildirmişlerdir. Bunun yanında öz güven sağlama noktasında aksini düşünen öğrenciler de olmuştur. “Hayır” veya “kısmen” cevabını veren öğrenciler, daha ziyade kendilerinde daha önceden var olan öz güvene vurgu yapmaktadırlar. Kimi öğrenciler de dersteki uygulamaların öz güveni artırıcı boyutta olmadığını ifade etmektedirler.

3.2.7. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Toplum Önünde Konuşma Kabiliyeti Gelişimine Katkısı

Hitabet tarihine göz atıldığında, tarihin başlangıcından günümüze kadar insanlık ailesinin hiçbir zaman hitabetten uzak kalamadığı anlaşılmaktadır. Bu çerçevede her toplum, farklı şekillerde de olsa hitabetle meşgul olmuş ve yetenekleri birbirinden farklı hatipler yetiştirmiştir. Hitabetten uzak kalamamak, aynı zamanda insan olmanın da bir gereğidir. Çünkü sosyal bir varlık olan insan, diğer insanlarla iletişim kurmak yani onlara hitap etmek zorundadır.⁴¹

İnsanı diğer canlılardan ayıran en temel özellik, düşünme ve konuşma kabiliyetidir. Bu yüzden insanın, diğer insanlarla iletişim kurmasında başlıca araç, söz ve yazıdır. Bu doğrultuda özellikle din görevliliği, öğretmenlik, politikacılık ve yöneticilik gibi mesleklerde işgal edenlerin etkili ve güzel konuşmaları büyük önem arz etmektedir.⁴²

⁴¹ Mahmut Kaya, “Hitabet”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 5/156-158; Kara, *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Meslekî Uygulama*, 34-45.

⁴² Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve İrşat* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 21.

Toplum önünde özel bir konuda konuşmak kolay bir iş değildir. Bunun için hem bilgili, hem becerikli hem de hazırlıklı olmak gerekir. Öz güven ve cesaret de iyi bir hitabetin olmazsa olmazlarından. İlahiyat fakültelerindeki “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin amaçlarından biri de öğrencilere öğrendikleri bilgileri etkili bir şekilde muhataplara aktarma becerisini kazandırmaktır. Bu doğrultuda öğrencilere bazı hazırlıklar ve uygulamalar yaptırılmaktadır. Böylelikle öğrencilere toplum önünde konuşma cesareti ve öz güven kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Öğrencilerin “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin toplum önünde konuşma kabiliyetlerinin gelişimine sağladığı katkı da bu araştırma dâhilinde öğrenilmek istenilen hususlardan birisidir. Bu bağlamda sorulan soruya öğrencilerin verdiği cevaplar şu şekilde bir dağılım göstermiştir:

Tablo 13. HMU Derslerinin Öğrencilerin Toplum Önünde Konuşabilme Kabiliyetlerinin Gelişimine Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, toplum önünde konuşma kabiliyetinizin gelişimine katkı sağladı mı?	N	Yüzde
Katkı sağlamadı	22	5,6
Kısmen katkı sağladı	132	33,6
Oldukça katkı sağladı	239	60,8
Toplam	393	100

Tablodan da anlaşılacağı üzere, “HMU dersleri, toplum önünde konuşma kabiliyetlerinin gelişimine katkı sağladı mı?” sorusunu öğrencilerin %5,6’sı “Katkı sağlamadı”, %33,6’sı “Kısmen katkı sağladı”, %60,8’i de “Oldukça katkı sağladı” şeklinde cevaplandırmıştır. Bulgulardan, HMU derslerinin öğrencilerin toplum önünde konuşma kabiliyetlerinin gelişimine katkı sağladığı sonucu çıkarılabilir.

Demir’in (2019) araştırmasına katılan İlahiyat öğrencilerinin %60’ı da “Toplum önünde rahatlıkla konuşma yapabilir misiniz?” sorusuna “Evet” cevabı vermişlerdir. Öğrencilerin %37’si “İstenilen düzeyde değil” derken, %3’ü ise “Hayır” yanıtını vermiştir.⁴³

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, öğrencilerden aynı soruyu açık uçlu olarak da cevaplandırmaları istenmiştir. Verilen cevapların bir kısmı şu şekildedir:

“Evet, hitabet ve diksiyonda gelişme sağladı.”

“Evet, çok şükür önceden olsa çekinirdim bir topluluk karşısında konuşmaya, ama şuan o şekilde değil.”

“Evet, iyi bir hatipte olması gereken özellikleri öğrendim ve daha öz güvenli bir konuşmacı olarak toplum önünde konuşabiliyorum.”

⁴³ Demir, “İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri”, 89.

“Evet, hocamız konuşma sırasında hangi kısımlara dikkat etmemiz gerektiğini gösteriyor.”

“Evet, hatta örnek olarak şunu vereyim. Hucurat süresinde neler geçtiğini sordu bir abla. Eskiden çok utanır, sıkılırdım. Şimdi anlattım, hem de çok güzel şekilde.”

“Evet, konuşmamızı sağlayan bilgidir, bilgim arttığı için konuşma kabiliyetim de arttı.”

“Evet, toplum önünde herhangi bir konuda konuşurken çok heyecan yapan bir kimse olmama rağmen bu dersle birlikte heyecanımda azalma meydana geldi.”

“Evet, toplum önünde konuşmada biraz daha mesafe kat ettim. Artık insanların mesleğimle ilgili sorularına daha rahat cevap verebiliyorum.”

“Hayır, bu kabiliyete zaten sahiptim.”

“Hayır, hâlâ utaniyorum.”

“Hayır, toplum önünde konuşmayı önceden tecrübe edip heyecanımı atlatmıştım.”

“Hayır, çünkü zaten imam hatip lisesindeki uygulamalı hitabet dersinde bu katkı sağlanmıştı.”

Cevaplardan anlaşılacağı üzere HMU dersleri, öğrencilerin toplum önünde konuşma kabiliyetlerinin gelişmesinde büyük ölçüde katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte diğer seçeneklerde olduğu gibi aksini düşünen öğrenciler de mevcuttur. Burada dikkatimizi çeken bir durum da şudur: Bazı öğrenciler, derslerde buna dair bir çalışmanın ya da uygulamanın yapılmadığını ifade etmişlerdir. Oysa “evet” cevabını veren öğrencilerin büyük çoğunluğu derslerde yapılan uygulamaların ya da tecrübe paylaşımının kendilerine beceri kazandırdığını, bu suretle öz güvenlerinin arttığını bildirmişlerdir. Buna göre, iki cevap birbiriyle çelişmektedir. Bu durumun öğrencilerin derse bakış açısından ya da derse katılıp katılmama durumundan kaynaklandığı düşünülmektedir.

3.2.8. HMU Derslerinin İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Mezuniyet Sonrası Hedeflerini Gerçekleştirmeye Katkısı

Ülkemizde İlahiyat Fakültesi mezunları, genelde ya Millî Eğitim Bakanlığı’nda öğretmen ya da Diyanet İşleri Başkanlığı’nda din görevlisi olarak istihdam edilmektedir. Her iki meslek de iletişim becerisi gerektiren mesleklerdir. Özellikle din görevliliğinde iletişim becerisi olmazsa olmaz bir yeterlidir. Zira din görevlileri, yediden yetmişe, yüksek tahsillisinden okuma yazma bilmeyene, kadınından erkeğine kadar farklı yelpazedeki muhataplara hitap etmektedir. Böylesine heterojen kitle ile iletişim kurmak kolay bir iş değildir. Din görevlileri, vaaz ve hutbeler yoluyla hem ibadet yapma hem de yeni bilgiler öğrenme çabasında olan insanlara hiçbir zorlamaya ge-

rek duyulmaksızın ulaşmaya çalışmaktadırlar.⁴⁴ Kitlelerin uyarılmasında, bireylerin iyiye, doğruya ve güzele yönlendirilmesinde, sevgi, saygı ve güven ortamının oluşturulmasında vaaz ve hutbelerin önemli bir yeri vardır.⁴⁵

Bilgiye sahip olmak kadar, bilgiyi muhataplara nasıl aktaracağını bilmek de önemlidir. Bu nedenle cami içi veya cami dışı din hizmetlerinde insanlarla iletişim kurup onlara bilgi aktarmada hitabetin rolü oldukça büyüktür. Dolayısıyla başta din görevlileri olmak üzere, din hizmetleri sahasında çalışacak herkesin etkili hitabet bilgi ve becerisine sahip olması gerekmektedir. İlahiyat fakültelerindeki “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleriyle öğrencilere bu becerinin kazandırılması ana hedeflerdendir. Bu kapsamda öğrencilere dersin mezuniyet sonrasında işlerine yarayıp yaramayacağı sorulmuş, hem nicel hem de açıklamalı olarak soruyu cevaplamaları kendilerinden istenmiştir. Öğrencilerin nicel olarak verdikleri cevaplar Tablo 14’te gösterilmiştir.

Tablo 14. HMU Derslerinin Öğrencilerin Mezuniyet Sonrası Hedeflerini Gerçekleştirmeye Etkisi

“Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, mezuniyet sonrası işinize yarayacağını düşünüyor musunuz?	N	Yüzde
Hayır, işime yarayacağını düşünmüyorum.	12	3,1
Kısmen işime yarayacağını düşünüyorum.	72	18,3
Oldukça işime yarayacağını düşünüyorum.	309	78,6
Toplam	393	100

Tabloda da görüldüğü üzere, hitabet ve meslekî uygulama derslerinin, mezuniyet sonrası işine yarayacağını düşünmeyen öğrencilerin oranı %3,1, kısmen işine yarayacağını düşünenlerin oranı %18,3, oldukça işime yarayacağını düşünenlerin oranı ise %78,6’dır. Gerek bu tablodaki değerler, gerekse diğer tablolardaki veriler karşılaştırıldığında, İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin hitabet ve meslekî uygulama derslerinin en çok katkı sağladığı alanın mezuniyet sonrası olduğunu ifade ettikleri görülecektir.

Öğrencilerin konuyla ilgili açık uçlu değerlendirmelerinden bir kısmı şu şekilde sıralanabilir:

“Evet, Diyanet’te çalışmaya başlarsak faydalarını göreceğim.”

“Evet, Diyanet bünyesinde bir iş yapmasak bile hitabet açısından ve diksiyon olarak her türlü işimize yarar.”

⁴⁴ Hasan Dam, “Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları”, *Türkiye’de Din Eğitimi ve Sorunları*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: DEM Yayınları, 2018), 302-303.

⁴⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı, “Dinî Konularda Toplum Aydınlatma ile İlgili Başkanlık Görüşü”, *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), 66.

“Kesinlikle evet, öğrendiklerimizi meslekî ve günlük hayatımızda rahatlıkla kullanabiliriz.”

“Evet, mesleğe geçtiğimizde nerede ne yapacağımızı bilmemiz konusunda çok katkı sağladı.”

“Kesinlikle evet, vaizlik, imamlık gibi görevlerde çok katkısı olacaktır.”

“Evet, özellikle kadınlar arasında bilen insana ihtiyaç duyuluyor, bu benim için ömür boyu avantaj.”

“Evet, hangi alanda çalışırsak çalışalım, insanlarla iyi ve etkili iletişim kurmamıza katkı sağlayacaktır. Diyanet bünyesinde yapacağımız görevlerde de görevimizin gerektirdiği ayet ve duaları doğru, vurgulu ve etkili bir biçimde okumamızı sağlayacaktır.”

“Evet, meslek hayatımızda en çok bu ders işimize yarayacak. Çünkü toplumla iç içeyiz; bizden sürekli dua vs. istenecek. Çok şükür bu konuda eksikimiz olmayacak.”

“Evet, özellikle dinî içerikli merasimlerde beni ileri taşıyacağını düşünüyorum.”

“Evet, hatta mezun olmama bile gerek yok. Çünkü iftar duasını ders için ezberledikten sonra şuan okuyorum. Öğrenilen bir bilginin hayata geçirilmesi kalıcılığı artırır. Bu yüzden derse pragmatist bakmıyorum. Dersten sonra öğrendiğim bilgiyi uygulamaya çalışıyorum.”

“Şayet Diyanet’te hocalık yaparsam evet, ama öğretmenlik yaparsam hayır.”

“Hayır, çünkü ezberlerin birçoğu erkeklerin sorumluluğundaki ezberler.”

“Hayır, okulda birçok öğrencinin de dersi geçmek adına çalışma yaptığının farkındayım.”

Açık uçlu cevaplarda görüleceği üzere, öğrencilerin büyük kısmı HMU derslerinin mezuniyet sonrasında da işlerine yarayacağını ifade etmiştir. Hatta bunun sadece meslekle alakalı olmadığını, kişisel hayatlarında da fayda sağlayacağını belirtmişlerdir. Bununla birlikte az sayıda öğrencinin farklı düşündüğünü de belirtmek gerekir.

SONUÇ VE ÖNERİLER

“Hitâbet ve Meslekî Uygulama” dersleri, ülkemizdeki birçok İlahiyat fakültesinde okutulan zorunlu derslerden biridir. Bu derslerin, verimliliği, etkililiği ve hedeflerine uygunluğu, zaman zaman yapılan toplantı ve çalıştaylarda değerlendirilmektedir. Bununla birlikte adı geçen dersleri akademik yönden ele alan çalışmaların yeterli olmadığını da ifade etmek gerekir. Sınırlılıklar gereği OMÜ İlahiyat Fakültesi öğrencileri özelinde yapılmış bu araştırmanın, İlahiyat fakültelerinde okutulan söz konusu derslerin verimliliği ve gerekliliğine dair önemli bir geri bildirim çalışması olduğu söylenilebilir. Bu doğrultuda çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu, “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, meslekî gelişimlerine oldukça katkı sağladığı fikrini taşımaktadırlar. Katkı sağlamadığını söyleyenlerin oranı ise oldukça düşüktür. Buradan hareketle “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin mezun olduktan sonra Diyanet İşleri Başkanlığı’nın farklı kademelerinde görev alacak İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin meslekî açıdan kazanımlara sahip olmaları açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Araştırmaya katılan İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin büyük çoğunluğu “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin mezuniyet sonrası işlerine yarayacağını düşünmektedirler. Mezuniyet sonrası bir faydası olmayacağını söyleyenlerin oranı ise düşüktür.

Kişisel ve sosyal açıdan gelişim, iletişim becerilerine sahip olma, sorumluluk üstlenme, toplum önünde konuşma kabiliyeti kazanma, öz güvene sahip olma “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin İlahiyat Fakültesi öğrencilerine sağladığı önemli kazanımlardandır.

İlahiyat fakültelerinden mezun olan öğrencilerin, mezuniyet sonrasında görev aldıklarında bilgi ve tecrübelerini muhataplarına aktarma ve onları etkileme hususunda hitabetin inceliklerinden ve iletişim tekniklerinden faydalanmaları son derece önemlidir. Sistemli olarak yürütülen “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri bunu sağlamada önemli işlev görecektir.

Bu araştırmada ulaşılan sonuçlardan hareketle aşağıdaki önerilerde bulunabiliriz:

- “Hitabet ve Meslekî Uygulama” dersleri, tüm İlahiyat ve İslâmî İlimler fakültelerinde zorunlu ders olarak 2 dönem halinde okutulmalıdır. Bu kapsamda ilk dönemde öğrencilere teorik bilgiler öğretilmeli, ikinci dönemde ise teorik ve uygulamalı dersler birlikte yürütülmelidir.

- “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin öğrencilerin meslekî kazanımlarına katkısı göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla İlahiyat fakültelerinde bu derslere gereken önem verilmeli, öğrencilere vaaz ve hutbe hazırlama kabiliyeti kazandırılmalı, vaaz, hutbe, imamet ve müezzinlik uygulamaları yaptırılmalıdır.

- “Hitabet ve Meslekî Uygulama” derslerinin, İlahiyat ve İslâmî İlimler fakülteleri öğrenim çıktılarını gerçekleştirebilmesi adına başta müftülükler ve mezarlıklar müdürlükleri olmak üzere paydaş kurumlarla işbirliğine gidilmeli ve öğrencilerin cami, Kur’ân kursu, gençlik merkezi, gasilhane gibi yerlerde uygulama yapmaları sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akalın vd., Şükrü Halûk. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011.
 Akbulut, Yavuz. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. ed. Ali Şimşek. Eskişehir: AÖF Yayınları, 2012.
 Alkan, Cevat. *Eğitim Teknolojisi*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1977.

- Altıparmak, Artun. *Türkçe Öğreten Sözlük*. İstanbul: Sedir Yayınları, 2015.
- Aydın, Ayhan. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2016.
- Bozkurt, Nebi. "Hafız". *DİA*. 15/74-78. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Bulut, Mehmet. "Din Görevlisi Yetiştirme Sorunu ve Diyanet İşleri Başkanlığı'na Eleman Yetiştiren Kurum Olarak İmam-Hatip Okulları (Tarihi Süreç İçinde Gelişmeler)". *2. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 542-565. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Büyüköztürk vd., Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Yayınları, 2013.
- Çetin, Abdurrahman. *Hitabet ve İrşat*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çimen, Abdullah Emin. *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*. İstanbul: Sayfa Dijital Baskı, 2010.
- Dam, Hasan. "Camilerde Din Eğitimi ve Sorunları". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları*. ed. Mustafa Köylü. 302-303. İstanbul: Dem Yayınları, 2018.
- Demir, Ömer. "İlahiyat Son Sınıf Öğrencilerinin Dinî Hitabet Yeterlikleri, DİB ve Din Görevlileri ve Din Hizmetleri ile İlgili Görüşleri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2019), 79-115.
- Demircan, Adnan. *Türkiye'nin İlahiyat Sorunu*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Dinî Konularda Toplum Aydınlatma ile İlgili Başkanlık Görüşü". *1. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bahar Yayınları, ts.
- Ege, Remziye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 129-158.
https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001393
- Ertürk, İdris *Türkiye'de Din Görevlilerinin Hizmet İçi Eğitimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
<file:///C:/Users/musta/Downloads/tkilavuz27072022.pdf> (Erişim: 07.05.2023).
- Furat, Ayşe Zışan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri". *Marife* 12/1 (2012), 83-110. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3344320>
- Genç, M. Fatih. "Avrupa ve Türkiye'de İlahiyat Fakülteleri Lisans Programları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/1 (2013), 27-45.
- Gökner, Özcan. *Özgüven Kazanmak*. Ankara: Arkadaş Yayınevi, 2018.
- Gültekin, Gülsüm Gülnaz. "Yetişkin Eğitimi Bilimi Işığında Mesleki Eğitim". *e-Journal of New World Sciences Academy* 2/1 (2007), 1-14.
<https://ebs.omu.edu.tr/331738/144709/2692> (Erişim: 05.05.2023).
<https://ebs.omu.edu.tr/331960/145135/2692> (Erişim: 05.05.2023).
<https://ilahiyyat.omu.edu.tr/tr/fakultemiz/sayisal-bilgiler> (Erişim: 06.05.2023).
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=101110536> (Erişim: 06.05.2023).
<https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=105110084> (Erişim: 06.05.2023).

- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=105611262>(Erişim: 06.05.2023).
- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=107210465> (Erişim: 06.05.2023).
- İsfehâni, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğıb. *Müfradâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kara, Mustafa. "Hâfızlık-Meal/Tefsir İlişkisi". *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. ed. Hatice Şahin Aynur. 137-181. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Kara, Mustafa. *Kur'an ve Sünnet Ekseninde Hitabet ve Meslekî Uygulama*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2020.
- Karaman vd., Fikret. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Mahmut. "Hitabet". *DİA*. 5/156-158. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Kiriş, Hacı Mustafa. "DİB Personel Yeterlikleri Bağlamında İlahiyat Fakültesi Lisans Programlarının İşlevselliği". *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 42/2 (2018), 47-76.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2003), 25-64.
- Koç, Ahmet. *Din Eğitiminde Etkili İletişim*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Küçükahmet, Leyla. *Eğitim Programları ve Öğretim*. Ankara: Gazi Kitabevi, 1997.
- Onay, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Cami Eksenli Din Hizmetlerinde Karşılaştıkları Sorunlar ve Bu Alandaki Formasyon İhtiyaçları". *Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*. 416-422. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Özdemir, Saadettin. "Diyanet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Programları". *Din ve Bilim: Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 2/1 (2018), 1-25.
- Özden, Yüksel. *Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2020.
- Sarıçam, Hakan-Güven, Metin. "Öz Güven ve Dini Tutum". *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/7 (2012), 573-586.
- Sevinç, Abdullah. *Din Hizmetinde Başarının Esasları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.
- Şahin, Hatice. "Hafızlık Eğitimi, Hafızlığın Günümüzdeki Uygulama Modelleri". *Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu Bildirileri*. 1/59-64. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Şahin, Mine Koyuncu. *Okul Öncesi Öğretmenlerinin Öz Güvenleri ve Mesleki Tutumlarının İncelenmesi*. Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Uçar, Recep. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Profili, Akademik Eğilimleri ve Aldıkları Eğitime İlişkin Memnuniyet Algıları (İnönü Üniversitesi Örneği)". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2017), 105-178.
- Yıldırım, Ali – Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2013.
- Zillioğlu, Merih. *İletişim Nedir?* İstanbul: Cem Yayınevi, 2007.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 768-789

**TÜRKÇEYE ANLAM KAYMASI İLE GEÇMİŞ ARAPÇA KELİMELERİN ARAPÇA
ÖĞRETİMİNDEKİ YERİ ÜZERİNE BİR UYGULAMA ARAŞTIRMASI**
**An Application Research On The Place Of Previous Arabic Words In Arabic
Teaching With The Shift Of Meaning To Turkish**

Fatih YENER

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Bilim Dalı, fetullahy@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6491-9206.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	02.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	02.10.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	768-789

Atıf / Cite as: Yener, Fethullah. "Türkçeye Anlam Kayması ile Geçmiş Kelimelerin Arapça Öğretimindeki Yeri Üzerine Bir Uygulama Araştırması" (An Application Research On The Place Of Previous Arabic Words In Arabic Teaching With The Shift Of Meaning To Turkish). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 768-789. Doi: 10.17859/pauifd.1336632.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 768-789
TÜRKÇEYE ANLAM KAYMASI İLE GEÇMİŞ ARAPÇA KELİMELERİN ARAPÇA ÖĞRETİMİNDEKİ YERİ ÜZERİNE BİR UYGULAMA ARAŞTIRMASI*

Fatih YENER**

Öz

Dil canlı bir organizma olarak tanımlanır. Kendi içerisinde sürekli değişen ve gelişen diller aynı zamanda kelime alışverişi vb. yollarla birbirlerinden etkilenirler. Aralarında etkileşimin yoğun olduğu görülen dil çiftlerinden Arapça ile Türkçe arasındaki etkileşimin ağırlıklı olarak kelime alışverişi şeklinde olduğu görülmektedir. İslam dini temelinde uzun bir ortak tarihi geçmişe dayalı kültürel bağların güçlülüğü nedeniyle Türkçede Arapça asıllı çok sayıda kelime bulunmaktadır. Bu durum Türk öğrencilere Arapça öğretiminde bir avantaja dönüştürülebilir. Ne var ki; bu kelimelerin kimi Arapçadakiyle aynı anlamda kullanılırken kimilerinin çeşitli anlamsal değişikliklere uğradığı gözlemlenmektedir. Dilimize farklı bir anlamda yerleşmiş olmasından ötürü bu kelimeler öğrencinin zihninde anlam karmaşasına sebep olmakta ve öğrenmeyi güçleştirmektedir. Bu çalışmada, ülkemizde Arapça eğitiminde üniversiteler tarafından yaygın olarak kullanılan *Silsiletu'l-Lisan* serisinin kelime dağarcığı dikkate alınarak Türkçeye anlam kayması ile geçmiş kimi kelimelerin anlamlandırılmasında karşılaşılan sorunların örneklendirilmesi amaçlanmıştır. Böylece Yabancı dil öğrenimi ile çeviride olumsuz aktarım ve yalancı eşdeğerlik olarak tanımlanan ve Arapça öğrenimi ile Arapçadan Türkçeye çeviride karşılaşılan önemli sorunlardan birini teşkil eden anlam değişimi sorunu ele alınarak konuyla ilgili çözüm önerileri sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Diller arası etkileşim, Yabancı dil öğrenimi, yalancı eşdeğerlik, olumsuz aktarım, Anlam değişimi.

An Application Research On The Place Of Previous Arabic Words In Arabic Teaching With The Shift Of Meaning To Turkish

Abstract

Language is defined as a living organism. Languages that are constantly changing and developing within themselves also involve word exchange etc. They are affected by each other in different ways. It is seen that the interaction between Arabic and Turkish, which is one of the language pairs with intense interaction between them, is mainly in the form of word exchange. Due to the strong cultural ties based on a long common historical background based on the Islamic religion, there are many words of Arabic origin in Turkish. This situation can be turned into an advantage in teaching Arabic to Turkish students. So what; It is observed that while some of these words are used with the same meaning as in Arabic, some have undergone various semantic changes. Since these words have settled into our language with a different meaning, they cause confusion in the student's mind and make learning difficult. In this study, it is aimed to exemplify the problems encountered in the meaning of some words that have shifted to Turkish with a semantic shift, taking into account the vocabulary of the *Silsiletu'l-Lisan* series, which is widely used by universities in Arabic education in our country. Thus, the problem of meaning change, which is defined as negative transfer and false equivalence in foreign language learning and translation and which constitutes one of

* Bu çalışma, “Uluslararası Dünya Dilleri ve Edebiyatları Araştırmaları Sempozyumu”nda (Düzenleyen: Pamukkale Üniversitesi Yabancı Diller Yüksekokulu, Denizli, 1-3 Haziran 2022) sunulan bildirinin eklemelerle genişletilmesi ve kısmen değiştirilmesiyle oluşturulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, fetullahy@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6491-9206.

the important problems encountered in Arabic learning and translation from Arabic to Turkish, will be discussed and solution suggestions will be offered on the subject.

Keywords: Language interaction, Foreign language learning, False equivalence, Negative transference, Change of meaning.

Structured Abstract

Language is defined as a living organism that is constantly changing and evolving. Languages, which continuously develop and progress in their own historical adventure and are exposed to semantic and structural changes, also affect and are affected by each other. This interaction can occur at all levels of language, such as phonetic, morphological, syntactic, semantic, and stylistic. Traces of interaction can be observed at some of these levels more than others, depending on the type of interaction. The place where the interaction between languages is seen more intensely than in other areas is undoubtedly the word exchange between languages. It is seen that the effect of Arabic on Turkish is mainly at the word level. Relations between Arabs and Turks, which started with border neighbors and commercial activities, gained a different dimension with the Turks' conversion to Islam. In this process, which started in 630 AD and deepened over time, Arabic became not only a language of religion for Turks, but also a language they used in literature, culture and even social life. It has become the most dominant element of the language used in the Ottoman period. Due to the strength of cultural ties based on this long common history, today's Turkish has many words of Arabic origin and they are widely used in daily life. However; While some of these words are used in the same sense as in Arabic, it is observed that some of them have undergone various semantic changes. Because words can be reshaped in terms of meaning, according to the intellectual and cultural structure of the language to which they are transferred, and may mean a different meaning than in the source language, during or after the transfer from one language to another. A large number of Arabic origin words have been identified in Turkish as well.

In contrast to the fact that one of the important elements of foreign language learning is learning the words in the target language, the presence of familiar words in the target language can be turned into an advantage in teaching Arabic to Turkish students by making use of the similarity strategy. However, when there is a semantic shift (meaning change) in these words, this can also cause negative transfer in language learning. As a matter of fact, it has been observed that Turkish students have difficulty in interpreting words of Arabic origin, which have undergone a change in meaning in Turkish, while learning Arabic, so they falter in translation or sentence construction exercises related to these words. This situation, which causes confusion in the mind of the student, is due to the fact that the related words are placed in our language in a different sense. This is an important issue that needs to be raised awareness as it causes students to find Arabic difficult and to develop negative attitudes towards learning Arabic.

In this study, considering the vocabulary of the *Silsilat Al-Lisan* series, which is widely used by universities in Arabic teaching in our country, the use of these words in both languages is discussed by drawing attention to the problem encountered in the meaning of some words that have passed and settled in our language with the shift of meaning to Turkish. Thus, the problem of semantic

change, which is defined as negative transference and false equivalence in foreign language learning and translations from Arabic to Turkish, and which is one of the important problems encountered in translation from Arabic to Turkish, which is a difficulty that Turkish students encounter in learning Arabic, is pointed out, and solutions are offered. In this context, it is suggested that educators and students should have a clear awareness of the fact that the dictionary meanings and contextual meanings of words may be different and the same word may be used in a different sense in Turkish than in Arabic. In order for students to overcome such difficulties they face and not to make such translation mistakes, words should be taught with their use in example sentences, the same sentence should be repeated with other learned words or structures that can be used in the relevant context, that is, it should be reinforced with synonymous sentences, synonyms, antonyms, plurals, etc. of words should be used. It should be learned together with other words to which it is related. In addition, the root-pattern relationship should be emphasized as a requirement of Arabic being a derivation-based language. This will enable the words to be learned with their correct meanings and will facilitate vocabulary learning. The correct use of the dictionary should be encouraged, especially in e-dictionaries and artificial intelligence mobile applications, situations where the suggested meaning of the word does not match the context, and in these cases, it should be suggested that the relevant article in the dictionary should be examined in detail. Besides, by drawing attention to the social, cultural and religious references of the words, the meaning gained in the relevant field and the meaning in the dictionary should be compared, the semantic link should be pointed out, and the meaning of the word in the source language should be clarified by revealing the semantic connection of the words that are termed in any field with the dictionary meanings.

Giriş

Birbirine yakın coğrafyalarda yaşamış, birbirleriyle ticari ve siyasi ilişkiler kurmuş olan toplum ve milletler dil bakımından da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Diller arasında inkar edilemez bu etkileşim karşılıklı ilişkilerin doğal bir sonucudur. Bu etkileşimin teknoloji öncesi çağlarda daha yavaş ancak daha derin ve köklü bir etkileşim olduğu söylenebilir. İletişim çağı diye nitelendirilen günümüzde ise etkileşimin çok daha hızlı ve yaygın olmasına karşın yüzeysel olduğu görülmektedir. Zira yaşam tarzındaki hızlı değişim aslında aynı dil içerisinde bile çok hızlı bir değişim, dönüşüm ve etkileşime neden olmaktadır. Çok yönlü ve karmaşık olan millet ve kültürler arası ilişki ağında dilsel etkileşimin boyutları ise ilişki süresi ve yoğunluğu ile açıklanmaktadır.¹

Tarihsel bakımdan diller arası etkileşimin tipolojik örneklerinden birisi de Arapça-Türkçe arasındaki etkileşimdir. Araplarla komşu coğrafyalarda yaşayan Türkler arasındaki ilk münasebetler M. 630'lu yıllardan sonra halife Hz. Ömer döneminde İslam'ın Arap yarımadasının dışına çıkıp İran ve bugünkü Azerbaycan

¹ Lars Johanson, *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkenler*, çev. Nurettin Demir (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2014), 26.

topraklarında yayılışı ile başlamıştır.² O günden günümüze değin devam eden ilişkilerin tarihi seyri ve bu münasebetlerin her iki dilde karşılıklı etkileri müstakil çalışmaların konusudur. Ancak bu etkileşim neticesinde başlangıçta yalnızca din dili olan Arapçanın özellikle Osmanlı döneminde hukuk ve edebiyat başta olmak üzere Türklerin bütün hayatını kuşatmasıyla bugünkü Türkçe söz varlığında Arapça kökenli kelimeler çok büyük bir yekun tutar hale gelmiştir.³

Diller arasındaki etkileşim, bir dili oluşturan sesbilim (fonoloji), biçimbilim (morfoloji), sözdizimi (sentaks), sözcükbilim (leksikoloji), anlambilim (semantik) ve üslûp (stilistik) gibi dilin bütün düzlemlerinde gerçekleşebilmektedir. Ancak diller arasında etkileşim denildiğinde ilk akla gelen ve yaygın görülen etkileşim biçimi sözcük alışverişi.⁴ Çok uzun bir ortak geçmişe sahip olan Türk-Arap münasebetleri neticesinde Türkçenin, mezkur düzeylerin her birinde ama en çok kelime alışverişi bakımından Arapçadan büyük oranda etkilenmiş olması doğal bir durum olarak karşılanmalıdır. Zira uzun tarihi bir süreç kapsayan bu etkileşim aynı zamanda çeşitli açılardan derinlik boyutuna da sahiptir. Türklerin Müslüman olmasıyla Arapça aynı zamanda Türk toplumlarının din dili olarak onların günlük hayatında vazgeçilmez bir yer edinmiştir. Abbasiler döneminden itibaren siyasi ve idari boyutlara uzanan bu etkileşim zamanla kültürel ve edebi boyutlar da kazanmıştır. Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde eğitim ve bilim dilinin büyük oranda Arapçaya dayandığı da malumdur. Bu uzun zamansal birliktelik ve derinlemesine ilişkiler sonucunda farklı düzlemlerde çeşitli dilsel yapıların yanı sıra bugün Türkçede çok fazla sayıda Arapça kelime görülmektedir.⁵ Bu kelimelerin 'kalem, defter, harf, mühendis, bakkal' gibi bazı

² Abdülkerim Özyayın, "Türk (Türkler'in İslâmiyet'i Kabulü)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). <https://islamansiklopedisi.org.tr/turk#2-turklerin-islamiyeti-kabulu> (26.07.2023).

³ Doğan Aksan, Türkçe'nin ilk evrelerinde yabancı öğelerin sayısının oldukça az olduğuna, bu sayının İslamiyet'in kabulünden sonra yavaş yavaş artmaya başladığı, bu dönemlerde Türkçe öğelerin Arapçadan alınanlarla birlikte varlığını sürdürdüğü ancak XV. yüzyıldan sonra Osmanlıca evresinde Arapça kökenli kelimelerin Türkçe söz varlığında zamanla büyük bir yer edindiğine işaret etmektedir. Bkz. Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim I-III* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982), III/47.

⁴ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I/137.

⁵ TDK Türkçe Sözlüğü (2005) esas alınarak yapılan bir sayıma göre Türkçede Arapça kökenli 6463 sözcük bulunmaktadır. Bkz. Oğuzhan Durmuş, "Alıntı Kelimeler Bakımından Türkçe Sözlük", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 26 (Erzurum 2004), 1-22, 6; Türkçede Arapça kökenli söz varlığı üzerine çeşitli açılardan yapılmış birçok çalışma olduğu görülmektedir. Birkaç örnek zikredecek olursak; Suhayl Saban Hakkı, *Mu'cemü'l-elfâzi'l-'Arabîyyeti fi'l-lugat'it-Türkiyya* (Riyâd: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed ibn Sa'ûd el-İslâmiyye, 2005); Hamza Ermiş, *Arapça'dan Türkçeleşmiş Kelimeler Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008); Müşerref Küçüktiryaki, *Türkçe'deki Arapça Kökenli Tenvinli Kelimelerin Anlam Mukayesesi*. (İzmir: İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Hüseyin Özçakmak, "Arapça Kökenli Sözcüklerin Türkçe Öğrenmeye Etkisine Dair Öğrenci Görüşleri", *Turkish Studies - Language and Literature*, 14/3, (2019), 1479-1495; Abu Hannoud, S., "Türkçe Sözlük'te Arapça Kelimelerle Kurulan Birleşik Sözlerin Tasnifi". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 25, (2021), 786-801; Luay Hatem Yaqoob, "Diller

seslendirmesi ve anlamı bakımından aynen, 'kitap, mektup, tabip' gibi bazıları küçük telaffuz farklılığıyla, bazıları anlamı değişerek Türkçeye geçmiştir. Sözelimi cennet (uçmak), cehennem (tamu), akıl (ög, us), mezar, kabir (sın) gibi kimi kelimeler de asıllarını unutturacak kadar dilimize yerleşmiştir.⁶ Dolayısıyla bu etkileşimin ağırlıklı olarak Arapçadan Türkçeye doğru olduğu, yani Arapçanın daha çok verici, Türkçenin ise alıcı dil konumunda bulunduğu da belirtilmelidir.⁷ Biz bu çalışmada konunun bu yönünü ilgili araştırmalara bırakarak Arapça öğretimi esnasında sınıf içi tecrübelerimize dayanan bir hususa dikkat çekmek istiyoruz. O da, Arapça öğretiminde dilimize anlam kaymasıyla geçmiş kelimelerin iki dilde farklı anlama gelmesinden kaynaklanan anlam belirsizliği problemidir. Arapça öğrenim sürecinde öğrenciler bu tür kelimeler ile karşılaştıklarında doğal olarak öncelikle zihinlerinde hazır bulunan anlamı işletmektedir. Buradan uygun bir sonuca varamadıklarında ise bocalayarak konuyu muallakta bırakma, hatta bazen bu uyumsuzluğa farkında olarak razı olma veya onu yok sayma eğilimi göstermek gibi olumsuz tutumlar geliştirebilmektedirler. Zira bu durumun öğrenciler tarafından sıklıkla, Arapçanın öğrenilmesini zorlaştıran hususlardan biri olarak işaretlendiği görülmektedir.⁸ Sonuçta, Türkçede anlam kaymasına uğrayan Arapça sözcüklerin yabancı dil olarak Arapça öğrenenlerde önemli sorunlara yol açtığı görülmektedir. Çeviribilim ve yabancı dil öğretiminde anlamsal eşdeğerlik ve olumsuz aktarım gibi bağlamlarda ele alınan bu durum daha önceki kimi çalışmalarda da belirtilmiştir.⁹ Anlamı belirsizleştirerek öğrenmeyi zorlaştıran bu durum için en pratik çözümün eğitici yönlendirmesi olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki; kelimenin Türkçeye geçerken

Arası Etkileşim: Arapça ve Türkçe Örneği", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 51, (Autumn 2021), 296-310; Ahmad Lababıdı, *Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Yanıltıcı Eşdeğerlik: Türkçe - Arapça Örneği*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

⁶ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I/138.

⁷ Ali Akar, "Türkçe-Arapça Arasındaki Sözcük İlişkileri", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 9-16, 13.

⁸ Yusuf Doğan - Tahirhan Aydın, "Türkiye'de Arapça Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 33-51, 44; Hüseyin Özçakmak, "Arapça Kökenli Sözcüklerin Türkçe Öğrenmeye Etkisi", 1484.

⁹ Mesela bkz. M. Hakkı Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak* (İstanbul: Multilingual, 2007), 108. Yazar bu tespit için Emrullah İşler'in ulaşılamadığımız "Arapça Öğreniminde Türkçeden Anlam Bilgisi Düzeyinde Yapılan Olumsuz Aktarım" *TÖMER Dil Dergisi* (50), 22-28' isimli çalışmasına atıfta bulunmaktadır. Konuyu farklı açılardan ele alan diğer bazı çalışmalar ise şunlardır; Muhammed Abazaoğlu, *Arapça ve Türkçede Bulunan Lafızca Müsterek, Anlamca Farklı Kelimeler*, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014); Ramazan Kılıç, "Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Kelimeleri Anlayıp Ezberlemede Etkisi", *dergİabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)*, (Bahar 2019), 7/13, 305-336; Radwa Hassan Abdullah, *Arapça İle Türkçe Arasındaki Yabancı Eşdeğerliklerin Anlambilim ve Yorumbilim Teorilerinden Hareketle Kelime Öğretimine Katkısı*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud, *التطور الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان* [*Silsiletu'l-Lisân Kitabında Geçen Arapça Kelimelerde Anlam Değişmesi*], *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*-19/2 (December 2020), 823-851.

anlam değişimine uğramış olduğunu ve baskın hale gelerek yaygın bir şekilde kullanılan bu anlamın ilgili örnek cümleyi anlamayı güçleştirdiğini fark eden eğitimci konuya dikkat çekip farkındalık oluşturarak pratik bir çözüm üretmiş olur. Burada, dilde anlam değişimleri ve anlam değişimine uğramış alıntı kelimelerin Yabancı dil öğreniminde/edimindeki yerine değindikten sonra *Silsiletü'l-lisan* isimli Arapça öğretim serisinde¹⁰ geçen bu türden kelimelerle örneklendirerek konuyu Türklere Arapça öğretimi ile ilgilenenlerin dikkatini sunmak istiyoruz.

Anlam Değişmesinin Tür ve Şekilleri

Canlı bir organizma olarak tanımlanan dil, zaman içerisinde anlamsal ve yapısal değişikliklere uğrar. Anlam daralması, anlam genişlemesi, mecaz ve istiare yoluyla anlam kazanma, deyimsel anlam kazanma gibi farklı şekillerde görülebilen bu değişikliklerin bazen bir arada yaşarken bazen yenilerinin eskileri unutturarak onların yerini aldığı görülür. Söz konusu değişiklikler bir dilin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanabileceği gibi diğer diller ve kültürlerle etkileşimi neticesinde ortaya çıkmış da olabilir. Bu tür dil içi değişimlerin en önemli nedeni ise sonradan ortaya çıkan yeni anlamların dilde mevcut kelimelere yüklenmesi sonucunda kelimelerin yeni anlamlar kazanması olarak tespit edilebilir.¹¹

Bir kelimenin zamanla başlangıçtaki anlamından az veya çok uzaklaşması ve dildeki asıl anlamından farklı bir anlamı göstermesi anlam değişmesi (التطور الدلالي) olarak ifade edilir.¹² Başka anlama geçiş veya anlam kayması diye nitelenebilecek bu durum çeşitli etkenlerle gerçekleşir.¹³ Bu etkenler arasından özellikle şunları belirtmeliyiz;

a. Kelimenin duygusal değerinin zamanla gerçek anlamı haline gelmesi; 'gurbette, yabancı' anlamındaki 'garib' kelimesinin 'yoksul, zavallı' gibi anlamlar kazanması.

b. Sosyal hayattaki gelişme ve değişikliklerin söz konusu kavram veya kelimenin içeriğini değiştirmesi; Başlangıçta kimsesiz çocukların eğitildiği bakımevleri olan 'konservatuvar'ın zamanla müzik okuluna dönüşmesi gibi.¹⁴ Yine teknik ve teknolojik gelişim ile araç-gereçlerin gelişimi bu bağlamda anlam değişlerine neden olabilmektedir.

¹⁰ *Silsiletü'l-lisan fî ta'lîmi'l-luga'l-Arabiyye li gayri'n-natîqîne bihâ*, Abu Dabi/Birleşik Arap Emirlikleri merkezli "Merkezi'l-lisanu'l-ümm/The Mother Tongue Center" tarafından yayınlanan ve ülkemizde birçok yükseköğretim kurumunda ders kitabı olarak kullanılan bir Arapça öğretimi serisidir. <https://mothertongue.ae/>.

¹¹ İbrâhim Enis, *Delaletü'l-elfaz* (Kahire: Mektebetu Ancilu el-Mısriyye, 1984), 112; Ahmed Muhtâr Ömer, *İlmü'd-delale*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 238.

¹² Doğan Aksan, *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi* (Ankara: Engin Yayınevi, 1999), 91.

¹³ Aksan, *Her Yönüyle Dil*, III/213. Anlam değişimleri ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Ömer, *İlmü'd-delale*, 238 vd.

¹⁴ Anlam değişimleriyle ilgili benzeri örnekler için bkz. Aksan, *Anlambilim*, 88-94.

c. Kelimenin, din, bilim, hukuk, sanat, siyaset vb. gibi belirli bir alanda terim olarak kullanılması veya belirli bir anlamın yaygınlaşarak kelimenin ifade edebileceği diğer sözcük anlamlarına baskın gelmesi.

d. Kaynak dildeki çok anlamlılık ve eş anlamlılık ve mecazi anlam gibi olgular.

Anlam değişimleri farklı türlerde ortaya çıkabilmektedir. En yaygın görülen türleri, anlam daralması, anlam genişlemesi, genelleşme, anlamın iyileşmesi veya kötüleşmesi gibi anlam olaylarıdır.¹⁵ Diller arası etkileşim sonucu farklı dillerden gelen kelimelerde görülen anlam değişimlerinin de bu türlerden herhangi biriyle ilgili bir değişim olduğu görülmektedir. Ne var ki; yine de, burada bir dilin kendi içerisindeki anlamsal değişimler ile bu çalışmada konu edindiğimiz etkileşim yoluyla başka bir dilden alınan kelimelerdeki anlamsal değişimi net bir şekilde birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira dil içerisindeki anlamsal değişim art zamanlı bir değişimdir ve semantik değişim (الدلالي) olarak nitelenir.¹⁶ Bu tür değişimin sebebi sosyal hayattaki değişimlerin dile yansması neticesinde kelimelerin zamanla yeni anlamlar yüklenmesidir.¹⁷ Başka dilden aktarım yoluyla gelen kelimelerdeki anlam değişiminin ise alıcı konumundaki dilin kültürel ve zihinsel yapısının ilgili kelimeyi algılama ve anlama biçiminden kaynaklandığı söylenebilir. Ancak her iki durumda da ortak olan husus, metni veya ifadeyi doğru anlama ve anlamlandırma sorunlarının ortaya çıkmasıdır. Aynı dil içerisindeki değişimler semantik alanında incelenen dilbilimsel bir konu iken aktarım yoluyla gelen kelimelerdeki anlamsal değişim daha ziyade kültürle ilgili olmasının yanı sıra çeviribilime ait bir konudur. Çeviribilimde sözcük düzeyinde eşdeğerlik kapsamında değerlendirilen¹⁸ bu değişimler yanltıcı eşdeğerlik olarak tanımlanmakta¹⁹ ve ilgili dilin öğreniminde veya bu dilden çeviri yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlardan birini temsil etmektedir.

Anlam Değişimleri ve Olumsuz Aktarım

Kültürel etkileşim yoluyla başka bir dilden alınmış olan kelimelerdeki (الاقتراض) anlam değişimi ise genel olarak alıcı dilin düşünme tarzı ve ilgili kelimeyi algılama biçimiyle ilişkilendirilebilir. Zira her dilin kavram ve kelimelerinin ardında, o dili konuşan toplumun felsefesi, düşünce biçimi ve hayata bakış açısı yatmaktadır.²⁰ Dolayısıyla ödünçlenen kelimelerin anlamı geçtiği dilin kültürel ve

¹⁵ Ömer, *İlmü'd-delale*, 243 vd. Aksan, *Anlambilim*, 91.

¹⁶ Aksan, *Anlambilim*, 88.

¹⁷ Ömer, *İlmü'd-delale*, 238 vd.

¹⁸ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 43.

¹⁹ Lababıdı, *Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretiminde Yanltıcı Eşdeğerlik*, 47.; Araştırmacı Araplara Türkçe öğretiminde yalancı eşdeğerlikleri incelediği bu çalışmasına esas aldığı Türkçe öğretim seti üzerinden çıkardığı istatistikte, ilgili sette kullanılan toplam 1807 Arapça kökenli kelimenin 128'ini yanltıcı eşdeğerlik özellik taşıyan sözcük olarak belirlemiştir.

²⁰ Aksan, *Anlambilim*, 15.

zihinsel kodlarına göre şekillenir.²¹ Ayrıca kelimenin uğradığı semantik değişimler ve çok anlamlılıktan kaynaklı farklı anlamları hedef dile topluca aktarılamaz. Böylece ilgili kelime için hedef dilde kaynak dildekinden farklı bir anlam ve farklı bir çağrışım ortaya çıkmış olur. Olumsuz aktarım olarak nitelenen²² bu durum, iki dil arasındaki çevirilerde görülen anlamsal eş değeri sorunlarının önemli sebeplerinden birisini teşkil etmektedir. Buradan hareketle, çeviri literatüründe hedef dildeki kullanımı kaynak dildekiyle aynı olan kelimeler ‘vefalı dostlar’, anlam değişimine uğramış kelimeler ise ‘sahte dostlar’ (النظائر المخادعة) şeklinde ironik bir ifade ile isimlendirilmektedir.²³ Konuyla ilgili bir çalışma hazırlayan Emrullah İşler, Türkçede anlam değişimine uğramış Arapça kökenli kelime veya kelime gruplarının sayısını 536 olarak belirlemiştir.²⁴

Yabancı Dil Öğreniminde Benzerliklerden Yararlanma ve Anlam Değişimlerinin Etkisi

Yabancı dil öğrenimine yönelik araştırmalar, ‘öğrenenlerin öğrenmeyi gerçekleştirmek amacıyla kullandıkları yöntem, tutum ve düşünceler’ şeklinde tanımlanabilecek olan dil öğrenme stratejilerinin öğrenme sürecini kolaylaştırdığını ve bu konuda öğrencilere yardımcı olduğunu ortaya koymaktadır.²⁵ Öğrenme sürecini verimli hale getirdiği belirtilen bu stratejiler kişilere göre farklılık gösterir. Bu stratejiler sayesinde öğrenme sürecinin anlamlı bir bütünlük arz etmesi, öğrenciyi bilinçli öğrenci durumuna getirerek ona bağımsız ve okul dışı öğrenme, zevk alarak öğrenme, zaman ve enerjisini verimli kullanabilme ile öğrenmeyi kalıcı hale getirebilme gibi kazanımlar sağlayacak ve akademik başarıyı artıracaktır.

Yabancı dil ediniminde kelime öğrenmenin önemi yadsınamaz. Hatta hedef dildeki kelime öğreniminin yabancı dil eğitiminde merkezi bir rol üstlenmekte olduğu söylenebilir.²⁶ Zira kelimeler doğrudan bir anlama işaret ettiği için anlamı taşıyan temel unsur, aynı zamanda dilbilgisi öğretiminin kendisiyle gerçekleştiği bir araç konumundadır. Bu bakımdan öğrencinin ana dili ile öğrenmek istediği hedef dil arasındaki ortak kelimelerin öğrenmeyi kolaylaştıracağı varsayılabilir. Türkçe ile

²¹ Ömer, *İlmü'd-delale*, 251.; Konuyla ilgili bir değerlendirme için ayrıca bkz. Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 144.

²² Emrullah İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.1997), 168.

²³ Suçin, *Öteki Dilde Var Olmak*, 108.

²⁴ İşler, *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*.

²⁵ Söz konusu araştırmaların bulguları ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Onur Cesur, *Üniversite Hazırlık Sınıfı Öğrencilerinin Yabancı Dil Öğrenme Stratejileri, Öğrenme Stili Tercih ve Yabancı Dil Akademik Başarısı Arasındaki Açıklayıcı ve Yordayıcı İlişkiler Örneği*, (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), s.1-7; Emine Akkaş Baysal, *Dil Öğrenme Stratejileri Nasıl Öğretilmeli?*, *Uluslararası Bilim ve Eğitim Dergisi*, 2(2) (2019), 72-98, 73, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/874145>.

²⁶ Benzer bir değerlendirme için bkz. Kılıç, “Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin”, 306.

Arapça arasındaki ortak (benzer) kelimelerin çokluğu nedeniyle Arapça öğrenen Türk öğrenciler için söz konusu benzerliklerden yararlanma ve ortak kelimeler arasındaki çağrışım bu öğrenciler için bir öğrenme stratejisi olarak da kullanılabilir.²⁷ Öğrenci, hedef dildeki örnek cümleleri anlamak için analize başladığında bazı kelimelerin tanıdık ve biliniyor olması onun işini kolaylaştıracak ve kelime öğrenme konusunda yükünün hafiflediğini hissettirecektir.²⁸ Bu da, dil mantığı ve cümle yapısı bakımından anadilinden oldukça farklı bir dili öğrenmeye girişen öğrencinin ilk anda yaşadığı zorluk ve bunun oluşturacağı umutsuzluk hissini kısmen giderecek, böylece öğrenmenin önündeki psikolojik bir engel hafifletilmiş olacaktır. Ayrıca öğrenci, her defasında sözlüğe bakma külfetinden kurtulacaktır.

Arapçanın türetime (iştikak) dayalı bir kelime sistemine sahip olması benzerliklerden yararlanma stratejisine çağrışım stratejisinin de eşlik ederek her ikisinin de daha işlevsel kullanılabilmesine zemin oluşturan bir imkandır. Arapçada bir kök iştikak yoluyla birbirinden farklı belirli formlara (sığa) aktarılarak ilgili formun sahip olduğu anlama sahip yeni kelimeler türer. Böylece kök ve türevleri arasında mantıksal bir sisteme dayalı anlam ilişkisi kurulmuş olur. Kök ile türevi arasındaki bu ilişkinin fark edilmesi yine gereksiz sözlük kullanımının önüne geçerek zaman ve enerji tasarrufu sağlar. Söz gelimi bir kökü ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mübalağa, sıfat-ı müşebbehe, ism-i mensub, ism-i zaman, ism-i mekan, mastar-ı mimî, mastarı hey'e, mastar-ı merre gibi formlara aktararak o kök etrafında onlarca kelime topluca ve anlamlı bir şekilde öğrenilmiş olur. Ana dilinde de bu formlardan herhangi birine rastlayan öğrenci bu benzerliğin oluşturduğu çağrışımı dikkate alarak bilmediği kelimelerin anlamı hakkında kolayca tahminde bulunabilir. Kültürel aktarım neticesinde bu formlardan Türkçede en sık görülen veya kullanılanlar ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve bazı mezid babların mastar formlarıdır. Mesela ism-i fâil formunda alim, cahil, katil, hakim ve aynı kelimelerin malum, meçhul, maktül, mahkum şeklindeki ism-i mef'ûl formları, takdim, teşekkül, inkar, iman gibi mastarlar da Türkçede aşına olunan kelimelerdir.

Ancak yabancı dil öğreniminde kelime öğrenme aşamasında hedef dildeki sözcüklerin sözlüklerde verilen anlamının bilinmesi her zaman yeterli olmayabilir. Zira kelimeler bağlamsal kullanımlarına göre veya sözdizimsel (gramatik) yapılar nedeniyle farklı anlamlara gelebilmekte ya da aşağıda örneklendireceğimiz üzere dil ve kültürler arası etkileşim neticesinde içerisinde yeni bir anlam kazandığı alıcı dilin kültürel veya zihinsel şekillendirmesiyle anlam değişimine uğramış olabilmektedir. Telaffuzu aynı olsa bile, bir sözcüğün, ana dildeki ile hedef dildeki anlamında farklılık görülebilmektedir.

²⁷ Candemir Doğan, "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orijinli Sorunlar ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Dergisi* II/3 (2000), 156; Kılıç, "Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin", 310.

²⁸ Benzer bir değerlendirme için bkz. Doğan, "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim Öğretim Konusu", 156.

Arapça öğrenen Türk öğrencilerin anlam kaymasına veya diğer anlamsal değişimlere uğramış bu kelimelerin geçtiği cümleleri anlamlandırmakta güçlük çektikleri görülmektedir. Zira bildiği ve kullandığı kelimeyi zihnindeki bu anlamıyla kaynak dilde geçtiği bağlam veya sözlükte önerilen anlam ile bağdaştıramayan öğrenci bu uyumsuzluktan rahatsızlık duyarak anlamayı ve öğrenmeyi öteleyebilmektedir. Böylece öğrenciler, öğrenmeye çalıştıkları dili zor ve anlaşılmasız bulmaktadır.²⁹ Aynı şekilde çevirilerde de bu durumdan kaynaklı hatalara rastlanılmaktadır. Bu yüzden yabancı dil ediniminde – söz konusu dil yoğun etkileşimin yaşandığı bir dil ise – öğrenci, öğretici ve çevirmenlerin bu konuda bir farkındalığa sahip olması gerekir.

Bu genel mülahazalardan sonra şimdi ülkemizde üniversiteler tarafından Arapça öğretiminde yaygın başvuru olan Silsiletü'l-lisan serisinin kelime dağarcığını dikkate alarak anlam kaymasına uğramış kelimeler etrafında oluşan anlam bağdaştırma sorunlarını örneklemek istiyoruz. Bunu yaparken herhangi bir tasnif yapmadan anlam değişimlerine örnekler üzerinde işaret etmekte yetineceğiz. Arapçadan Türkçeye anlam kaymasıyla geçmiş kelimelerin Türkçe ve Arapçadaki anlamlarını gösteren bir tabloda listesini vererek bu kelimeler etrafında oluşan anlam karmaşasını örnek cümleler üzerinde göstermek istiyoruz.

Türkçeye Anlam Kayması ile Geçmiş Kimi Arapça Kelimeler

Burada ele alacağımız kelimeler, daha önce belirttiğimiz gibi sınıf içi tecrübelerle dayalı olarak öğrencilerin anlamlandırmakta zorlandığına şahit olduğumuz ve konuyu çarpıcı bir şekilde ortaya koyduğunu düşündüğümüz örneklerle sınırlı olacaktır. Silsiletü'l-lisan serisine dayanan bu tecrübeye bütün kelimeleri ele alarak istatistiksel veri çıkarmak gibi bir hedef gözetilmemiştir. Ancak verilen örneklerle eğitimciler ve Arapça öğrenenlerde bir farkındalık oluşturulması amaçlanmıştır.

Kelimelerin Arapça anlamları Mecmeu'l-Luga'l-Arabiyye tarafından hazırlanıp yayınlanan *Mu'cemu'l-vasıt*³⁰ ve *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*³¹, Türkçe anlamları ise *TDK Türkçe Sözlük*'ten³² kontrol edilmiştir. Türkçe Sözlük'te özellikle dini, hukuki gibi özel bir alanla ilgili olanlar üzere bu kelimelerden bir kısmının Arapçadaki anlamlarının ikinci, üçüncü anlam olarak zikredildiği görülmüştür. Kimi kelimelerin sözcük olarak Arapçadakiyle aynı anlam ile karşılandığı görülse de verilen örnek

²⁹ Ahmet Aldyap, *Türklerde Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 73.; Atik Aydın, "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri", *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57, 48.; ayrıca karşılaştırınız; Özçakmak, "Arapça Kökenli Sözcüklerin Türkçe Öğrenmeye Etkisi", 1484.

³⁰ *el-Mu'cemü'l-vasit*. (İstanbul : el-Mektebetü'l-İslâmiyye).

³¹ Emrullah İşler - İbrahim Özay, *Türkçe Arapça Kapsamlı Sözlük*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008).

³² <https://sozluk.gov.tr/>.

kullanımlarda ve yine örnek olarak verilen deyimsel yapılarda sözcük anlamındaki farklılaşma rahatlıkla görülebilmektedir. Diğer taraftan listelediğimiz kimi kelimeler için verilen Türkçedeki yaygın anlamı çokanlamlılık, eş anlamlılık vb. anlamsal olgulardan ötürü kelimenin Arapçada da kullanılan ikinci, üçüncü anlamı olsa da bu çalışmada Silsiletü'l-lisan serisinde kullanıldığı ilgili cümle bağlamındaki anlam esas alınarak değerlendirilmiştir.

Tabloda kelimelerle beraber Türkçe telaffuzları, anlamı (bazen bağlamsal anlam), Türkçede kullanıldığı anlam ve yanında parantez içerisinde bu anlamı karşılayan Arapça kelime zikredilerek anlam değişiminin ortaya konması hedeflenmiş, bazıları için örnek cümleler verilerek Türkçedeki yaygın kullanımların doğru anlamı nasıl sabote ettiği gösterilmeye çalışılmıştır. Örneklerde bold yazıyla gösterilen kelimeler Arapça sözlük anlamı ile değiştirilerek okunduğunda olumsuz aktarım örneği olarak ortaya çıkan anlam karmaşası veya anlamsızlık görülecektir. Nitekim burada örnek olarak seçtiğimiz kelimeler, öğrencilerimizin anlamlandırmada sorun yaşadığına ve zihinlerinde hazır bulunan anlamla cümledeki anlamı bağdaştıramadıklarına şahit olduğumuz kelimelerdir. Listelenen kimi kelimeler ise ilgili seride sadece kelime alıştırması olarak yer aldığı veya gerek görülmediği için örneklendirilmemiştir. Yine bu anlamsal farklılıklar tabloda açık ve anlaşılır olduğundan ayrıca izah edilmeye ihtiyaç olmadığı kanısındayız.

Anlam değişimine uğramış ancak Türkçede kullanıldığı anlamın Arapça aslını anımsattığı, yani yakın anlam (anlam kayması, anlam daralması vb.) ile geçen kelimelere³³ şu örnekleri verebiliriz;

Arapça Kelime / Türkçe telaffuzu	Arapçada (ve/veya bağlamındaki) anlamı	Türkçedeki yaygın kullanımı (Türkçedeki anlamın Arapça karşılığı)	Örnek ve Açıklama/ Anlam değişimi
سافر – يسافر – سفر Misafir – مُسافر	yolculuk etmek, yolcu	misafir, konuk (ضيف)	هل أنت مسافر إلى بلدك؟ Sen memleketine gidiyor musun?
الدواء (ج. لأدوية) Deva	ilaç	şifa, çare	تناول المرضى الدواء الذي وصفه الطبيب. Hasta, doktorun yazdığı ilacı kullandı.
علاج İlaç	tedavi	ilaç, çare (الدواء)	قد يصبح علاجه سهلا في الغد.

³³ Kelimelerle ilgili örnek cümlelerin bazılarında kelimenin bağlamındaki anlamını etkilememek şartıyla bazı kelimelerin veya cümlenin bir kısmının çıkarılması gibi basit tasarruflarda bulunulmuştur.

			Tedavisi gelecekte kolay olabilir. القراءة هي العلاج للشعوب المتخلفة. Geri kalmış toplumların tedavisi (ilacı, çaresi) okumaktır.
الدوى Deva	hastalık (مرض)	şifa, çare	
خطّ Hat	yazı	hat, çizgi, ulaşım sağlayan yol	خط أحمد جميل. Ahmet'in yazısı güzeldir.
إقليم İklim	bölge, mıntıka	iklim (hava şartları) (مناخ)	
جسد Ceset	insan bedeni (canlı)	ölü beden, naaş (الجثة)	
شراب Şarap	içecek	şarap, içki (خمر)	يقدم المستشفى الطعام والشراب فقط. Hastane sadece yiyecek ve içecek sunuyor.
جزاء Ceza	karşılık	ceza (landırma) (عقوبة، عقاب)	(Anlam daralması)
مكتب / مكتبة Mektep	ofis, büro/kütüphane	okul (مدرسة)	يعمل أبي في المكتب. Babam ofiste/büroda çalışıyor.
منارة Menara/Minare	fener	minare (مئذنة)	تهدمت منارة الميناء. Limanın feneri yıkıldı.
معصوم Masum	hata ve günahattan korunmuş	suçsuz, temiz, saf kimse (بريء)	(Anlam genişlemesi)
فلك (علم الفلك) – فلكي Felek	uzay, (uzay bilimi), astronot	talih, baht, kader dünya, sema (قدر / حظ)	بنى البتاني مرصدا فلکیا. Battani, bir uzay gözlemevi inşa etti.
دور Devir	bir şey/bir konu etrafında dönme; rol; dönem	dönem, zaman dilimi	(Anlam daralması)
زاوية Zaviye	köşe, aç	tekke, dergah	(Terimsel anlam kazanmış).

حيران Hayran	mütereddid, şaşkın	beğenme, hayranlık (إعجاب) مُعجَب بـ ، مفتون)	ساعد البائع زبونا حيران في اختيار القميص. Satıcı gömlek seçiminde karasız/şaşkın müşteriye yardım etti.
درس – دراسة Ders	Okuyup anlamaya çalışmak; incelemek, ele almak; eğitim almak	belirli bir sürede verilen bilgi, bu iş için ayrılan süre, ders (حصّة)	ثم التفت إلى دراسة الطب والفلسفة. Sonra tıp ve felsefe eğitimine yöneldi.
بحث (عن) Bahs (bahsetmek)	Aramak, araştırmak	Bir konu üzerinde söz söylemek, konuşmak (تكلم/تحدث)	بحثت عن الدواء في الصيدليات. ذهبت أتمه تجري وتبحث عن الماء. بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة.
حِرْص (حرص على) Hırs	özen göstermek, önemsemek, üzerine düşmek; arzulamak	sonu gelmeyen istek, arzu, aşırı tutku (ولع/شغف) (para, şöhret hırsı); öfke	فاحرصوا على أن تكونوا أصحاء. Sağlıklı olmaya gayret edin/ özen gösterin. المسلمون يحرصون على وطنهم. Müslümanlar vatani (nı korumaya) önem verir.
قَيْد Kayıt	şart	kayıt olmak (تسجيل)	على قيد الحياة. Hayatta olmak şartıyla..
فَرَضَ (فرض) Farz	şart koşmak, mecbur kılmak, gerekletmek	farz, Allah'ın emri, dinen yapılması ge- reken, (dini terim)	الدول تفرض عقوبة على من يفعل ذلك. Devletler, bunu yapana ceza koyar, belirler.
فَرَح Ferah	sevinme, sevinç, neşe	rahatlık, bol, geniş, havadar, rahat (رخاء)	فرح الطفل بالهدية. Çocuk hediyeye sevindi. والفرح ظاهر على وجوههم. Sevinç yüzlerinde görünmekteydi.
وَدَعَ (وداع) Veda	bırakmak, terk etmek (geçişli fiil)	veda etmek, ayrılırken birbirine selam ve esenlik dileme (ودّع-استودع)	

حيلة Hile	çözüm, bir işte dikkat, incelik	aldatma, hile (خُدعة، غش)	(Anlam daralması)
إخبار İhbar	Haber/bilgi verme	Gizlice bildirme, ihbar etme (Anlam daralması)	ثم أخبر أهل القرية بوجود الذئب. Sonra, köylülere kurt olduğunu söyledi .
اعتماد İtimat	..e dayanma	güven, güvenç, güven-me, itimat	وكان يعتمد على التجربة. Deneyimlerine dayanıyordu . إن السعادة يعتمد على الصحة. Mutluluk sağlığa bağlıdır .
إدراك İdrak	ulaşmak, erişmek; anlamak, kavramak	anlamak, anlayış, algılama	لن أف عن العمل حتى أدرك المشي. Arzularıma ulaşınca kadar çalışmaktan geri durmayacağım.
تكليف Teklif	Görev yükleme, sorumlu tutma	öneride bulunma	(Anlam daralması)
تربية Terbiye	eğitmek, bakımını yapmak	edepli olmak ³⁴ , (مهذب) (görgü)	أحبّ تربية الحيوانات الأليفة. Evcil hayvan eğitmeyi/bakımını seviyorum. الأمهات يعتنين بتربية أولادهن. Anneler çocuklarının bakımına özen gösterirler. ترى الإدريسي في مجتمع مليء بالعلماء. İdrisi, alimlerle dolu bir toplumda eğitim gördü/yetişti .
إهانة İhanet	küçük düşürme (zıt anlamı: التعظيم)	hainlik, sadakatsizlik (خيانة، غدر)	

³⁴ Türkçe sözlükte kelime düzeyinde bu anlam hiç verilmemekle birlikte örnek olarak verilen deyimlerden de anlaşılacağı ve bilindiği üzere kelime, Türk okurlarda yaygın bir şekilde bu anlamı çağrıştırmaktadır.

إصابة (المصاب) İsabet	yaralanma, bulaşma, hedefi vurma	hedefi vurma	يزيد عندهم احتمال الإصابة بأورام الحلق. (Onların) boğaz tümörüne yakalanma riski artıyor.
مشاهدة Müşahede	görme, izleme	gözlem altında tutma (مراقبة)	أخرج مع أصدقائي لمشاهدة أحدث الأفلام. Yeni filmler izlemek için arkadaşlarımla dışarı çıkıyorum.

Anlamın tamamen farklılaşmış olduğu görülen kelimelere ise şu örnekleri verebiliriz;

Arapça kelime/Türkçe telaffuzu	Arapçada anlamı	Türkçedeki yaygın kullanımı	Açıklama, Anlam değişimi
فن fen	sanat	Fen (doğa bilimleri)	لقد اختلط الفن والهندسة عند العرب. Araplarda sanat ve mühendislik iç içe geçmişti.
غرض garaz	amaç	kin (حقد)	
شهر şeh	bir aylık zaman dilimi, ay	şehir (مدينة)	
مغرور Mağrur	aldanmış, kandırılmış	kibirlenme, büyülenme (تكبر)	
تدبير (الأمور) Tedbir	Yönetme, idare etme	Önlem, hazırlık	تولى الرازي تدبير بيمارستان الري. Razi, Rey hastanesinin yönetimini üstlendi.
مساعدة Müsade	Yardım etme	İzin isteme (استأذن)	من يساعدك في البيت؟ Evde sana kim yardım ediyor? لأنهم يحبون التعاون والمساعدة. Onlar yardımlaşmayı seviyorlar.
مأذون Mezun	izinli	mezun, okulu bitirmiş, (متخرج)	
أمانة Emanet	Güvenilirlik	Emanet (bırakılan eşya) (وديعة)	الأمانة خلق عظيم.

			Güvenilirlik büyük (önemli) bir ahlaklır/huydur.
التفات	Yönelmek, bir yana dönüp bakmak	Güler yüz gösterme, ilgi gösterme, hoşagidecek sözler söyleme	ثم التفتت إلى دراسة الطب والفلسفة. Sonra tıp ve felsefe eğitimine yöneldi .
توجه	bir yöne yönelme	güler yüz gösterme, hoşlanma	توجه المتظاهرون إلى الساحة الرئيسية. Göstericiler meydana yöneldi .
مقابلة	karşılaşma (nötr), (işteşlik anlamı barındırıyor)	karşılık verme, karşı gelme, toplu hatim okuma geleneği	
استقبال	karşılama, yönelme	gelecek, (مستقبل، آت) karşılama	استقبل مدير الحفل العلماء. Tören müdürü bilim adamlarını karşıladı .
تجاوز	belirli bir sınırı aşma, öteye geçmek	namusuna saldırmak اغتصب، انتهك، اعتدى على	السيارة المسرعة تجاوزت الإشارة الحمراء. Hızlı araba kırmızı ışığı geçti .
استثمار	Yatırım	İyi niyeti kötüye kullanma, (استغلال) sömürme (استعمار) sarkıntılık, (إزعاج)	
انقلاب	dönüşüm, başkalaşma	devrim, reform (ثورة، إصلاحات)	
احتلال	yerleşme, işgal etme, yer tutma	devrim	تحتل أعمال الرازي مكانة مرموقة في علم الطب. Razi'nin çalışmaları tıpta önemli bir yer tutmaktadır .
استرحام	merhamet dileme, acınma	rica etme	
دفع (دفع)	.. e sebep olma, yol açma; ödeme	Def etme, savma	دفعوا النقود. Parayı ödediler .
ترك - يترك - ترك	..i bırakmak (geçişli)	terk etmek, ayrılmak (geçişsiz)	
سار (سار)	Yürümek, ilerlemek, gitmek	seyretmek, izlemek (شاهد، مشاهدة)	

فَرَّقَ (فَرَّقَ)	ayırmak	görmek, anlamak, seçmek, fark etmek (لاحظ)	(ses benzeşmesi)
رَدَّ - يَرُدُّ	cevaplamak, reddetmek	reddetmek, kabul etmemek (رفض)	ويردّ على سؤالهم: Sorularına şöyle cevap verdi ;

Bütün bu örneklerde verilen tercümelerde bold ile gösterilen ifade ve kullanımları doğru/olması gereken şeklidir. Ancak öğrencilerin genellikle Türkçedeki yaygın anlamlarının yönlendirmesiyle bu sonuca doğrudan ulaşamayıp bu örnekleri anlamakta zorlandıkları gözlemlenmiştir. Özellikle başlangıç seviyesinde bu durumun üstesinden gelebilmek için öğreticilerin Arapça-Türkçe arasında çok sayıda ortak kelime bulunduğu ve bu kelimelerin Türkçeye geçerken anlam değişimine uğradığı, yani Arapçadaki anlamının Türkçedeki kullanımından farklı olabileceği belirtilerek konuya dikkat çekmesi önem arz etmektedir. Bu doğrultuda kelime için verilen alternatiflerle, eş anlamlılarıyla, zıt anlamlılarıyla kelimenin doğru karşılığı öğrencinin zihnine yerleştirilmelidir. Ayrıca anlamın bağlamına göre farklılık gösterebileceği, dolayısıyla bağlamıyla uyum sağlayacak anlama ulaşmak için kelimeyle ilgili kök araştırması yapılması ve sözlük kullanılması özellikle vurgulanmalıdır.

Bunlar dışında anlam değişimlerine şahit olduğumuz diğer bir kelime gurubu da Arapçada çoğul kalıbında olup Türkçede tekil anlamında kullanılan kelimelerdir. Eşya, evrak, esrar, esnaf, tüccar, elbise, ecdad, erzak, etraf, evlat, eşkıya, evliya, ahşap, akraba, ebat, talebe, hademe gibi örneğini çoğaltabileceğimiz bu kelimelerde de söz konusu durumun fark edilmemesi anlamayı zorlaştıracaktır. Hatta bu durumun gramatik hatalara sebep olduğu görülmektedir.

Türkçeye geçerken anlam değişimine uğramış kimi kelimelerin ise kullanımının sadece belirli alanlarla sınırlı kalmasından ötürü anlam kaymasına uğradığı görülmektedir. 'öne geçirme, sunma' anlamlarına gelen تقديم /Takdim, yaygın bir şekilde özellikle bir program, toplantı vs. de katılımcıların tanıtılması, tanıştırılması anlamında kullanılmaktadır. Türkçe sözlükte her üç anlam da verilmiştir. Ancak Türkçede yaygın bilinen anlamının sonraki kelime için vereceğimiz yaygın kullanım örneğinde olduğu gibi geçersiz ve yanıltıcı olacağı aşikardır. Zira kelime sadece belirli bir kullanımıyla dilimize yerleşmiştir. Kelime anlamı 'su dağıtan' olan الساقى/saki kelimesini de bu duruma örnek olarak zikredebiliriz. Türkçede 'İçkili toplantılarda içki dağıtan kimse, barmen' anlamında kullanılıyor olması öğrencinin ilgili ifadeyi metnin bütünlüğüyle bağdaştırmasını zorlaştırmaktadır. Nitekim, قدم الساقى للضيوف شرابا, ifadesini Google translate aracılığıyla 'Barmen konuklara içki ikram etti.' şeklinde tercüme eden öğrencilerin metnin anlamıyla uyumsuzluğundan ötürü bocaladıklarını müşahade ettik. Bu tür için verebileceğimiz diğer bir örnek, 'görevli, memur, çalışan'

anlamındaki الموظف /muvazzaf kelimesidir. Dilimizde bilinen bu kelimenin günümüz Türkçesinde kullanımının sadece askeri alanla sınırlı kalmış olduğu görülmektedir. Dolayısıyla لم يأت الموظفون واجباتهم في الشركة gibi bir örnekte yanlış anlaşılma/anlamsızlığa mahal verilmemesi ve çağrışımın doğru yönlendirilmesi için bu durumun farkında olunmalıdır.

Anlamın soyutlaşması da bir anlam kayması çeşidi olarak belirlenebilir. 'İrtifa/ارتفاع' kelimesi, ارتفاع نسبة الحموضة 'asitlik oranının yüksekliği', veya ارتفاع الأصوات 'seslerin yükselmesi' gibi örneklerde rahatça anlaşılabilmesine rağmen ارتفاع التوتر في المجتمع 'toplumda gerginliğin yükselmesi' gibi örneklerde; 'ebat/أبعاد' kelimesi علبة أبعاده كذا كذا 'boyutları şu kadar bir kutu' örneğinde anlaşılırken أبعاده المعرفية 'bilişsel boyutları' gibi bir örnekte öğrenci tarafından kavranması zor bulunmaktadır.

Bu konu bağlamında dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus ta isimleşmiş veya isim olarak kullanılan mastar veya diğer kalıplardaki kelimelerin kalıp (sıya) anlamlarının fark edilmiyor oluşudur. Müslüman olmak anlamına gelen 'İslam' (إسلام) kelimesinin din olarak İslam, iyilik yapmak anlamındaki 'ihسان' (إحسان) kelimesinin iyilik, ikramda bulunmak anlamındaki ikram'ın (إكرام) ikram edilen şey, düzenleme anlamındaki tertip (ترتيب) kelimesinin düzen, oturulan yer anlamında kullanıldığında meclis ve mesken (مجلس، مسكن) kelimelerinin bina ve ev; yazılan şey anlamında mektup (مكتوب) kelimesinin mektup olarak algılanması gibi kullanımları bu duruma örnek olarak zikredebiliriz.

'bahs etmek, def etmek, terk etmek, seyretmek, fark etmek, reddetmek' gibi Türkçede +etmek mastarıyla oluşturulan bileşik kelimelerin de ses (telaffuz) olarak dilimize yerleştiği görülmektedir. Söz konusu kelimelerin geçtiği cümlelerin anlaşılmasını zorlaştıran bu sorunla başa çıkabilmek için de yukarıda önerdiğimiz gibi öğretici müdahalesi ve farkındalık gerekmektedir.

Son olarak günümüzde (veya tarihsel süreç içerisinde belirli bir zaman dilimde ya da belirli bir dönemde) sözlük anlamının dışına çıkarak belirli bir kullanımla özel bir anlam kazanmış veya terimsel anlam kazanmış kimi kelimelere de şu örnekleri verebiliriz;

Arapça Kelime	Arapçada kullanıldığı bağlamsal anlamı	Sözlükteki anlamı	Açıklama/ Anlam değişimi
الجهات (المختصة) Cihet	yetkili makamlar	cihet, yönler	وطلب من الجهات المختصة إنشاء بناء جديد. Yetkili makamlardan yeni bir bina yapılması talep edildi.
محافظة محافظ Muhafız	vali, vilayet	koruma, koruyucu	
حاكم Hakim	vali, bir bölgenin yöneticisi, devlet başkanı	Hakim (القاضي)	
المناسبات (المناسبة) Münasebet	özel günler, vesileler	alaka, ilişki, uygunluk (العلاقات، التناسب)	ما المناسبات التي يحتفل الناس بها عادة؟ İnsanların kutladığı özel günler nelerdir?
شبكة Şebeke	ağ; internet	ağ, örgüt	

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkçede Arapçadan dilimize geçmiş çok sayıda sözcük bulunmaktadır. Bu sözcükler Arapçanın yabancı dil olarak öğretiminde Türk öğrencilere belirli bir kolaylık sağlamaktadır. Ancak bu kelimelerde görülen çeşitli anlam değişimleri zaman zaman öğrenmeyi kolaylaştırmanın aksine zorlaştırabilmektedir. Zira öğrenci kendi dilinde yerleşik anlamı olan böyle bir kelimeyle karşılaştığında ilgili kelimeyi doğal olarak zihnindeki kullanımıyla anlama eğilimi göstermektedir. Bu durumda ilgili metni veya ifadeyi anlamlandıramayan öğrenci Arapça öğrenmeye karşı olumsuz tutum geliştirebilmektedir. Bu yüzden özellikle öğretmenlerin bu konuda öğrencilerde bir farkındalık oluşturmaya özen göstermesi gerekir. Ayrıca bu bulgular, yabancı dil öğretiminde sözlüğe doğru ve etkili bir şekilde müracaat etmenin teşvik edilmesi ile bu konuda uzman eğitimcilerden yardım almanın gerekliliğine işaret etmektedir.

Bu konuda öğrencilerde farkındalık oluşturmak için şu yöntemlere başvurulabilir;

Bu kelimelerin doğru anlaşılması için eş anlamlıları ve zıt anlamlarıyla öğrenilmesi sağlanarak kelimenin Arapçadaki anlamı netleştirilmeli yine ilgili bağlamdaki anlamı eş ve zıt anlamlılarıyla kurulacak farklı cümlelerde gösterilmelidir.

Mutlaka örnek cümleler zikredilerek kelimenin, bağlamında doğru karşılığı ile eşleştirilerek öğrenilmesi sağlanmalıdır. Kelimenin kök hali veya farklı türevleri de

zikredilip bunlar için de örneklendirme yapılarak anlamının pekiştirilmesi sağlanabilir.

Kelimelerin sosyal, kültürel ve dini göndermelerine dikkat çekilerek ilgili alanda kazanmış olduğu mana ve sözlükteki anlamı karşılaştırılarak aradaki semantik bağa işaret edilebilir. Yine herhangi bir alanda terimleşmiş kelimelerin sözlük anlamlarıyla semantik bağlantısı ortaya konularak kelimenin kaynak dildeki anlamı belirginleştirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Abazaoglu, Muhammed. Arapça ve Türkçede Bulunan Lafızca Müşterek, Anlamca Farklı Kelimeler. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Abdul Qader, Malek Hassan Mahmoud, "التطور الدلالي في الألفاظ العربية الواردة في كتاب سلسلة اللسان [Silsiletu'l-Lisân Kitabında Geçen Arapça Kelimelerde Anlam Değişmesi]". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi- 19/2 (December 2020), 823-851.
- Abu Hannoud, S. "Türkçe Sözlük'te Arapça Kelimelerle Kurulan Birleşik Sözlerin Tasnifi". RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi, 25, (2021), 786-801.
- Akar, Ali. "Türkçe-Arapça Arasındaki Sözcük İlişkileri". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 8 (2010), 9-16.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim I-III*. III Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1982.
- Aldyap, Ahmet. *Türklerde Arapça öğretiminde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Aydın, Atik. "İlahiyat Fakültesi Lisans Öğrencilerinin Arapça Eğitimi Hakkındaki Görüşleri". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2020), 33-57.
- Doğan Aksan. *Anlambilim, Anlambilim Konuları ve Türkçenin Anlambilimi*. Ankara: Engin Yaşayın, 1999.
- Doğan, Candemir. "Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretiminde Öğrenim Öğretim Konusu ve Aracı Olan Dil Orijinli Sorunlar ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi dergisi* II/3 (2000), 147-168.
- Doğan, Yusuf - Aydın, Tahirhan. "Türkiye'de Arapça Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 33-51.
- Enis, İbrâhim. *Delaletü'l-elfaz*. Kahire: Mektebetu Ancilu el-Mısıriyye, 5. Basım, 1984.
- İşler, Emrullah. *Türkçede Anlam Kaymasına Uğrayan Arapça Kelime ve Kelime Grupları*. İstanbul, 1997.
- Johanson, Lars. *Türkçe Dil İlişkilerinde Yapısal Etkiler*. çev. Nurettin Demir. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kılıç, Ramazan. "Arapçadan Türkçeye Ödünçlenen Kelimelerin Arapça Kelimeleri Anlayıp Ezberlemede Etkisi". *derglabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/13 (2019), 305-336.
- Ömer, Ahmed Muhtâr. *İlmü'd-delale*. Kahire : Âlemü'l-Kütüb, 5. Basım, 1998.
- Özaydın, Abdülkerim. "Türk (Türkler'in İslâmiyet'i Kabulü)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/474-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özçakmak, Hüseyin. "Arapça Kökenli Sözcüklerin Türkçe Öğrenmeye Etkisine Dair Öğrenci Görüşleri". *Turkish Studies Language and Literature* 14/3 (ts.), 1479-1495.

Suçin, M. Hakkı. *Öteki Dilde Var Olmak*. İstanbul: Multilingual, 2007.

el-Mu'cemü'l-vasit. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye. Erişim 06 Eylül 2022.
<http://ktp2.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=115088&tarama=%C4%B0brahim+enis>

Yaqoob, Luay Hatem. "Diller Arası Etkileşim: Arapça ve Türkçe Örneği". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 51 (Autumn-2021), 296-310.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 790-822

SİVAS ŞEHRİNİN AİLE YAPISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME
(1777-1841 TARİHLİ SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE)

An Evaluation on The Family Structure of Sivas City
(According to Sivas Shar'iyye Registers Dated 1777-1841)

Ebubekir Sıddık YÜCEL

Doç. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yucel@cumhuriyet.edu.tr,
ORCID: 0000-0003-0848-1905.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi / Received:	19.09.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	25.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	790-822

Atıf / Cite as: Yücel, Ebubekir Sıddık. "Sivas Şehrinin Aile Yapısı Üzerine Bir Değerlendirme (1777-1841 Tarihli Sivas Şer'iyye Sicillerine Göre)" (An Evaluation on The Family Structure of Sivas City (According to Sivas Shar'iyye Registers Dated 1777-1841). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 790-822. Doi: 10.17859/pauifd.1363327.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 790-822

SİVAS ŞEHRİNİN AİLE YAPISI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME (1777-1841 TARİHLİ SİVAS ŞER'İYYE SİCİLLERİNE GÖRE)*

Ebubekir Sıddık YÜCEL**

Öz

Aile müessesesinin doğuşu ve yapısı toplumların âdetlerine, örflerine, gelenek ve dinî durumlarına göre şekillenir. Türk aile tipi, Orta Asya'dan getirdiği gelenek ve İslamî anlayışın prensipleriyle teşekkül etmiştir. Bu çalışma 1777-1841 tarihli Sivas şer'îyye sicillerine yansıyan Osmanlı ailesinin teşekkülüyle ilgili belgelerin tespit ve tahlilinden oluşmaktadır. Yirmi bir adet sicil defteri esas alınarak bir aileyi oluşturan, nişan, mehir, nikâh gibi aşamaların yansımaları ve ailenin teşekkülünde karşılaşılan zorluklar belirlendi. Evlilik süresinde meydana gelen problemler ve evlilik birliğinin bozulmasına temas edildi. Evlilik birliğinden dünyaya gelen çocuklar ve onların istatistiksel oranları verildi. Çoğu zaman bir yanılğı olarak karşımıza çıkan ve İslam'ın taaddüd-i zevcât şeklinde isimlendirdiği ruhsatının çok kullanılmadığı ve eski Türk ailesindeki tek eşliliğin esas olduğu tespiti mevcut veriler ışığında oransal olarak gösterilmeye çalışıldı. Sicil kayıtlarında belirtilen bu verilerin tespiti, mahkemeye yansıyan müteveffa kişinin tereke/muhallefat kayıtlarından çıkarılmıştır. Çünkü miras taksiminde bir ailenin tüm fertlerini görme imkânına sahip olunmaktadır. Tespit edilen verilerde Müslim, gayrimüslim aile yapıları ayrı başlıklar halinde işlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Sivas, Şer'îyye Sicili, Aile, Müslim, Gayrimüslim.

An Evaluatian on The Family Structure of Sivas City (According to Sivas Shar'îyye Registers Dated 1777-1841)

Abstract

The birth and structure of the family institution is shaped according to the customs, traditions, traditions and religious conditions of societies. The Turkish family type was formed with the tradition brought from Central Asia and the principles of Islamic understanding. This study consists of the identification and analysis of the documents reflected in the Sivas Shar'îyye Registers dated 1777-1841 on the formation of the Ottoman family. Based on twenty-one registry books, the reflections of the stages that make up a family such as engagement, mehir, marriage and the difficulties encountered in the formation of the family were determined. Problems that occurred during the marriage and the breakdown of the marriage union were discussed. Children born out of the marriage union and their statistical rates were given. The determination that the license of Islam called taaddüd-i zevcat, which we often encounter as a misconception, was not used much and that monogamy was essential in the old Turkish family was tried to be shown proportionally in the light of the existing data. The determination of these data stated in the registry records is derived from the estate/property records of the deceased person

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Doç. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, yucel@cumhuriyet.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0848-1905

reflected in the court. Because we have the opportunity to see all members of a family in the division of inheritance. In the identified data Muslim and non-Muslim family structures are treated under separate headings.

Keywords: Islamic History, Sivas, Sher'iyye Registry, Family, Muslim, Non-Muslim.

Structured Abstract

Throughout history, the formation of the family institution in societies and the breakdown of this unity have occurred within the framework of rules. The Turkish family structure has preserved this important institution by strengthening its pre-Islamic traditions and customs with Islam. In this study, how the family institution, which is the most important unit of Turkish states, was established and how it was disrupted in Sivas was discussed. One of the most important sources on this subject, the books belonging to Sivas from 1771-1844 from the Shar'iyye registers were examined. According to the data obtained, it was seen that the Ottoman family type, with its pre-Islamic marriage rituals, did not undergo much change from the Turkish states after Islam until the Ottoman Empire, and even strengthened. It was seen that marriage preparations were initiated and finalized with marriage through stages such as mediation, promise cutting, thick, dowry, engagement, which are in the Turkish state tradition. It has been determined that Islam, which is an old Turkish custom and tradition, has not prohibited it and has even tied it to some principles and has set facilitating rules to help the parties help each other. Practices such as dowry, bride price, and taxes to be levied on the cost of marriage ceremonies were restricted by law. In the event that married couples break the institution, especially the protection of the rights of the woman, the financial commitments made at the beginning of the marriage are fulfilled and the financial commitments made at the beginning of the marriage are fulfilled in order for the married couple to be able to sustain their lives, and victimization is prevented by being meticulous about this. It was revealed that the Ottoman family structure was a continuation of the old Turkish family structure and that monogamy was essential, and that monogamy was more common except for marriages outside the foundation period. As revealed in the study, it was revealed that monogamy was at a very high rate of 72% in the probate records, which are the most important documents that show us the family structure. Polygamy, which some researchers have suggested based on the early Ottoman family structure, was found to be as low as 8.5%. In the records we examined, we did not find any men married to four women at the same time, although Islam permits marriage with four women when the conditions are met. Although the desire to have male children in marriage with more than one woman, except in special cases, is a general opinion, there are no clear findings about this. Sivas family structure is based on monogamy and consists of nuclear family type. Among the 980 Muslim and non-Muslim families, 8.46% are childless families and 83% are married to one wife and have no children. In this study, it is also possible to see families who applied to the sharia courts, especially in terms of family law, even though they were subject to private church law. In the study, 146 non-Muslims applied to Muslim judges for family law, which corresponds to 18% of the total. As in today's families, severe incompatibility and incompatibility between the spouses are reflected in the documents.

GİRİŞ

Sosyal bir varlık olarak insan, topluluklar halinde ve genelde aile içerisinde hayatını sürdürmektedir. Aile; toplulukların yaşadığı çevreye, döneme, sosyal ve iktisadî yapıya göre farklılık arz eder. Geniş aileler; aile reisinin başkanlığında eş, çocuk, torun, gelin, damat, amca, dayı, hala ve teyzelerden oluşur. Dar veya çekirdek aileler ise karı-koca ve

çocuklardan meydana gelir.¹ İlk insan ve Peygamber Hz. Âdem'den itibaren dinî ve kültürel değerlerin gelecek nesillere aktarılması ve denetlenmesinde aile önemli olmuştur. Çünkü aile dinî yaşantı ve değerler aktarımında bir temeldir. Aile temeli oluşturulmadan, toplumu ayakta tutacak diğer yapıların oluşturulması ve korunmasında zorluklar oluşur.² Bireyler beslenme, üreme, kültür, eğitim, inanç gibi ihtiyaçlarını aile çatısı altında giderdiği nispette güçlü ve zengin nesiller oluşacaktır. Maddi ve manevi zenginlikle oluşan toplumlar da güçlü devlet yapısı meydana getirecektir.³

İslam'dan önceki dinlerde ve topluluklarda aile kurma bir kurallar manzumesi içerisinde gerçekleşmiştir. Yahudilik'te aile sadece sosyal bir kurum değil aynı zamanda dini bir topluluktur. Vahye dayalı bir din olması hasebiyle Hristiyanlık'ta da aile teşekkülü Yahudilik'le örtüşmektedir. Eski Roma'da aile dinî, sosyal ve iktisadî bir birimdir ve dar ve geniş olmak üzere iki gruptur. Arap toplumunda aile için müstakil bir tanımlama yapmak oldukça zordur. Kabile geleneğinden dolayı fertler aile değil kabilesiyle isimlendirilir. Eski Türk toplumunda çağdaş birçok toplum yapısında olduğu gibi ataerkil bir yapılanma söz konusudur. Türk ailesi devlet ve ordunun temelidir ve bu temel ne kadar güçlü ve sağlam zeminlere oturursa devlet de o nispette güçlü olur.⁴

İslam'da aile ise tamamen dinî bir kurum olmasa da gerek Kur'an-ı Kerim'de ve gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde aile kurmaya teşvik vardır.⁵ Çünkü İslam'a göre insan; "Allah Teâlâ insanı yaratmış, ona bilgi edinme ve bilgiyi kullanma kabiliyeti vermiş (Rahman, 55/4), onu başıboş bırakmamış (Kiyâme, 75/ 36), yeryüzünde halifesi kılmış (En'âm, 6/165; Yûnus, 10/14), başka hiçbir varlığın yüklenemediği emaneti (yükümlülük ve sorumluluğu) ona yüklemiş (Ahzâb, 33/72) kendi irade ve çabasıyla kokuşmuş çamur mertebesinden kâinatın gözbebeği mertebesine yükselmeyi ona amaç kılmıştır (Tîn, 95/5; Şems, 91/10)"⁶ şeklinde tanımlanmıştır. Ayrıca insanın; "... bir dişi ve bir erkekten..." (Hucurat, 49/13), " Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratmış..." (Rum, 30/21) ayetleriyle yaratılış gerçeğini ve karşıt cinsin yaratılış gayesini beyan etmiştir. Bu ayetlerde insanın hayatında birçok ihtiyaca tek bir vücut halinde cevap veremeyeceğini ve bunun da eşler sayesinde olacağını bildirmiştir. İslam evlenmeyi kadının ve erkeğin birbirlerinden istifade edeceği bir akit olarak değil, bir hayat ortaklığı

¹ Mehmet Âkif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/196-200.

² Hayrettin Karaman, "İslam'ın Getirdiği Aile Anlayışı", *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 6.

³ Erol Cansel, "Sosyal Devlet ve Aile", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (1969), 1-11.

⁴ Bahattin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988), 239.

⁵ Aydın, "Aile", 2/196-200.

⁶ Karaman, "İslam'ın Getirdiği Aile Anlayışı", 6.

meydana getirmesi için zaruri görmüştür.⁷ Tıbbî bir zaruret yoksa bekârlık hoş karşılanmamış ve “...bekârlarınızı evlendirin...” (Nur, 24/32), “...size helâl olan kadınlarla evlenin...” (Nisâ, 4/3) ayetleriyle evlilik teşvik edilmiştir.

Hız. Peygamber (s.a.v) de; “ *Nikâh benim sünnetimdir. Kim benim sünnetime uygun davranmazsa benden değildir. Evlenin. Çünkü ben (kıyamet günü diğer) ümmetlere karşın sizin çokluğunuzla iftihar edeceğim...*” buyurmuştur.⁸ Bu hadis-i şerifte, sağlam bir aile yuvasının kurulması Müslümanların çoğalması için gerekli olan bir müessese ve sağlam bir toplum düzeninin gereği olarak görülmüştür.⁹

Hız. Peygamber’den (s.a.v) itibaren aile ve evlilik kurumuna büyük önem verilmiş ve evlilik; nikâh adı verilen ve evlenme akdi anlamına gelen bir söz verme ile meşrulaştırılmıştır. İslam fukahası tarafından bu önemli sözleşme olan nikâhın dinî hükmü, mahiyeti, unsurları ve şartları, istenmeyen bir durum olsa da evliliğin sonlandırılması ile ilgili konular detaylı bir şekilde ele alınmıştır.¹⁰ Bu çalışma 1777-1841 yıllarını kapsayan Sivas Şer’iyye sicillerinden yirmi bir tanesinde mevcut olan aile kurumu ile ilgili belgeler esas alınarak Sivas aile yapısının teşekkülü hakkında yapılan bir çalışmadır. Osmanlı’nın en önemli şehirlerinden birisi olan Sivas’ın mahkemelerine bu süre içerisinde intikal eden ve ailenin tesisiyle alakalı, söz, namzetlik, nişan, mehir, nikâh, vasîlik, boşanma ile ilgili belgelerden Sivas aile yapısı hakkında tespitler ve analizler yapılacaktır.

Çalışma; 1777-1841 tarihleri arasındaki altmış yıllık dönemin sicil defterlerindeki tereke/muhallefat kayıtlarında bulunan ve aile hukuku ile ilgili belgelerin tespiti ve kategorik analizinden meydana gelmektedir. Çalışmanın başlangıç tarihi için 1777 yılının belirlenmesi, Sivas’a ait 1 numaralı sicil defterinin sözü edilen tarihte kaleme alınmış olmasındandır. Şer’iyye Sicilleri; 15. asırdan başlayıp 20. asrın ilk yirmi senesine kadar devam eden en önemli arşiv belgeleri içerisinde yer almaktadır. Bu önemli kaynaklar yangın, deprem gibi doğal afetler sebebiyle zarar görmüş veya bir yerden diğer tarafa nakil esnasında büyük oranda zayi olmuştur. Onun için birçok vilayete ve kazalara ilişkin sicil defterlerinin en eski tarihlişi çoğunlukla 18. yüzyıla ait olanlarıdır.¹¹ Zaman içerisinde meydana gelen bu tahriplerden Sivas Şer’iyye Sicilleri de nasibini almıştır. Bugün Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi’nde muhafaza edilen bu defterlerin birçoğunda ciddi sayılabilecek rutubet ve yanık izlerinin bulunuyor olması siciller

⁷ Halil Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 42.

⁸ Hafız Ebî Abdillah Muhammed b. Yezird el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce* (Kahire: Dâru’l-Hayriye, 1994), 1/592.

⁹ Cin, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, 43.

¹⁰ Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112-117.

¹¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Şer’i Mahkeme Sicilleri”, *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.

hakkında ilk ve en önemli çalışma yapmış olan İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın tespitlerini doğrular cinstendir.

Çalışmanın arşivdeki kayıt sırasına göre ilk yirmi defterle birlikte tarih aralığı itibarıyla 2 numaralı defter olması gerekirken kataloglama esnasında 134 numaralı defter olarak kaydedilmiş olan ve toplamda yirmi bir defterle sınırlandırılmış olması, Osmanlı mahkemelerinin 1839 tarihinden itibaren değişim sürecine girmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Tanzimat'tan önce tek hâkimli ve tek dereceli olan şer'î mahkemeler mevcutken, Tanzimattan sonra toplu hâkimli mahkeme sistemi olan ve şer'î hususlar dışındaki davalara bakan Nizamiye Mahkemeleri kurulmuştur.¹² Yargıda meydana gelen değişim, diğer mahkeme kayıtları gibi meşihat makamında görülen şer'î davaların kayıtlarını da yeni usulle tutma uygulamasını beraberinde getirdi. O zamana kadar tutulan sicil defterlerinde; hüccet, berat, temessük, emr-i âlî, i'lam, kassâm, tereke, salyâne gibi belgeler bulunmaktaydı. 19. Asrın sonlarına doğru defter tutma, konularına göre olmaya başlamıştır. Davaların mahiyetine göre; zapt-ı dava, i'lam, hüccet, tereke ve kassâm, enkiha defterlerine¹³ ilaveten tahrirat, izinname, velâyet, husus ceridesi, mufassal, der-kenâr, müsvedde, hülâsa¹⁴ şeklinde çeşitlenmiştir. Sivas Şer'iyye Sicil defterleri de bu tarihten sonra klasik formdaki sicil kayıtları hüviyetinden; sicil, i'lam, tereke-taksim, hulasa, hüccet, vekâlet, enkiha, tereke¹⁵ gibi davlarla ilgili müstakil defterler halinde tutulur olmuştur. Bilindiği üzere şer'iyye sicilleri farklı ölçülere sahip defterlerden oluşmaktadır ve defterler bir numaradan başlayarak tasnif edilmişlerdir. Bu çalışmada sayıları 240 kadar olan defterlerden 134. defter de kullanılmıştır. Çünkü bu defter 1783-1785 tarih aralığındaki mahkeme kayıtlarından oluşmaktadır ve kronolojik sıra itibarıyla 2 numaralı defter olması gerekirdi.

Osmanlı aile yapısının en önemli belgeleri şer'iyye sicillerine intikal eden ve aile kurumunu doğrudan ilgilendiren, nikâh, mehir, İzinname ve tereke kayıtları gibi zengin malzemelerden oluşmaktadır. Özellikle vefat eden şahsın geriye bıraktığı mallarının icmali olan tereke kayıtları aynı zamanda Osmanlı toplumunun demografik yapısıyla ilgili birincil kayıtları bize sunmaktadır. Ölen kişilerin varislerine bıraktığı mal, eşya ve diğer servetlerinin içerikleri ve bunların mirasçılarının cinsiyetlerine göre İslam Miras Hukuku

¹² Muhammed Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açından Tahlili", *OTAM* 29 (Ankara 2012), 49-82.

¹³ Ceyhan, "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açından Tahlili", 50-82.

¹⁴ Aydın Bilgin vd., *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri* (İstanbul: İSAM, 2006), 282.

¹⁵ Sivas Şer'iyye Sicilleri kataloğu için bk., Ebubekir Siddik Yücel, "Sivas Şer'iyye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.

çerçevesinde taksimi Osmanlı sosyal tarihi açısından içerik itibarıyla zengin malzemeler ihtiva etmektedir.¹⁶

Sivas Şer'iyeye sicillerinde özellikle nikâh ve mehirle ilgili kayıtlar çoğu zaman defterlerin ilk sayfalarında ve bazen de tarih belirtmeksizin yer almaktadır. Çalışmada Müslim-gayrimüslim ailelerin tek eşlilik, çok eşlilik, çocuklu-çocuksuz evlilik durumları ve cinslerine göre çocuk sayıları tablolar halinde takdim edilerek analizleri yapılmaya çalışılacaktır. Belgelerde özellikle boşanma ile ilgili olarak analiz yapılabilecek derecede kayıtlara rastlayamadığımız için, bu konuda bir analiz yapma imkânı da olmamıştır.

1. Aile Yapısının Teşekkül Aşamaları

Aile yapısı teşekkül ettirilirken uygulanan bir takım usuller ve âdetler bulunmaktadır. Bu uygulamaların birçoğu eski Türk aile müessesesinin oluşumunda kullanılan usullerdir ve bunlar İslamî değerlerle mecz edilerek olgunlaştırılmış ve günümüze de intikal ettirilmiştir. Aile yapısının teşekkülü aşamaları başlıklandırılırken İslam öncesi Türk aile yapısındaki uygulamalar da dikkate alınarak bir tasnif yapılmaya çalışılmıştır.

1.1. Namzedlik-Nişan ve Hukuki Değeri

Muteber bir evlilik için bir nişan merasimi veyahut başka bir işleme gerek yoktur. Ancak gelenek ve âdetler, evlenecek çiftlerde ilk önce taliplik/kız isteme daha sonra bir nişan merasimi ile evliliğin ilk adımlarını başlatır. Buradaki amaç bu merasimin ilanen duyurulmasından ibarettir. İslamiyet'ten önce Türk toplumunda nişanlanma önemlidir ve bir ön akit olup "adaklı" sözü nişanlı anlamında kullanılmıştır ve aynı zamanda *küçük düğün* olarak kabul edilmiştir.¹⁷ İslam hukukuna göre herhangi bir bağlayıcılığı bulunmamakla birlikte ahlâkî, vicdanî ve örfî anlamda bir bağlayıcılık söz konusudur.

Bir genç kıza evlilik talebi bazen aile bireyleri vasıtasıyla¹⁸ veyahut *aracı* adı verilen toplumun tecrübesine güvendiği ve itimat ettiği şahıslarca yapılırdı.¹⁹ Araçlar olmaksızın bir genç kıza doğrudan evlilik talebine de rastlamaktayız. Örneğin; Mehmed kızı Sultan isimli bıkır-i bâligaya İsmail oğlu Mehmed talip olur ve elli bir bin akçe mehr-i muaccele²⁰

¹⁶ Fatih Bozkurt, "Tereke Defterleri ve Osmanlı Demografi Araştırmaları", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 54 (ts.), 91-120.

¹⁷ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 266.

¹⁸ H. İbrahim Acar, "Nişan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/152-154.

¹⁹ Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 255.

²⁰ Mehr-i muaccele: Peşin verilmesi şart olan mehirdir. Mehmet Âkif Aydın, "Mehir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/389-391.

ve müeccele²¹ karşılığında nikâhları kıyılmıştır.²² Benzer şekilde Yıldızeli kazası Adıs karyesinden Cennet bnt. Hüseyin de talibi olan Himmət b. Ebubekir'e kırk bir bin akçe mehirle,²³ Elif bnt. Ali, Çakıroğlu Mehmed'e ise on bin akçe mehirle²⁴ eş olarak varmış ve aile bağları kurulmuştur.

Nikâhların bizzat mahkemeye müracaatla da kıyılabilmesine rastlamaktayız. Bu durumda mahkeme kâtipliğine şahısların ismi bildirilmektedir. Mesala; İlbeyli kazası, Direkli köyünde bulunan Ayşe bnt. Musa'nın talibi olan Seyyid Mehmet'le bu şekilde şahitler huzurunda nikâhının akdedilmesi mahkemeye müracaat edilmek sûretiyle istenmiştir.²⁵

Şer'iyye sicillerinde birbirleriyle nişanlanan ve bunu ilan eden duyurmuş olan çiftlerden *namzedli* olarak bahsedilmektedir. Tarafların rızası ile evliliğin ilk adımı olarak kabul edilen nişanlılık dönemi birbirlerini tanımaları noktasında önemli bir adımdır ve tarafların bu süre içerisinde nişandan vazgeçme hakları bulunmaktadır. Bu tür vazgeçmelerin mahkeme huzurunda olması ve kayda alınması da özellikle kadın tarafından başka biriyle evlenmesi noktasında hukuki engelin çıkmaması yönünden önemlidir. Mesala; Halil b. Mehmed isimli şahıs Ayşe ismindeki nişanlısından fariğ olup vazgeçmek suretiyle mahkeme huzurunda nişanlısının istediğine varabileceği ve herhangi bir davada bulunmayacağını beyan etmek suretiyle tescil yaptırmış,²⁶ bu sayede bekâr kadına başka bir talipli çıktığında evlenmesinin önündeki hukuki engel ortadan kaldırılmıştır. Bu olaya benzer bir nişan bozma hadisesi de Abdülkerim mahallesinde oturan Osman b. Hasan'ın namzedlisi Mercan bnt. Ömer isimli bîkr-i bâliga arasında geçmiştir. Nişanlılık döneminden nikâh aşamasına geçmek istediklerinde Mercan nikâhtan imtina ederek nişanı bozar ve o anda mecliste hazır bulunan İbrahim b. İsa ile evlenmek istediğini bildirmek suretiyle şahitler huzurunda yedi bin akçe²⁷ gibi emsallerine göre düşük bir mehirle nikâhları kıyılır.

Sicil kayıtlarında nişanlılık döneminde kız babalarının bazen problem çıkartabildiği görülmektedir. Gayrimüslim Tatvuş isimli kadın, Kirkor oğlu Avakim'e

²¹ Mehr-i müeccel: Sonradan verilmesi şart olan mehirdir ki, belirli bir müddet zikredilmemiş ise vefat veya talak halinde verilmesi gerekir. Aydın, "Mehir", 28/389-391.

²² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1835-1837) No: 18* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7710), 1/1.

²³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817) No: 10* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7702), 2/2.; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1817-1821) No: 11* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7703), 2/2.

²⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817), 2/1.*

²⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826) No: 14* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7706), 12/3.; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1817-1821), 2/2.*

²⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790) No: 3* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7695), 1/2.

²⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 297/1.*

namzedlidir ve nişan yapılma esnasında babası tarafından bir engelle karşılaşmış ve fetva üzere bu engellenmenin doğru olmadığı mahkeme tarafından kabul edilmiş ve nişan gerçekleşmiştir.²⁸ Bu türden davalarda genel itibarıyla, namzedlilik şahitlerle ispat edildiğinde hâkim her iki tarafın rızasına bakarak müspet yönde karar vermiştir. Alanyund köyünde Nebi b. Veli'nin Elif bnt. Hasan müvacehesinde açtığı davada on bin akçe mehirle²⁹ nikâhlarının kıyılmasını da duruma örnek gösterebiliriz.

Mahkemeye nişanlılık dönemi ile ilgili ilginç davalar da intikal etmektedir. Mesela; Ece mahallesinde oturan Seyyid Ömer ve oğlu Mustafa'nın açtığı dava böyledir. İzdivaç gerçekleşmiş olan bir olayda Seyyid Ömer, Kürt Mahmud isimli şahsın anne-baba bir erkek kardeşinin Âbire isimli kızını kendi oğluna nikâh ettiğini, aslında Âbire'nin kendi oğlu Mustafa'nın nişanlısı olduğunu ve bu nikâhın feshini talep eder. Mahkeme Âbire'nin de hazır olduğu mecliste nikâhın geçerliliğine ve Seyyid Ömer ve oğlunun iddialarının men'ine karar verir.³⁰ Bu örnekler aile teşekkülünde daha ilk aşamadan itibaren müessesenin sağlam temellendirilmesi hususunda sergilenen hassasiyeti göstermesi bakımından önemlidir.

1.2. Nikâh

Nikâh, bir erkek ile bir kadın arasında birtakım hakların gerçekleşeceği ve meşru surette istifadenin caiz olduğu ve ailenin teşekkül ettiği bir akittir.³¹ Eski Türk ve Anadolu toplumu evlenmeyi; kavuşmak, duman kurmak, ocak kurmak, sönmez bir ateş yakmak³² olarak kabul eder. Aile kurmanın temelini teşkil eden bu müessese ilahî dinlerin tamamında, kadın ve erkeğin bir çatı altında, mahremiyet ve paylaşım alanı oluşturarak insan neslinin devamına katkı sağlama temeline dayanır.³³

Bir sözleşme sonucu meydana gelen evliliğin geçerliliği için hukuken belirlenmiş olan bazı şartların gerçekleşmesi gerekir. Hanefî fukahası bu sözleşme tamamen özel olduğu için yargısal bir müdahale ya da tescili gerektirmediğini söyler. Fakat Osmanlı Devleti geniş bir coğrafyada ve farklı etnik, kültürel doku içerisinde bir kurallar manzumesi oluşturduğundan en azından şehirlerde evliliklerin kadılar tarafından tescil ettirilmesini bir gelenek haline getirmiştir.³⁴ Ebussuud Efendi; "*Hâkim'in ma'rifetsiz*

²⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1783-1785) No: 134* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7774), 1/1.

²⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 24/2.*

³⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7698), 170/2.

³¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslayiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968), 2/2/5.

³² Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, 253-254.

³³ Atar, "Nikâh", 33/112-117.

³⁴ Colin Imber, *Şeriattan Kanuna Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004), 175.

(aracılığı olmaksızın) nikâh kabul olur mu sorusuna; *fî zemanina olmaz* (35. mesele)" derken, *Hind, 'izn-i kâdî yog iken, birkaç kimse huzurunda kızım Zeyneb-i sagîreyi, kardeşim Amr'ın oğlu Bekr-i sagîre verdim' deyip 'Amr, Bekr için Zeyneb'i aldım kabul ettim' dese 'nikâh olur mu?' sorusuna; 'velayetleri kâmilemdir, olur, hâkim kabul etmemek olmaz'* (38. mesele) şeklinde fetva vermiştir.³⁵ Ailenin sağlam temeller üzeri inşa edilmesi, huzurlu bir toplum için de önemlidir. Daha başlangıcında problemlerle kurulacak bu önemli müessesinin sağlıklı devam etmesi de mümkün olmaz ve istenmeyen durumların meydana gelmesi de kaçınılmaz olur.

1.2.1. İmam Nikâhı ve İzinname

Nikâh akdi iki taraf arasında hususi ve müdahale edilmemesi gereken bir eylem olsa da zaman içerisinde meydana gelen olumsuzluklar kanuni düzenlemeler yapma ihtiyacı doğurmuştur. Bu düzenlemelerin birisi de nikâhların kadı veya kadıdan izin alınarak imamlar tarafından kıyılması ve resmî kayıt altına alınmasıdır.³⁶ İmamlar nikâh akdini belgelemek suretiyle mahkeme kayıtlarına geçmesini sağlarlardı. Mesela; Kabalı mahallesinden Hacı Hasan Efendi'nin kızı Fatıma onbeş bin akçe mehirle Seyyid Osman Efendi'yle,³⁷ yine Sarı Şeyh mahallesinden Hasan kızı Asiye'nin nikâhı da kırkbir bin akçe mehirle³⁸ mahalle imamı tarafında kıyılmıştır.

16. Asırdan itibaren nikâhın kıyılmasında tarafların evlenmesine mâni bir durum olmadığına dair *izinname* denilen resmî yazıyla kadıdan izin belgesi alındıktan sonra mahalle veya köy imamı ya da gayrimüslimler için ruhanî reis tarafından nikâh kıyılabilmekteydi.³⁹ Bu uygulama bilerek veyahut bilmeyerek dinen evlenilmesi yasak olan gayr-i meşru bir işlemin de önüne geçilmesi yönünden önemli bir uygulamadır. Dinen evlenmenin yasak olduğu durumlar vardır. Mesela; sütkardeşliği, boşanmış kadının iddet müddeti içerisinde nikâhı, seyyibe/dul kadının bekleme süresinin dolmaması gibi. İzinname uygulaması yanlışlıklara mahal bırakmaması ve neslin muhafazası bakımından önemlidir. Örneğin; Hamurkesen'de ikâmet eden Ayvazzâde Seyyid Mehmet Ağa'nın hizmetkârı Hasan b. Ali'ye Bahtiyarbostanı mahallesinde oturan ve sütkardeşinin neseben kızkardeşi Fatma bnt. Ahmed isimli bîkr-i bâliga, Hasan'a *ber-muceb-i fetvâ-yı şerife kîbeli's-şer'den tezvicine* izin verilir.⁴⁰

³⁵ Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972), 37-38.

³⁶ Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları 2* (2006), 41-60.

³⁷ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781) No: 1* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7693), 7/3.

³⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805)*, 4/4.

³⁹ Ekinci, "Osmanlı Hukukunda İzinname ile Nikâh", 47.

⁴⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802)*, 8/4.

Belgelerde bazen mütesellimlerden izin isteyen taraflar hakkında araştırma yapılması talepleri de bulunmaktadır. Sivas mütesellimine gelen bir arzuhal üzerinden örneklendirmek gerekirse; Türkmen taifesinin Karahasanlı oymağından Melike bnt. Mehmed isimli bikr-i bâliganın aynı oymakta bulunan Ahmed b. Hasan'a kendi rızası ile nikâh talebinin olduğu, lakin nikâha uygunluğunun araştırılması talebi gerekli görülür. Nikâha engel bir durum olmadığının tespitiyle birlikte on üç bin akçe mehirle *meclis-i şer'*de nikâhı akd olunur.⁴¹

İzinnamele özelliikle de dul veyahut boşanmış kadınların evliliklerinde önemli görülmüştür. Kocasını ölmüş olan bir kadının yeni bir nikâh için bekleme süresini; "...içinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler..." (Bakara 2/234), boşanmış olan bir kadının ise bekleme süresini; "boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler..." (Bakara, 2/228) ayetleri belirlemiştir. Ayetlerin tahdidi neslin muhafazası için Allah tarafından konulmuş kesin ve değiştirilmesi mümkün olmayan kurallardır. 19 Ekim 1808 tarihli bir belgede Ece mahallesinde oturan Esmâ bnt. Veliyyüddin isimli kadın mahkemeye müracaat ederek; "bundan akdem taht-ı nikâhında olduğum Hâfız es-Seyyid Mehmed b. Es-Seyyid Veliyyüddin Efendi târîh-i kitabdan dokuz sene mukaddem İlbeyli kazâsında kâin ve Emili nam Karyede beni hal' idüb ve diyâr-ı âhere azîmet etmekliğin erbâb-ı vukûfdan lede's-süâl ve't-tashîh nefsimi zevc-i âhere tezvîce kıbeli's-şer'den izin verilmek matlûbumdur" şeklinde izin talebinde bulunur. Şahitler de zevcinin kendisini boşadığında istediği kişiye varsın şeklinde beyanının bulunduğu şahitlik ettikten sonra izinname verilmiştir.⁴² Aynı durumu Zaviye-i Ali Baba'da oturan Zeynep bnt. Hasan'da da görmekteyiz. Nikâhı beş sene önce feshedilen kadın, yeni bir izdivaç için kâdılıktan izinname talep etmiş ve şahitlerin şahadetiyle izin belgesini almıştır.⁴³

12 Temmuz 1820 tarihli bir belge içeriği itibarıyla sosyolojik olarak ilginç bir durumu göstermektedir. Çıldır eyaletinin Macahel kazasında oturan Ahmet b. Molla Mehmed, Mehmed b. Ahmed, Mustafa b. Ahmed adlı şahısların bikr-i bâliga olan kızları Ümmügülsüm, Ayşe, Cemile, Hatice isimli kadınların *taleb-i kısmet* niyetiyle kaza naibi Osman Efendi'den izinname almalarıdır. Kısmetlerinin buldukları beldede kapalı olduğu ve kısmetlerinin açılabilmesi düşüncesiyle Rize kapısından Tokat ve Sivas'a varıncaya kadar münasip bir kısmete rastladıklarında nikâh için izinname talep ederler. Bu talepte babalarının da muvafakatı vardır.⁴⁴ Şahıslardan Mehmed Efendi'nin kızı Cemile Sivas'ta Seyyid Mehmet Efendi'nin oğlu Seyyid Sadettin Efendi ile otuz bir bin akçe

⁴¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802), 77/1.

⁴² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812) No: 9 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7701), 25/1.

⁴³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1805-1809) No: 8 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7700), 43/2.

⁴⁴ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817), 1/1.

mehr-i muaccel ve müeccele karşılığında evlenir.⁴⁵ Bu akitte mehrin iki şekli bir arada zikredilmiştir. Taraflar arasında mehir miktarları tespit edilip de ödeme şekilleri üzerinde durulmamış olabiliyor. Bu takdirde peşin ödenmesi gereken mehr-i muaccelin miktarı örf ve adetlere göre tespit edilir. Bir kısım hukukçular ise böylesi durumlarda zikredilen miktarın tamamının muaccel olacağını belirtmişlerdir.⁴⁶

1.2.2. Nikâhta Rıza

Bazı aileler evlenecek çağa gelmiş olan evlatlarının rızalarını almak yerine kendileri tasarrufta bulunarak istenmeyen izdivaçlara yol açabilmektedirler. Hz. Peygamber (s.a.v) nikâh konusunda dulun görüşünün alınması bekârdan da izin alınmasını⁴⁷ isteyerek nikâhta rızanın kurulacak aile müessesindeki önemine işaret etmiştir. Ebussuud Efendi bir defasında; “*Zeyd bâliga kızını Amr’a senin oğluna verdim deyip, Amr dahi oğlum için aldım kabul ettim deyip, üç yıldan sonra kızını âhara tezvic etmeğe kâdir olur mu? Kızın rızası ve huzur-ı şühûd olmayacak nikâh câiz değildir*” (40. Mesele)⁴⁸ şeklinde rızası alınmayan bâkirenin nikâhının geçersizliğine fetva vermiştir. Konuyla ilgili olarak fikhî mezheplerinin farklı görüşleri ve fetvaları bulunmaktadır. Fakat bizim konumuzla doğrudan ilgisi olmadığına buraya temas etmeyeceğiz.

Toplumsal yapı içerisinde anne babaların kız çocuklarını hilaf-ı rıza söz kestikleri görülmektedir. Bu durumda hâkim kızın buluşunu esas alarak rızasına bakmaktadır. Mesela; Hesna bnt. Molla Ahmed isimli bir bîkr-i bâligayı annesi, Hüseyin isimli birisine *sana veririm* şeklinde söz keser. Konu mahkemeye intikal ettiğinde ise Hesna, Mehmed b. İbrahim isimli şahısla evlenmek istediğini beyan ettiğinde babası Molla Ahmed’in de rızası ile Mehmed isimli şahsa yirmi dokuz bin akçe mehir tesmiyesiyle izdivaç gerçekleşir.⁴⁹ Benzeri bir durum Küçükminare mahallesinde oturan Debbağ Seyyid Hacı Mehmed’in bîkr-i bâliga kızı Medine’yi o anda mecliste hazır olmayan Feyzullah isimli bir şahsa namzedli olarak nikâh etmek istediği ve Feyzullah’ın bu namzetlikten fariğ olduğunu bildirir mektubunun bulunması üzerine Hafız Hüseyin isimli bir şahsa nikâhlama durumu meydana gelir. Medine ise elinde bulunan fetvayı gerekçe göstererek istediği kimseyle izdivaç yapar.⁵⁰

⁴⁵ ŞŞS, No: 11 (MŞH.ŞSC.d., 7703), 1/1.

⁴⁶ Halil Cin, “İslam Hukukunda Mehir”, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 29/1 (1972), 207-208.

⁴⁷ İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, 1/602.

⁴⁸ Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, 38.

⁴⁹ *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699), 6/4.

⁵⁰ “Hind-i bîkr-i bâligayı babası Zeyd’in Amr’a va’d-i mücerredî Hind’in nikâhla küfüv-i bikre varmasına mani’ olur mu? Cevab-ı bâ-savabında, olmaz. Bu surette bîkr-i Hind’i tezvic muradında Amr-ı mücerred mukaddemâ Hind’i babası Zeyd bana va’d iyer deyü

Aile fertlerinin evlilik çağındaki genç kızları baskı kurmak suretiyle istenmeyen evliliklere zorlamaları her toplumda bulunmaktadır. Bundan dolayıdır ki nikâhta rıza önemlidir. 6 Mayıs 1783 tarihli bir kayıтта Medine bnt. Hüseyin isimli genç kız validesi ve kardeşleri tarafından evliliğe zorlanmaktadır. Türkmen Hasan'ın kızı Fatıma ise mahkemede kendi hüsn-i rızası ile Karacaviran köyünden Seyyid Hasan b. Ebubekir'le evlenmek istediğini ve kendisine uygun görülen Yağmur oğlu Ömer'le evlenmek istemediğini beyan eder.⁵¹

Sicil kayıtlarında sevdiği kişiden başkasıyla evlendirilmek istendiği için evden kaçan genç kızları görmekteyiz. Mesela, Celalli köyünden Fatıma bnt. Ahmed isimli bekâr kız mahkeme huzurunda kendi isteği ile firar ettiğini ve aynı köyden olan Osman b. Memiş'le evlenmek istediğini beyanla yirmi beş bin akçe mehirle ve her iki tarafın rızasıyla şahitler huzurunda nikâhı kıyılır.⁵² Benzeri bir durum Hafik nahiyesi Tödürge köyünden Fatıma bnt. Mehmed Arif isimli bekâr bir kızın başından geçmiştir. Köyünden Sivas'a gelerek Mütesellim Seyyid Hasan Bey'e müracaatla Seyyid Hasan b. Seyyid Lütfullah'tan başkasıyla evlenmek istemediğini beyanla, kırk bir bin akçe mehirle ve tarafeynin rızası ile nikâhları gerçekleştirilir.⁵³

Nikâh merasimi esnasında evlenecek olan gençlerin aynı mecliste hazır bulunmasına gerek yoktur. Tarafeynden bulunan vekiller vasıtasıyla da nikâh akdi caizdir. Sicillere yansıyan kayıtlarda; “..bikr-i bâligayı kendi rıza ve ammisî,⁵⁴ vekîl-i vasîsî,⁵⁵ dayısı,⁵⁶ karye halkından,⁵⁷ kardeşi,⁵⁸ mahkeme görevlilerinden birisi,⁵⁹ vekaletiyle nikâhları akdedilmiştir ifadelerine rastlamaktayız. Belgelere yansıyan tüm kayıtların ortak olan iki ifadesi *kendi rızası*⁶⁰ ve mehiridir.

müdâheleye kadir olur mu? Cevab-ı ba savabında olmaz”. *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7694), 152/3.

51 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 3/3.

52 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 1/7.

53 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1822-1825) No: 13* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7773), 1/1.

54 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1815-1817)*, 1/6.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 1/3.

55 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d.., 7707), 1/1.

56 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 1/6.

57 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 2/1.; 2/4.

58 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1791-1798) No: 4* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d.., 7696), 11/4.

59 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 2/2.; SŞS, No: 4 (MŞH.ŞSC.d.., 7696), 11/4.; SŞS, No: 4 (MŞH.ŞSC.d.., 7696), 12/3.

60 *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1781-1787)*, 2/3.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 3/6.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1802-1805)*, 2/2.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1802-1805)*, 2/3.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 81/2.; *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1817-1821)*, 2/3.

1.2.3. Mehir

Mehir fikhî terim olarak evlilik esnasında ödenen para veyahut malı ifade eder. Uygulamanın muhtelif din ve kültürlerde çeşitlilik göstermesi, nikâh akdinin adeta bir satış bedeli gibi görünmesine de yol açmıştır. “*Zaman içinde uygulama nikâhı satım akdi, yapılan ödemeyi de satış bedeli olmaktan çıkarmış, ailelerin birbirine yakınlaşmasını sağlayan hediyeleşmeye veya kadın için ekonomik ve sosyal bir güvenceye dönüştürmüştür.*”⁶¹ Kur’an-ı Kerim’de; “*Aldığınız kadınların mehirlerini yürekten isteyerek ve Allâh’ın bir atıyyesi olarak verin. Eğer onlar size gönül rızasıyla bir şey bağışlarsa onu afiyetle yiyin.*” (Nisâ, 4/4) Mehir kadına ait bir haktır fakat hükmü, miktarı ve niteliği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur.⁶² Mehir genel itibarıyla para cinsi emtialardan gümüş, altın, dirhem, akçe, kuruştan olduğu gibi taşınmaz mallardan da olabilmektedir.⁶³ Mehir ayrıca taraflarca belirlenen *mehr-i müsemma* veya örfe bırakıldığı şekliyle iki kısma ayrılır. Nikâh esnasında eşlerin karşılıklı rıza ile belirledikleri ve de peşin olarak ödenen *muaccel* ve evliliğin sona ermesi veyahut kocanın vefatıyla birlikte ödenmesi gereken vadeli olan *müeccel* mehirdir.⁶⁴

Türk topluluklarında evlenme ile ilgili adetlerde de mehrin karşılığı gibi değerlendirilebilecek *kahn/başlık* uygulaması bulunmaktadır. Bu söz kesmeden sonra erkek veya ailesi tarafından gelin adayına verilen para, mal, armağan için kullanılan bir tabirdir.⁶⁵ Kaşgarlı Mahmud bunu kıza verilen çeyiz olarak değerlendirmiştir.⁶⁶ Kalının başlık parası olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Bahattin Ögel Hoca bunun bir başlık parası olmadığı görüşündedir. Kalın babanın sağ iken oğullarının evlenebilmesi için ayırdığı bir paydır. Başlık ise evlilik esnasında erkek tarafının kız tarafına verdiği bir hediyedir. Sicil kayıtlarında 17 Şubat 1834 tarihli bir belgede; “*..Sünnet-i seniyyeye uygun evlilik isteyenlerin küfüvleri olan nisâların mehr-i muaccel ve müecceleriyle eşit mehir vermeleri gerekirken nisâ tarafına 800, 1000, 1500 kuruş miktarı akçe verilmez ise nikâh yapılmadığı âdet hükmüne getirildiği anlaşılmıştır. Evleneceklerin içlerinde bunu ödemeye gücü yetmeyenler olduğundan dolayı küfüvleri olan nisâyı 250, ortahalli olanlar 150, bunlardan aşağı 100 kuruş başlık i’tâ edilmesi ve bundan ziyade bir şey alınmaması ve*

⁶¹ Aydın, “Mehir”, 28/389-391.

⁶² Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali* (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995), 222.

⁶³ Saim Savaş, “Fetva ve Şer’iye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması”, *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II* (Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992), 140.

⁶⁴ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 225.

⁶⁵ Ahmet Turan, “Törelerimizde Kalın (Başlık) âdeti”, *Milli Folklor* 12 (1991), 39-42.

⁶⁶ Mahmud Kaşgarlı, *Dîvân-ı Lügâti’t-Türk Tercümesi*, çev. Besim Atalay (Ankara: Türk Dil Kurumu, ts.), 3/371. (..kaling berse kız alır, kerek bolsa kız alır, gerekli olan bahalı alır. (Bir adam çeyiz verirse gelini kız oğlan kız alır (bu ifadeden kızın bâkire olduğu anlaşılmaktadır). Bir şey isteyen kimse o şey kendisine gerekli ise onu yüksek para ile alacaktır.)

*zulüm ve teaddî yoluna sülük edilmemesi*⁶⁷ emredilmektedir. Metinden anlaşıldığına göre emsallerinin mehirlerine ilaveten başlık adı altında fazla bir mehir istendiği ve bununda evlenecek erkeklere ağır geldiği beyanla devlet bir tahdit koyma yoluna gidilmiştir.

Çalışmaya esas aldığımız sicil defterlerindeki mehir miktarları akçe cinsindedir. Nikâh akdi gerçekleşmeden önce verilmesi gereken mehr-i müsemânın ailelerin ekonomik durumlarıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır. Mehirde belirli bir rayiç koyma usulü olmamakla birlikte; “kadının babası tarafından en yakın hısımları olan kız kardeş, yeğen veya hala gibi kadınlardan; yaş, güzellik, servet, takvâ, akıl, dine bağlılık, bekârlık, iffet, ilim, edep, güzel ahlâk gibi niteliklerde benzeri olan kadınların daha önce evlenirken aldıkları mehir miktarları ölçü alınabilmektedir.”⁶⁸ Sicil kayıtlarında böyle bir açıklık bulunmamaktadır. Genel itibarıyla üç bin akçeden kırk bir bin akçeye kadar mehir takdirini görebilmekteyiz. Bekâr kız ile dul kadın arasında belirgin bir fark da görülmemektedir. Hıhıdık köyünde ikâmet eden Naime bnt. Ali isimli seyyibe/dul bayan, şer’î bir manisinin olmadığı tespitinden sonra kendisine talip olan Seyyid Ömer b. Mustafa müceddeden kez yirmi beş bin akçe mehirle evlenir.⁶⁹ Kayıta geçen müceddede yani yeniden ifadesi ile şahısların daha önceden evli oldukları ric’i talak veya tekrardan dul kalma neticesinde ikinci kez evlilik yaptıkları anlaşılmaktadır. Aşağıdaki tabloda çalışmaya konu olan yirmi bir adet defterden on dört tanesinde tespit ettiğimiz mehir oranları defter ve yıllara göre verilmiştir. Sicillerdeki kayıtlar mahkemeye intikal eden taleplerle sınırlıdır. Ailelerin kendi içlerinde mahkemeye intikal ettirmeden gerçekleştirdiği nikâhların olabileceği de gözardı edilmemelidir.

Tablo 1: Mehir Oranları

Defter No/Tarih	Bikr-i bâliga/ akçe	Dul	Gayr-i müslim	Kişi sayısı	Ortalama
1. 1777-1781	42000			3	14000
2. 1781-1787	2000	3000		2	
3. 1787-1790	128000	7000		9	
4. 1791-1798	49000			3	16300
5. 1794-1794	15000		16 kuruş 1 Rub’	2	7500
6. 1798-1802	117000			5	19500
7. 1802-1805	126000		25000	5	30200
8. 1805-1809	122000			4	30500
9. 1809-1812	80000			4	20000
10. 1815-1817	41000			2	20500
11. 1817-1821	268000			8	33500

⁶⁷ *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1833-1834) No: 17* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7709), 3/4.

⁶⁸ Döndüren, *Delilleriyle Aile İlmihali*, 226.

⁶⁹ *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1835-1837)*, 1/3.

13. 1822-1825	41000			1	
15. 1827-1829	31000			1	
18. 1835-1837	41000			1	
	1103000	10000	25000	50	21300

Bu tabloya göre ortalama mehir miktarının yirmibir bin üçyüz akçe olduğu görülmektedir. Nikâh akit kayıtları ve bu esnada zikredilen mehir miktarları sicil defterlerinin bazen ilk sayfalarında, bazen de son sayfalarında bulunmaktadır. Bazen de mahkemede boşanma duruşmalarında belirtildiğinden dolayı daha geniş bir şekilde analiz yapabilme imkânı sınırlı olmaktadır.

1.2.3.1. Nikâh Vergisi

Evlilik esnasında erkeğin kadına vermesi gereken mehirin dışında bir takım maddi harcamaları da vardır. Bunlardan bir tanesi de *resm-i arûs* adı verilen vergidir. Osmanlı'da evlenen kadının Müslüman veya gayrimüslim olmasına göre değişiklik gösterir ve diğer vergilerde olduğu gibi tımar, zeamet ve has sahiplerine ödenirdi ve tımarların kaldırılmasıyla bu vergi de kaldırılmıştır. Evlenecek olan kadın bâkire ise 60, seyyibe ise 30, gayrimüslim bâkireden 30, seyyibe ise 15 akçe vergi alınırdı.⁷⁰ 24 Şubat 1827 tarihli bir belgeye göre rayiç bedellerinde değişiklik yaparak; Müslüman bâkire 20 para, zimmi bâkire 10 para ve seyyibeden 5 er para vergi alınması kararlaştırılmıştır. Ayrıca baba bâkire kızını kocaya verirken gerekli olan işlemler için sekiz para bir akçe vergi verecek ve bunun dışında kendisinden herhangi bir şey alınmayacaktır. İmam efendiler de nikâh esnasında nikâh kıyma bedeli olarak üç kuruştan fazla para talep edemeyecektir.⁷¹

Devletin belirlemiş olduğu vergilerde yöneticilerin çoğu zaman sınırı aştığı bilinmekte ve bunlarla ilgili arşiv kayıtlarında çok belge bulunmaktadır. 18 Eylül 1838 tarihli; Sivas, Diyarbekir, Rakka, Maraş, Amasya, Divriği, Malatya'ya gönderilen bir emr-i âlî nikâh esnasında alınan vergilerdeki usulsüzlükleri bize göstermektedir. İlgili vilayetlerdeki kaza merkezleri ve aşiretlerde bekâr kızların önemli bir kısmının nişanlılarını terk ederek toplumun erazil/ayak takımı kabul ettiği gençlerle gönül eğleyip o kazanın voyvoda ve âyanları tarafından kendi aralarında sahte mehirle nikâh kıyma hadisesi olmuştur. Nikâh esnasında fazladan akçe alınması uygulamasının birçok yerde hüküm haline gelmesine neden olmuştur. Usulsüz uygulamalar bununla sınırlı kalmamış dul hatunlardan ruhsatiye ve izinname bedeli olarak nâib ve zabıtarlar tarafından iki yüz, üç yüz ve mahalline göre daha ziyade kuruşlar alınarak fukaranın evlenmesine mani olarak adeta tecrim/cezalandırma yoluna gidilmiştir. Olayın tespitinden sonra bütün bu

⁷⁰ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 1983), 3/29.

⁷¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826) No: 14* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7706), 151/1.

olanların men' ve ilgasından sonra kız ve oğlanların bu rezilliklerine göz yumulmayıp tazir edilerek birbirlerine nikâhlarının kıyılmaması, seyyibe hatunlardan izinname vergisi olarak 10 paradan fazla alınmaması hükme bağlanmış ve olayın takip edileceği bildirilmiştir.⁷²

1.2.4. Muhtelif Nikâh İşlemleri

Sicil kayıtlarında aile hukuku ile ilgili ilginç olaylarla karşılaşmaktadır. Mesela; Musa isimli bir şahıs *rikâb-ı hümâyuna* bir arzuhal gönderir. Kendisi başka bir şehirde bulunduğu sırada İstanbul'da bulunan eşi Zekiye Hatun, Apol Abdullah isimli bir şahısla kendi mülkünden on beş bin kuruştan fazla malını satarak Sivas Tozanlı kazasına bağlı Divriği'ye yerleşir. Burada kendi nikâhında iken diğer şahısla evlenir ve Sivas sancağının muhtelif kasaba ve köylerinde birlikte yaşamaya devam ederler. Buldukları yerde derdest edilerek şer'î hükmün uygulanması talebinde bulunur. Gelen talimatta olayla ilgili yalancı şahitlerinde bulunduğu, problem Sivas'ta çözülebilecek ise çözülmesi, mümkün olmaz ise şahısların İstanbul'a gönderilerek mahkeme huzuruna çıkarılması istenmiştir.⁷³ Nitekim İslâm hukukuna göre bir kadın, aynı anda iki erkeğin nikâhı altında bulunamaz. Bu anlamda nikâh iştiraki/ortaklığı kabul etmez. Şayet böyle bir durumla karşılaşılırsa vakit kaybetmeksizin kadınla erkeklerin arası ayrılmalıdır.⁷⁴

Benzeri bir durum Kilmigad kazası Akviran köyünde yaşayan Mehmet b. Ömer'in başından geçmiştir. Mahkemeye müracaatla; Sultan isimli hanımının kendisi dokuz yıl önce başka bir memlekete çalışmaya gittiği sırada dava tarihinden altı ay önce Seyyid Abdülgani isimli şahısla izdivaç gerçekleştirdiği için ikinci nikâhın şer'an feshini talep etmiştir. Sultan Hanım ise ilk eşinin seyahate çıkarken on ay içerisinde geri dönmez ise kendisini tefrik edebileceğini ve bir başkasıyla izdivaç edebileceğini söylediğini bildirir. İlk eşinin bu ikrarı üzerine dava tarihinden altı ay önce de Seyyid Abdülgani Efendi ile evlilik gerçekleştirdiğini söyler. İlk eşi Mehmet Efendi de gâip durumda iken iradesinin hanımının eline verdiğini mahkemede ikrar etmesi üzerine dava düşer.⁷⁵

Osmanlı Devleti çok dinli, çok dilli ve çok uluslu bir yapıya sahiptir. Teb'a içerisinde bulunan gayrimüslimler yönetim, maliye ve askerlik konuları dışında kendi kilise hukukuna tabi idiler. Kendi aralarındaki nikâh akdi, feshi gibi aile hukukunun bütün işlemlerinde kilise ve cemaat mahkemeleri sorumluydu.⁷⁶ Müslümanların aralarında

⁷² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1837-1839) No: 19* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d.. 7712), 136/1.

⁷³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823) No: 12* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7705), 80/1.

⁷⁴ Bilmen, *Hukuk-ı İslayiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 2/158.

⁷⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1837-1839) No: 19* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7712), 230/1.

⁷⁶ Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi* (İstanbul: Risale, 1996), 46.

geçerli olan her nikâh, ehl-i zimmet arasında da muteber kabul edilirdi. Bu çerçevede sicil kayıtlarında gayrimüslim aile hukuku ile ilgili birçok belge bulunmaktadır. Belgeler genel itibarıyla vefattan sonra miras taksimi ile ilgili olmakla birlikte⁷⁷ aralarında gerçekleştirdikleri nikâhları sicile işletebilmekteydiler. Bu tür kayıtlar; *...kendi âyinimiz üzere evlendik* veya *...kendi âyinimiz üzere bi-lâ tesmiyeti'l-mihr*⁷⁸ ifadeleriyle sicillerde yer almaktadır. Bununla birlikte gayrimüslimler şer'î mahkemelerde de nikâhlarını kıydırabiliyorlardı. Mesela; Kösedere-i Zimmî mahallesinde oturan Manas bnt. Serkiz'in kendi rızası ile Artin oğlu Martaros'a 16 kuruş 1 rub' mihr-i müecceyle nikâhı kıyılmıştır.⁷⁹

Kur'an-ı Kerim'de İsrâ suresi 32. ayette; *"Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur"* buyrulması neslin bozulmasına yol açan en büyük tehlike olarak görüldüğü için muhtelif ayetlerde nikâhlı birliktelikler emredilmiştir. Toplumsal yaşamda da nikâhsız birliktelikler hoş karşılanmamıştır. Sicil kayıtlarında gayr-i meşru yaşantı içerisinde olanların uyarıları dikkate almazlar ise mallarının müsadere edilerek hazineye aktarıldığını görmekteyiz. Ece mahallesinde eşi başka bir şehirde olan Emine bnt. Türkmenoğlu Ali isimli kadın oturduğu eve nâ-mahrem erkekleri alarak; *ef'âl-i kabîha ve şenâyaya irtikap ettiği*, tespit edilmiştir. Mahalle imamının uyarılarını dikkate almayan bu kadının başka bir beldeye nefyi/sürülmesi istenmiş ve başka beldeye sürülen kadının malları müsadere ile satılıp hazineye devri gerçekleştirilmiştir.⁸⁰ Sicillerde bulunan belgelerde Sivas'tan başka beldelere sürülen fahişelerin yol masraflarının salyânedan ödendiğine dair kayıtları görmekteyiz.⁸¹ Bazı zamanlarda fuhuş yapan kadınların başka beldelere giderek evlenmelerine, nikâhtan sonra İstanbul'da ikamet edemeyeceklerine dair tembihatlar yapılarak yeni bir hayata başlamaları noktasında da zorlayıcı tedbirlerin uygulandığı örnekler bulunmaktadır.⁸²

2. Aile Birliğinin Bozulması

⁷⁷ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 72/1.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 235/2.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790), 205/2.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825), 72/3.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829), 53/1.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1831-1833) No: 16 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7708), 69/2.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1833-1834), 35/1.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1835-1837), 90/3.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1837-1839), 51/2.; Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841) No: 20 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7713), 18/1.

⁷⁸ Ali İhsan Karataş, *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı* (İstanbul: Gökkuşbu Yayinevi, 2009), 44-45.

⁷⁹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794) No: 5 (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7697), 6/2.

⁸⁰ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823), 97/1.

⁸¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781), 124/3; 192/1.

⁸² Savaş, "Fetva ve Şer'îye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması", 138.

Aile birliğinin bozulması farklı şekillerde olabilmektedir. Boşama, muhâlea, terk, gaiplik gibi sebeplerden dolayı bozulan aile birliği ile ilgili sicil kayıtlarında belgeler mevcuttur. Aile birliğinin dağılmasında şiddetli geçimsizlik denilen eşler arasında birbirlerine uyum sağlayamama - *hüsn-i imtizâc olmaması* ilk sırayı almaktadır. Bu bağlamda Demircilerardı Mahallesi'nde Mehmet Efendi'nin hanımı Hatice Hanım kocasının izni olmaksızın evi terk edip baba evine gider. 9 Haziran 1801 tarihinde gerçekleşen olayda; mahkeme kadını davet edip bu olayın sebebini sorduğunda eşiyile arasında *hüsn-i imtizâc* olmadığından dolayı boşanmak istediğini söyler. Nikâh esnasında mehri muaccel olarak verilen; eşya, elbise ve ziynetlerden kendi rızası ile feragat ettiğini, geçim nafakası dahi istemediğini ve boşanmanın gerçekleştirilmesini talep eder. Koca, eşinin bu talebini kabul etmemekle birlikte nikâh esnasında belirtilen mehri müsemmasını, kullandığı eşyasını ve iddet nafakasını⁸³ vermek suretiyle mahkeme eşleri boşar.⁸⁴

Aile birliğinin bozulmasının bir diğer sebebi ise şiddetli geçimsizlik - *hüsn-i zindegânî olmamasıdır*. Hacı Mehmed mahallesinde oturan Fatıma Hanım ile Seyyid Hacı Abdullah b. Osman Çelebi,⁸⁵ Yarabet köyünden Esmé bnt. Osman⁸⁶ bu sebeple ayrılanlara örnek gösterilebilir. Her iki ayrılıkta da dikkat çeken durum kadınların hiçbir nafaka veya müeccel mehir gibi maddi bir beklenti içerisinde olmamasıdır. Bu durum kadının bir an evvel boşanmak suretiyle eski eşiyile hiçbir irtibatının olmaması isteğinin açık bir tezahürüdür.

2.1. Talak / Boşama

Sözlükte serbest kalmak, bırakmak, bağından kurtulmak ve çözmek anlamlarına gelen talak kelimesi⁸⁷ nikâh akdini çözmek amacıyla erkek tarafından tek taraflı irade beyan etmektir.⁸⁸ Boşanmak için mahkemeye müracaat eden erkekler; eşlerinden ayrılmak istediklerini iki şahit huzurunda *hüsn-i rızası ile fârig*,⁸⁹ klasik fıkıh kitaplarında geçen *üç talakla*⁹⁰ veya *üçten dokuza boş ol*⁹¹ ifadesini kullanarak beraberliklerini

⁸³ İddet Nafakası: Evliliğin sona ermesiyle iddet bekleyen kadının geçiminin kocasına ait olmasıdır. Sabri Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 2018), 110. Kale-i Atik mahallesinde oturan Emine Hanım, boşandığı eşi Hüseyin Efendi'den nikâhta belirlenen mehr-i müsemması olan yetmiş dokuz kuruşla birlikte iddet nafakasını da almıştır. *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798)*, 92/2.

⁸⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802)*, 175/3.

⁸⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 146/1.

⁸⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787)*, 108/4.

⁸⁷ H. İbrahim Acar, "Talâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496-500.

⁸⁸ Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 98.

⁸⁹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 10/3.

⁹⁰ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 32/3.

⁹¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 244/2.

sonlandırırılar. Bu türden ifadeler yeni bir nikâh kıyılmadan ve mehir tespit etmeden kocaya boşadığı eşine dönme imkânı vermemektedir.⁹² Mesela; Osman Paşa mahallesinde oturan Şerife Hanım, eşi Seyyid Mehmet'in "*iki sene önce falanın evine girersem zevcem benden talâk-ı selâse ile boş olsun*" dedikten sonra o eve girdiğini söyleyerek mahkemeye müracaat eder. Seyyid Mehmed sözü söylediğini lakin *talâk-ı selâse* ifadesi kullanmadığını inkâr eder. Şerife Hanım kocasının zimmetinde olan seksen yedi bin mihr-i muaccel ve müeccelesinden feragatle iddet nafakası ile iskân nafakasını talep eder ve mahkeme tarafları boşar.⁹³

Osmanlı aile tipi genel itibarıyla anne-baba ve çocuklardan oluşmaktadır. Büyükanne ve büyük babanın; kardeşlerin ve amca çocuklarının aynı çatı altında yaşadığı aile tipleri de bulunmaktadır. İleride temas edileceği üzere kardeşler ve amca çocuklarıyla aynı evi paylaşan aileler de bulunmaktadır. Geniş aile yapısını gösteren bu durumlarda eşler arasında bazı problemler çıkabilmektedir. Örneğin, Külhancıoğlu Seyyid Ahmed eşini boşar ve onu da Abdullah isminde bir şahıs alır. Bu normal bir evlilik olarak gözükmektedir. Olayın takibinde kadılık makamından gelen bir fetva olayın boyutlarını bize gösterir. "*Zeyd anası Hind ile bir arada sâkinler iken Zeyd Hind'e senin ile bir arada durmam. Eğer durursam avradım üç talakla boş olsun dedikten sonra Zeyd bazı levâzımını zevcesini ayırıp gayri mahallede sakin iken Zeyd zevcesini Hind ile bir arada durdursa şart-ı mezbûre binâen zevcesi üç talak boş olur mu?*" *el-Cevap; Olur.*⁹⁴ Fetvadan anlaşıldığına göre; Abdullah annesiyle aralarında geçen bir meseleye kızgınlıkla; seninle bir arada bulunursam eşim üç talakla boş olsun şeklinde bir yemin etmiştir. Eşi bir miktar yaşam malzemesini alarak başka bir haneye gitmiş. Abdullah da annesiyle yaşamaya devam edince yemin tahakkuk etmiştir. "*Hind o dârda, evde ve mahalde iskân edemez. Zeyd'in o evden ehli ve bütün metai ile çıkması gerekir*"⁹⁵ fetvasıyla da nikâhları düşer.

Mahkeme kayıtlarında talakla ilgili değişik konulara da şahit olmaktayız. Billur mahallesinden Ebubekir Efendi davadan on bir ay önce zevcesi Âbide'yi fuzuli olarak kendisinden tatlik ettirerek Hamal Mehmed'e nikâhlandığı iddiasıyla nikâhın feshini ve eşinin kendisine nikâhını talep eder. Şahitler ise eşini kendi isteği ile boşadığı ve kadının iddetinin bitiminin akabinde ilgili şahısla nikâhlarının gerçekleştiğinin beyanıyla davasının reddine karar verilir. Belgede geçen "*...adûlden falanların şehadetleriyle*" ifadesiyle mahkemenin herkesin şehadetini kabul etmediği anlaşılmaktadır.⁹⁶ Bu dava bir çıkar elde edebilme düşüncesiyle mahkemeyi yanıltmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu türden bir boşanma hadisesi de Paşabey mahallesinden Ümmühanî Hatun'unun başından geçmiştir. Kadının babası eski damadı Ali Efendi'yi dava ederek

⁹² Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 101.

⁹³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1805-1809)*, 23/2.

⁹⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 32/3.

⁹⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 33/2.

⁹⁶ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 10/3.

kızına vermesi gereken yirmi bir bin akçe mehir, iddet nafakası ve iskân nafakasını ödemediğini iddia eder. Damadı Ali Efendi de talep edilenlerin tamamıyla birlikte kendi hüsn-i rızasıyla boşadığı zevcesine iki kat yatak, iki keyl hınta, bir çift altın küpe bir adet kış elbisesi, iki adet değirmi mücessem⁹⁷ verdiğini ispat etmesi üzerine açılan nafaka davası düşer.⁹⁸

2.2. Muhâlea

Muhâlea kadının belirli bir bedel vermesi karşılığında kocasının boşanmaya razı olması üzerine evlilik bağının bitmesi anlamına gelen bir terimdir. Taraflarca karşılıklı anlaşma gerçekleştiği için de buna muhâlea denmiştir.⁹⁹ Bu türden boşanmalar Osmanlı hukuk tarihi boyunca kullanılmış bir boşanma türüdür.¹⁰⁰ Sicil kayıtlarında bu türden boşanmaların örneğine çok fazla rastlanmaktadır. Bu boşanmaların en dikkat çekici yönü kadının iddet, iskân vb. nafaka istemeksizin bir an evvel evliliği bitirmek istemesindeki kararlılığıdır. Bu durum aile içerisindeki şiddetli geçimsizliğin boyutlarını göstermesi bakımından da dikkate alınması gerekir. Mesela; Abdulvehabi Gazi mahallesinden Emine bnt. Abdullah isimli kadın yirmi dokuz bin akçe mehri de dâhil olmak üzere hiçbir beklentisi olmadan muhâlea talep eder ve boşanma gerçekleşir.¹⁰¹ Küçükminare mahallesinden Ayşe bnt. Mehmed kocası Seyyid Yusuf'un zimmetinde olan otuz üç bin akçe mehir, bir çift gümüş kemer ve gümüş toka, validesinin at akçesi borcu olan üç kuruşla birlikte, iddet nafakası, iddet süresindeki iskân hakkının tamamından feragat etmesi¹⁰² evlilik bağını kopartmak istemesindeki şiddetli ısrarı göstermesi bakımından önemlidir.

Muhâlea esnasında bazı talepler de olabilmektedir. Ganem mahallesinden Fatıma bnt. Ziriklili Ali isimli kadın; mehir, nafaka, iskân hakkından vazgeçmekle beraber kocası zimmetinde olan bir adet alaca entari, el işi çuha çend, on buçuk kuruş kıymetinde altınını,¹⁰³ iki kat yatak, iki keyl hınta ve bir çift altın küpe, biri yazlık olmak üzere iki adet elbisesini¹⁰⁴ istemekten geri durmamıştır.

⁹⁷ Kare biçiminde kesimi olan bir kadın örtüsü.

⁹⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 155/2.

⁹⁹ Fahrettin Atar, "Muhâlea", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/399-402.

¹⁰⁰ Mehmet Akif Aydın, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 114-115.

¹⁰¹ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 2/5.; 146/1.; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781)*, 48/2.; *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787)*, 2/8; 42/1.

¹⁰² *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805)*, 48/3.

¹⁰³ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 2/3.

¹⁰⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790)*, 155/2.

Muhâleada İslam hukukuna göre bir bain talak gerçekleşmiş olur.¹⁰⁵ Eşler daha sonra mehir takdirıyla ve yeni bir nikâh akdiyle evlilik bağı kurma imkânına sahiptir. Mesela; Örtülü Pınar mahallesinden Asiye bnt. Ahmed isimli kadın kocasından yüz kuruş ve bir inek bedeli olan on kuruş karşılığında muhâlaa olmuş iken yine kendi rızası ile bütün davalarından ibrâ etmiş ve yeniden dokuz bin akçe mehirle boşandığı kocası Küçük Mehmet'le nikâh akdi gerçekleşmiştir.¹⁰⁶

2.3. Ric'î / Dönülebilir Boşama

Erkeğin yeni nikâh akdine gerek olmaksızın iddet süresi içerisinde eşine dönebilmesine imkân sağlayan boşama çeşididir.¹⁰⁷ Bu uygulama aile birliğinin yeniden teşekkülüne imkân tanıyan bir boşama türüdür. Gök Medrese mahallesinde oturan Fatıma Hanım eşi Süleyman'ın kendisini kızgınlık anında “*üçten dokuza değin boş ol*” dediği iddiasıyla mahkemeye başvurur. Süleyman Efendi boşama kasdının olmadığını ifade etmesi ve mahkemeye fetva örnekleri sunması üzerine hâkim, tarafları boşamaz ve evliliklerinin devamına karar verir.¹⁰⁸

2.4. Zihâr

Erkeğin kendi hanımını veya onun bir uzvunu nikâhı kendisine ebediyen haram bulunan bir kadına veya onun bakılması caiz olmayan bir organına benzetmesidir.¹⁰⁹ Ahmet Bey isimli bir şahıs mahkeme huzurunda zevcesi Vahide Hatun'a şer'-i şerife mugayir sözlü ve fiili bir şekilde eziyet etmeyeceğine dair Karaöyüklü Osman Bey isimli bir şahsı da kefil göstererek söz verir. Koca Ahmet Bey, hanımının kendisine iyi davranmamasından dolayı zihârı gerektiren bir söz söyler. Bunun üzerine fetvâ olarak; “*Zeyd Zevcesi Hinde gazaplanıp Sen benim işimi gücümü görmeyince sen benim anam bacım ol deyüp asla niyyeti boşamak dahi olma Hind Zeyd'den boş yâ zihar olur mu? El-cevab: olmaz*”¹¹⁰ şeklindeki fetvaya istinaden araları tefrik edilmez. Kocanın bu nevi keskin ifadeler kullandıktan sonra hâkimin evliliğin devamı yönünde fetvalarla tefriki gitmemesinde en büyük etken, aile birliğinin devamını sağlamaya yönelik çabanın bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

2.5. Gâiblik / Kocanın Kaybolması

Sağ olduğu fakat nerede bulunduğu bilinmeyen, evini ve ailesini terk eden kişiye gaip denir. İslam hukukunda bu konu ile ilgili mezheplerin farklı görüşleri

¹⁰⁵ Bilmen, *Hukuk-ı İslayiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*, 2/280.

¹⁰⁶ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1791-1798)*, 4/4.

¹⁰⁷ Acar, “Talâk”, 39/496-500.

¹⁰⁸ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1787-1790)*, 244/2.

¹⁰⁹ Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 107.

¹¹⁰ *Sivas Şer'iyeye Sicil Defteri (1781-1787)*, 2/1.

bulunmaktadır.¹¹¹ Biz bu görüşleri burada zikretmeyeceğiz. Gaiplik durumu da bir nevi aile birliğinin bozulması anlamına gelmektedir. Gaiplik veya mefkudluk durumunda mahkeme şahıs bulununcaya kadar menkul ve taşınmazlarına kayyum ataması yapmaktadır. Ferhadbostan mahallesinden Mehmed Efendi *gaybet-i mukatta ile mefkud* olması neticesinde mallarına mahkeme kayyum atar.¹¹²

Sicil kayıtlarında miras taksimi ile ilgili belgelerde; “*gâib ani'l-beled..*” ifadeleriyle gerek eş ve gerekse miras düşen varisleri görmekteyiz. Yüz altmış sekiz adet kadın tereke kayıtlarında on altı tane kocanın *gaiip* kaydı bulunmaktadır. Bu da mevcut tereke içerisinde %13 gibi bir rakama tekabül etmektedir. Üç adet de mefkûd¹¹³ kaydı bulunmaktadır.

2.6. Terk etme

Tereke kayıtlarında miras taksiminde dikkati çeken bir detay var ki; “*verâset-i zevce-i metrukesi.., menkûha-i metrukesi..*” ifadeleriyle ölen şahısların sağlıklarında zevcelerini terk ettiğini ve onlardan ayrı yaşadığını göstermektedir. Miras taksiminde kendisine pay verilmesi evliliklerinin devam ettiğine fakat aynı evde yaşamadıklarına işaret etmektedir. Erkekler tarafından eşlerini terketme oranı %17 gibi azımsanmayacak bir miktardadır. Eşleri terk etme oranlarının 1837-1839 tarihleri arasında arttığını görmekteyiz ki bu %12’lik bir orandır. Şahısların sosyal statülerine baktığımızda %0,5 esnaf, devlet görevlisi, din hizmeti, %1,1 asker kökenli diğerleri ise normal teb’adan kişilerdir. Gayrimüslim teb’ada bu oran yüz otuz bir erkek terekesi içerisinde %2,2 oranındadır.

3. Aile Yapısı

Kınalızâde Ali Efendi Osmanlı aile yapısının temelini İslam hukuku ve eski Türk töresinin şekillendirdiğini söyler.¹¹⁴ Toplumsal düzeni ve bu düzen içerisinde başta bireyler olmak üzere aile ve onun hukukunu düzenleyen esas *gelenek* ve *dindir*.¹¹⁵ *Osmanlı ailesi* deyimini ise temsil ettiği toplumun temel karakteri olan tek tip ve mutlak bir aile modeli olmaktan çok kullanımı itibarıyla pratik bir deyimdir.¹¹⁶ Osmanlı ailesi çoğunlukla mahalle veya köy gibi fizikî ortamda üç kuşak bir arada, aynı zamanda hukuki ve malî bir birim olan *hane* adı verilen yerde yaşar.¹¹⁷

¹¹¹ Geniş bilgi için bk., Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 105.

¹¹² *Sivas Şer’iyye Sicil Defteri (1781-1787)*, 32/1.

¹¹³ Mefkud: Terim olarak kaybolmuş ve hatta hayatta olup olmadığı hakkında bilgi bulunmayan kişiyi ifade eder. Beşir Gözübenli, “Mefkûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/353-356.

¹¹⁴ Ziya Kazıcı, *Osmanlı’da Toplum Yapısı* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014), 161.

¹¹⁵ İsmail Doğan, *Osmanlı Ailesi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001), 19.

¹¹⁶ Doğan, *Osmanlı Ailesi*, 16.

¹¹⁷ İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009), 18.

3.1. Eş Sayısı

İslam dini tek evliliği teşvik etmekle birlikte prensipte de çok evliliği yasaklamamış, zorlaştırıcı birtakım şartlarla birlikte üst sınır olarak dört kadınla evlenmeye izin vermiştir.¹¹⁸ Müslüman Osmanlı ailesinin çok eşli bir düzene dayandığı yaygın fakat yanlış bir kanaattir. Osmanlı toplumunda poligami/taaddüd-i zevcât ne gayr-i ahlakî ne de gayr-i kanunî bir durumdur.¹¹⁹ Taddüd-i zevcât uygulaması Osmanlı'da kuruluşunun ilk dönemlerde görülmektedir. Bunun sebebi devletin sürekli gaza ile uğraşması ve toplumun büyümesi neticesinde özel durumların ortaya çıkması ve genişleyen coğrafyada yeni yerleşim istekleri ve burada oluşan zaruri durumlar olabilir. İlave olarak fetihlerden sonra Bizans'ın geride bıraktığı genç kızlar ve dul kadınlarla evlilik çok eşliliği tetikleyen unsurlar olarak değerlendirilebilir.¹²⁰

Osmanlı toplumunda erkeklerin eş sayılarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Şehir, kırsal kesim, gelir seviyeleri, sosyal statüleri, sağlık vb. durumlar çok eşliliği gerekli kılabilmektedir. Kesin rakamlar söylenmese de şer'iyye sicillerinde mahkemeye intikal etmiş olan miras taksim kayıtları eş, çocuk sayılarını göstermesi bakımından önemli ve değerlendirilmesi gereken bilgileri içerir.

3.1.1. Müslim Erkek

Tablo 2: Eş Sayıları / Müslim Erkek

Defter No Tarih	1 Eşli	2 Eşli	3 Eşli	Metruke	
				1 Eşli	2 Eşli
1. 1777-1781	15			1	
134. 1783-1785	10				
2. 1781-1787	9				
3. 1787-1790	1				
4. 1791-1798	2				
5. 1794-1794	1				
6. 1798-1802	1				
7. 1802-1805	20	2			
8. 1805-1809	10	1			
9. 1809-1812	27	2		1	
10. 1815-1817	45	1			
11. 1817-1821	56	7			
12. 1821-1823	37	4	1	1	
13. 1822-1825	29	4	1	2	

¹¹⁸ Kevser Kâmil Ali - Salim Öğüt, "Çok Evlilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/365-369.

¹¹⁹ Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, 123.

¹²⁰ Ronald Jennings, "Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler", çev. Salih Pay, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1988), 661-670.

14. 1825-1826	28	7			
15. 1827-1829	37	9		2	
16. 1831-1833	25	7		1	
17. 1833-1834	31	3		6	
18. 1835-1837	53	4		14	
19. 1837-1839	120	7		55	5
20. 1839-1841	52	9		14	8
TOPLAM	609	67	2	97	13

Yukarıdaki tablo 1777-1841 yılları arasında mahkemeye intikal eden miras davlarından çıkartılan istatistiklerdir. Toplamda yedi yüz seksen sekiz veraset kaydı bulunmaktadır. Tabloyu incelediğimizde tek eşlilik %77,2, iki eşlilik %8,5, üç eşlilik % 0,2 gibi bir orandır. Aynı anda dört kadınla evli olan erkek yoktur. Miras kaydında vefat etmiş eşlere mehir borcu taksiminden dolayı dört eşle evlilik¹²¹ yapmış olan belgeler bulunmakla birlikte aynı anda dört eşli erkeğe rastlanılmamıştır. Toplumda çok eşliliğin bazılarında ilk eşten çocuk olmaz ise ikinci veya üçüncü eş tercihi yapıldığı bilinir. Bundan dolayı erkeğin çocuk sahibi olabilmek için diğer evlilikleri yaptığı algısı bulunmaktadır. Erkeğin çocuk sahibi olma noktasındaki eksikliği çoğu zaman düşünülmemiş fakat sicil kayıtlarında bu vakıyı hatırlatan örneklere rastlanmıştır. Mesela; Velledin köyünden Koca İsa'nın Fatıma, Safiye, Merziye isimli üç hanımı mevcuttur fakat miras taksiminde hiç çocuğunun olmadığı anlaşılmaktadır.¹²²

Bir diğer üç eşle evlilik ise; biri Sivas'ta ve ikisi İskilip'te olmak üzere üç zevcesi bulunan ve Sivas Camii Kebir mahallesinden Tüfekçi başı Ahmet Ağa'dır. Ahmed Ağa'nın üç eşten birisi erkek ikisi kız olmak üzere üç çocuğu bulunmaktadır. Eşlerinin farklı şehirlerde bulunmasının sebebi muhemeldir ki, hane nakli mümkün olmadığından ikâmet ettiği yerde bir evlilik yaparak bir hane teşekkül ettirmek istediği şeklinde anlaşılabilir.¹²³

3.2. Gayrimüslimlerin Eş durumları

Kilise hukukunda evlilik tek eşliydi ve ölümle sona ererdi. Böylece kadının malı ve bazı hukuki hakları da kocaya geçerdi.¹²⁴ Aile hukuku ile ilgili davaları cemaat mahkemeleri tarafından ve kendi dinlerine göre çözüme kavuşturulurdu. Ancak verilen bu kararları uygulama Osmanlı yetkililerinin onayından sonra gerçekleşebilirdi.¹²⁵ Gayrimüslimler şer'î mahkemelere veyahut kendi mahkemelerine gitme konusunda

¹²¹ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812), 40/2.

¹²² Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823), 7/1.

¹²³ Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825), 93/1.

¹²⁴ Imber, *Şeriattan Kanuna Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*, 174.

¹²⁵ Belkıs Konan, "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/1 (2015), 171-193.

tamamen serbesttiler. Buna rağmen Anadolu kentlerinde birçok gayrimüslimin miras hukuku ile ilgili meselelerde kendi hukuklarından daha adil gördükleri için şer'î mahkemelere müracaat etmekteydiler.¹²⁶ Çalışma konumuzda 132 gayrimüslim erkek ve 12 kadın hakkında tereke kaydına rastladık. Toplam tereke kayıtları içerisinde bu oran %18,8'e tekabül etmektedir.

4. Ailede Çocuk Sayıları

Kuruluşundan 19. asra gelinceye kadar Osmanlı'nın nüfusunu tespit etmek zordur. Nüfus araştırmaları ilk olarak 1800-1878 yılları arasına kapsar ve modern anlamda Osmanlı'da ilk nüfus sayımı, devletin bütün kazalarında yapılmamakla birlikte 1828/1829 yıllarında hem Rumeli ve hem de Anadolu'da gerçekleştirilmiştir.¹²⁷ Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) 1831 tarihinde vilayetlere bağlı kaza ve kasabalarda, yerleşik halk, Müslim-gayrimüslim nüfusun sayılması talimatı¹²⁸ ilk nüfus sayımı olarak değerlendirilmektedir. Bu nüfus sayımına göre Sivas'ın dinî nüfus dağılımına göre Müslim 270.820, Hristiyan 49.593 olmak üzere toplamda 320.473'tür. Müslümanların nüfusu oran olarak %84'e tekabül etmektedir.¹²⁹ Osmanlı'nın yaptırdığı nüfus sayımında sadece erkek nüfus sayılmıştır. 1831 tarihinde yapılan bu sayıma göre Sivas'ta erkek nüfusun 102.684'ü Müslim, 18.537'si gayrimüslim olmak üzere toplam 121,221'dir.¹³⁰

4.1. Müslüman Çocuk Sayıları

Müteveffa kişinin mirası *ashâbu'l-ferâiz* dediğimiz ve payları kitap ve sünnetle belirlenmiş olan; karı-koca, anne-baba, dede, kız, kız kardeş gibi birinci derece yakın ve hısımlara muayyen ve dokunulamaz paylar verilerek taksim edilir.¹³¹ İncelediğimiz sicil kayıtlarında kendilerine miras düşen isimler ve onların mirastan aldıkları paylar tablo halinde verilmiştir. Bu çizelgelerde ailenin tüm fertleri açıkça görülmektedir. Miras taksimlerinden tespit edilen çocuk sayıları tablolarda gösterilmiştir.

¹²⁶ Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2009), 144-145.

¹²⁷ Kemal H. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, çev. Bahar Tırnakçı (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 61-62.

¹²⁸ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1831-1833) No: 16* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7708), 20/1.

¹²⁹ Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, 72.

¹³⁰ Salih Şahin, *Mekan ve İnsanıyla Sivas* (İstanbul: Buruciye Yayınları, 2013), 60.

¹³¹ Erturhan, *Temel Fıkıh Bilgileri*, 119.

Tablo 3. Müslim Çocuk Sayıları

Defter No Tarih	Sulb-i kebîr	Sulb-i sagîr ¹³²	Sulbiye-i kebîre	Sulbiye-i sagîre	Sadr-i kebîr	Sadr-i sagîr	Sadriye-i kebîre	Sadriye-i sagîre	Hamli-i mevkuf	
1. 1777-1781	10	9	9	7	1					36
134. 1783-1785	6	4	8	7		2				27
2. 1781-1787	13	2	11	3			4	3		36
3. 1787-1790			1							1
4. 1791-1798				1						1
5. 1794-1794										
6. 1798-1802	1	7	1	4						13
7. 1802-1805	17	11	14	16		1				59
8. 1805-1809	2	10	11	4			1	1	2	31
9. 1809-1812	14	29	7	32	1	3	1	6	1	94
10. 1815-1817	24	37	17	25	2	2	6	5	1	119
11. 1817-1821	21	43	25	41	4	2	5	3	2	146
12. 1821-1823	20	33	17	41	2	3	6	3	2	127
13. 1822-1825	18	27	32	23		5		4		109
14. 1825-1826	10	29	20	31	7		11	2	2	112
15. 1827-1829	25	38	29	34	8	1	3	6	1	145
16. 1831-1833	20	23	21	23		4	7	4		102
17. 1833-1834	31	16	30	17						94
18. 1835-1837	45	51	34	31				1		166
19. 1837-1839	8	10	71	85	5	3	1	5	2	360
20. 1839-1841	30	60	44	40					4	178
	391	533	40	65	30	26	49	43	17	1958

Tablo oluşturulurken anne-baba bir *sulbî* çocuklar ile baba bir anne ayrı *sadrî* çocuk sayıları ayrı ayrı verilmiştir. Tabloda hamli-i mevkuf olarak belirtilen sütun, hamile eşi göstermektedir. Anne karnındaki çocuğun miras payı ayrılarak sağ doğması halinde mülkiyetine geçer ölü doğacak olursa diğer mirasçılara pay yeniden taksim edilir.¹³³ İki belgede hamli-i mevkularda isimlere rastladık. Birisinde Abdullah,¹³⁴ bir diğer kayıta da hamli-i mevkuları Abdullah ve Halil¹³⁵ olarak isim zikredilmişti. Hamile kadının doğacak

¹³² Sulb-i sagir ifadesi *öz küçük oğul* şeklinde öz Türkçe olarak da kullanılmıştır. *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1626) No: 14* (Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7706), 32/2.; 71/1

¹³³ Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143-145.

¹³⁴ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829)*, 42/2.

¹³⁵ *Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823)*, 60/2.

çocuklarına erkek isminin verilmiş olması, tecrübî bilgilerle tahminde bulunulmuş olmasından kaynaklanabilir.

5.2. Gayrimüslim Çocuk Sayıları

Gayrimüslimler özellikle de miras taksimi konusunda şer'î mahkemelere müracaat etmekteydiler. Mahkeme tarafından İslâm hukukuna göre mirasları taksim edilen gayrimüslimlere düşen hisselerden onların çocuk sayıları tespit edilebilmektedir. Bu çerçevede sicil kayıtlarından yaptığımız belirlemelere göre gayrimüslimlerin çocuk sayılarına aşağıdaki tabloda yer verilmiştir.

Tablo 4. Gayrimüslim Çocuk Sayıları

Defter No Tarih	Sulb-i kebîr	Sulb-i sağır	Sulbiye-i kebîre	Sulbiye-i sağıre	Sadr-i kebîr	Sadr-i sağır	Sadriye-i kebîre	Sadriye-i sağıre	Haml-i mevkuf	
1. 1777-1781	3		2	1	2		1			9
134. 1783-1785										
2. 1781-1787	1	4								5
3. 1787-1790	7			3						10
4. 1791-1798					1	1				2
5. 1794-1794	1		1	2						4
6. 1798-1802				3						3
7. 1802-1805	4	1	4	2						11
8. 1805-1809	1	3		2						6
9. 1809-1812	3					1				4
10. 1815-1817	2		6	2						10
11. 1817-1821	2	4	6	5						17
12. 1821-1823	4	3	3	4		4		5		23
13. 1822-1825	1	3			5	3	2	2		16
14. 1825-1826	8	5	1		2					16
15. 1827-1829	2	4	3	5	7	1	5	3	1	31
16. 1831-1833	2	3	10	1		1				17
17. 1833-1834	10	3	4	8						25
18. 1835-1837	9	8	5	13				1		36
19. 1837-1839	21	25	23	25						94
20. 1839-1841	8	13	9	4	1	2	7	2	2	48
	89	79	77	80	18	13	15	13	3	387

Çocuk sayılarına baktığımızda her iki tabloda da kız çocuklarının oransal olarak daha az olduğunu görmekteyiz. Müslüman ailelerin kız çocuklarının sayısı kendi içerisinde %10'larda kalırken, gayrimüslim ailelerde ise bu sayının %45 oranında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlardan ailelerdeki çocuk sayısı ile ilgili net bir kanaat söylemek

doğru olmamakla birlikte bu dönem içerisinde Müslim-gayrimüslim aile yapısıyla ilgili karşılaştırmalı çalışmalar için önemli veriler olduğunu değerlendirmektediriz.

Tablo 5. Çocuk Sayıları Genel Dağılım

Çocuksuz	1 çocuk	2 çocuk	3 çocuk	4 çocuk	5 çocuk	6 çocuk	7 çocuk	8 çocuk	Toplam
Tek Eşli Müslim									
69	188	188	148	87	51	22	9	1	763
İki Eşli Müslim									
9	15	10	11	5	8	6	4		68
Üç Eşli Müslim									
1				1					2
Gayrimüslim									
4	27	39	31	25	11	9	1		147
83	230	237	190	118	70	37	14	1	980

Yukarıdaki tablo tek eşli ve çok eşli ailelerin çocuk sayılarını göstermektedir. Müslim-gayrimüslim 980 aile içerisinde %8,46 çocuksuz aile görmektediriz. Bu ailelerden tek eşli olup çocuğu olmayan kendi içerisinde %83 oranındadır. İki eşle evli kişi sayısı %8,9, üç ve daha fazla eşle evli olan %0,2 oranındadır. Müslim-gayrimüslim tek eşle evli aile sayısı %92 gibi yüksek bir orandır. Bu durum bize çalışmaya esas aldığımız 18. asrın son çeyreği ve 19. asrın ilk yarısında Sivas aile yapısında tek eşli evliliğin daha yaygın olduğunu açıkça göstermektedir.

SONUÇ

Osman Devleti kuruluşundan itibaren güçlü bir toplum yapısı oluşturmayı olabildiğince ön planda tutmuştur. Bunda en büyük etken eski Türk aile sisteminin İslam hukuk sistemi ile mecz edilerek siyaset, eğitim, iktisat vb. alanlarda kendisine özgü kurumsal bir hüviyet kazanmasıdır. Aile kurumu örf ve âdetlerden uzaklaşmadan, İslam hukuk sistemi üzerine temellenerek gücünü her zaman korumuştur.

Bu çalışmada; 1777-1841 yıllarını içerisine alan Sivas Şer'iyye Sicillerinde bulunan özellikle tereke kayıtları esas alınarak Sivas şehrinin aile yapısı üzerine tespitler yapılmaya gayret edilmiştir. Evliliğin tüm aşamalarının Türk örf-âdetleri ve İslam aile hukuku çerçevesinde ve eksiksiz yapıldığı görülmektedir. İslam birden fazla evliliğe müsaade etmiş olmasına rağmen altmış yıllık sürede tek eşlilik %77,2, iki eşlilik %8,5, üç eşlilik %0,2 oranında kaldığı tespit edilmiştir. Müslim-gayrimüslim yaklaşık dokuz yüz seksen tereke kaydında %8,46 oranında çocuksuz ve tek eşle evliliğinin bulunması Osmanlı toplumunda monogaminin daha yaygın olduğunu göstermektedir.

Sivas aile yapısı baba-anne ve çocuklardan oluşan geleneksel çekirdek aile yapısından oluşmaktadır. Büyük anne ve babayla birlikte yaşam olduğuna dair bir belgeyle karşılaşmadık fakat iki kardeş ve amca çocukları bir arada oturan aileler az da olsa bulunmaktadır. Belgelerde *...er karındaşı... ile iştiraken malları mahlud ve müşterek olan...* ifadeleri bunu göstermektedir ve bu oran %2'lerde kalmaktadır.

Osmanlı mahkemesinde hâkimlerin, kendilerine intikal etmiş olan problemlili evlilik vakalarında mümkün olduğunca eşleri tefrik etmemek için uğraştıkları görülmektedir. Aile birliğinin bozulmasında en büyük etkenin bugün olduğu gibi geçmişte de erkek ve kadının hüsn-i imtizaç/gönül dünyalarının farklı olması ve hüsn-i zindegânî olmaması/şiddetli geçimsizlik olarak açıkça görülmektedir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1777-1781) No: 1.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7693.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1781-1787) No: 2.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7694.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1783-1785) No: 134.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7774.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1787-1790) No: 3.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7695.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1791-1798) No: 4.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7696.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1794-1794) No: 5.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7697.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1798-1802) No: 6.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7698.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1802-1805) No: 7.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7699.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1805-1809) No: 8.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7700.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1809-1812) No: 9.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7701.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1815-1817) No: 10.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7702.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1817-1821) No: 11.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7703.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1821-1823) No: 12.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7705.

- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1822-1825) No: 13.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7773.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1825-1826) No: 14.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7706.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1827-1829) No: 15.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d., 7707.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1831-1833) No: 16.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7708.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1833-1834) No: 17.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7709.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1835-1837) No: 18.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7710.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1837-1839) No: 19.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7712.
- Sivas Şer'iyye Sicil Defteri (1839-1841) No: 20.* Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi, MŞH.ŞSC.d..7713.

Kaynak ve Araştırma Eserleri

- Acar, H. İbrahim. "Nişan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/152-154. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aktan, Hamza. "Miras". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Ali, Kevser Kâmil - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/365-369. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aydın, Mehmet Akif. *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mehir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/389-391. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aydın, Mehmet Akif. *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 2009.
- Bilgin, Aydın vd. *Bab-ı Meşihat Şeyhülislamlık Arşiv Defteri*. İstanbul: İSAM, 2006.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslayiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1968.

- Bozkurt, Fatih. "Tereke Defterleri ve Osmanlı Demografi Araştırmaları". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 54 (ts.), 99-100.
- Cansel, Erol. "Sosyal Devlet ve Aile". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 26/3 (1969), 1-11.
- Ceyhan, Muhammed. "Tanzimat Dönemi Sonrası Şer'iyye Sicil Defterlerinin Muhteva ve Diplomatik Açından Tahlili". *OTAM* 29 (Ankara 2012), 50-82.
- Cin, Halil. "İslam Hukukunda Mehir". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 29/1 (1972), 199-254.
- Cin, Halil. *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Doğan, İsmail. *Osmanlı Ailesi*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2001.
- Döndüren, Hamdi. *Delilleriyle Aile İlmihali*. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1995.
- Düzdağ, Ertuğrul. *Şeyhülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1972.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda İzinnâme ile Nikah". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* 2 (2006), 41-60.
- Erturhan, Sabri. *Temel Fıkıh Bilgileri*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 2018.
- Eryılmaz, Bilal. *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*. İstanbul: Risale, 2. Basım, 1996.
- Gözübenli, Beşir. "Mefkûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/353-356. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Imber, Colin. *Şeriattan Kanuna Ebussud ve Osmanlı'da İslami Hukuk*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2004.
- İbn Mâce, Hafız Ebî Abdillah Muhammed b. Yezird el-Kazvinî. *Sünen-i İbn Mâce*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hayriye, 1994.
- Jennings, Ronald. "Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler". çev. Salih Pay. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1988), 661-670.
- Karaman, Hayrettin. "İslam'ın Getirdiği Aile Anlayışı". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II*. 6-16. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Karataş, Ali İhsan. *Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin Toplum Hayatı*. İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2009.
- Karpat, Kemal H. *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. çev. Bahar Tırnakçı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Kaşgarlı, Mahmud. *Dîvân-ı Lügâti't-Türk Tercümesi*. çev. Besim Atalay. Ankara: Türk Dil Kurumu, ts.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlı'da Toplum Yapısı*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Konan, Belkıs. "Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumuna İlişkin Bir Değerlendirme". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 64/1 (2015), 171-193.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2009.

- Ögel, Bahattin. *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 3. Basım, 1983.
- Savaş, Saim. "Fetva ve Şer'iyeye Sicillerine Göre Ailenin Teşekkülü ve Dağılması". *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi II*. 125-168. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, 1992.
- Şahin, Salih. *Mekân ve İnsaniyle Sivas*. İstanbul: Buruciye Yayınları, Bilnet Matbaacılık, 2013.
- Turan, Ahmet. "Törellerimizde Kalın (Başlık) âdeti". *Milli Folklor* 12 (1991), 39-42.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Şer'i Mahkeme Sicilleri". *Ülkü Dergisi* 29 (1935), 365-368.
- Yücel, Ebubekir Sıddık. "Sivas Şer'iyeye Sicilleri Toplu Kataloğu Üzerine". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018), 1059-1079.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 823-848

HAYVANLARA YÖNELİK TUTUMLARIN DİNDARLIK VE MANEVİYATLA İLİŞKİSİ

The Relationship of Attitudes Towards Animals with Religiosity and Spirituality

Mercan ÖZEN

Uzman, E-posta: mercan9463@gmail.com Orcid: 0000-0003-1398-9244.

Saffet KARTOPU

Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: skartopu@hbv.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6846-0511.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 24.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2023

Cilt / Volume: 10

Sayı / Issue: 2

Sayfa / Pages: 823-848

Atıf / Cite as: Özen. Mercan. Kartopu. Saffet. "Hayvanlara Yönelik Tutumların Dindarlık Ve Maneviyatla İlişkisi" (The Relationship of Attitudes Towards Animals with Religiosity and Spirituality). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 823-848. DOI: 10.17859/pauifd.1363929

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD): 823-848

HAYVANLARA YÖNELİK TUTUMLARIN DİNDARLIK VE MANEVİYATLA İLİŞKİSİ*

Mercan ÖZEN**

Saffet KARTOPU***

Öz

Bu çalışmada temel olarak hayvanlara yönelik tutumların dindarlık ve maneviyat ile ilişkisi ele alınmaktadır. Kendini öznel olarak dindar gören bireylerin hayvanlarla olan ilişkilerini nasıl düzenlediği, sahip olduğu dini inancın hayvanlarla olan ilişkisini ne derece şekillendirdiği bu çalışmanın temel çıkış noktasıdır. Dindarlık eğilimine sahip olduğunu ifade eden bireylerin hayvanseverlikten ne derece etkilendiği çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Dini davranış ve tutumların gelişmesinde bireylerin içerisinde buldukları doğal ve beşerî çevre, almış olduğu eğitim, diğer dindar bireylerin tutumları ve var olan zihinsel kapasitesi etkili olmaktadır. Bu doğrultuda yapılmış olan çalışmada üniversite öğrencilerinin hayvanseverlik tutumlarının dindarlık eğilimine göre farklılaşıp farklılaşmadığı araştırılmış ve dindarlık tutumları ile hayvanseverlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Hayvanseverlik, Hayvan Evcilleştirilmesi, Dindarlık

The Relationship of Attitudes Towards Animals with Religiosity and Spirituality

Abstract

This study primarily examines the relationship between attitudes animals and religiosity and spirituality. The main focus of this study is to explore how individuals who identify themselves subjectively as religious regulate their relationships with animals and to what extent their religious beliefs shape their interactions with animals. The study investigates the extent to which individuals who express a tendency towards religiosity are influenced by animal welfare. The natural and cultural environment in which individuals are situated, their education, the attitudes of other religious individuals, and their existing mental capacity all play a role in the development of religious behavior and attitudes. In line with this, the study examines whether university students' attitudes towards animal welfare differ according to their tendency towards religiosity and observes a significant relationship between their religiosity attitudes and levels of concern for animal welfare.

Keywords: Psychology of Religion, Animal Welfare, Animal Domestication, Religiosity

Structured Abstract

Our main problem in this study is whether there is differentiation in attitudes towards animals based on the religious tendencies of the sample. Additionally, the study examined whether university students' attitudes towards animals vary depending on their religious

* Bu araştırma için T. C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırmaları Etik Kurul Başkanlığı'nın 18.09.2020 tarihli toplantısında karar numarası 2020/26 ile etik kurul izni alınmıştır. Ayrıca bu çalışma Prof. Dr. Saffet KARTOPU danışmanlığında Mercan Özen tarafından hazırlanan "Hayvanlara Yönelik Tutumların Dindarlık Ve Maneviyatla İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Uzman, E-posta: mercan9463@gmail.com Orcid: 0000-0003-1398-9244.

*** Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, E-posta: skartopu@hbv.edu.tr, Orcid: 0000-0001-6846-0511.

tendencies, and a significant relationship was found between their religious attitudes and levels of compassion towards animals. The analysis carried out to find the answers to the research questions and the findings obtained as a result of these analyses were presented and discussed within the relevant literature framework. Three different scales were used to collect data. The study was conducted in September 2020, and Frequency, T-Test, Chi-Square, and One-way ANOVA tests were applied. SPSS (16.0) statistical software package was used for data analysis and calculation of the obtained values. According to the research results, there were differences in attitudes towards compassion for animals and animal rights based on sociodemographic variables and religious tendencies. The study revolves around two interconnected problems: "Do the levels of compassion for animals in the sample differ according to sociodemographic variables?" and "Does the level of compassion for animals differ according to religious attitudes?". In this context, the levels of compassion for animals of the randomly selected sample group from Kahramanmaraş Sütçü İmam University students were determined. Then, it was examined whether these factors showed a variation according to religious tendencies. In the hypotheses set as an answer to the first problem of the study, it was predicted that the levels of compassion for animals in the sample would differ according to age, gender, type of faculty, and the place where most of their lives were spent. The research results reveal that the average compassion scores of females were higher than those of males. According to the age variable, it was confirmed that the group with the highest levels of compassion for animals was 24 and above. In the hypotheses set as an answer to the second problem of the study, it was predicted that the levels of compassion for animals would differ according to religious attitudes. The study found that the levels of compassion for animals of participants who stated that their families were religious were higher compared to those who stated that their families were not religious. Similarly, there was a significant differentiation in the levels of compassion for animals among participants who believed that a happy life could not be sustained without strong religious beliefs. When examining the research data, it was also found that the levels of compassion for animals were higher among the participants who consistently performed prayers.

GİRİŞ

Hissedebilen, hissedemeyen ya da yarı hissedebilen her varlığın bir geçmişi ve tarihi olduğu bilinmektedir. Hayvanlar da bu tarihsel gerçeklikten varoluşları ve bilinçli insan topluluklarının birebir muhatabı olmaları suretiyle –her ne kadar kendi varlıklarının bilincinde olup olmadıklarından henüz emin olamasak da– varlıklarını görünür kılmışlardır. Hayvanların var olması durumu tarihin başlangıcından günümüze kadar felsefenin, bilimin, dinlerin ve diğer birçok alanın ilgisini çekmiştir. Hayvanlara dair söylenmiş onca sözün arasında onlar, söylediğimiz her şeyden bağımsız dünyanın sınırlı alanında ve sınırlı yaşam süreleri içerisinde yaşamaya devam etmektedirler. Aslında insanlar olarak bizim söylediğimiz hiçbir şey, yüklediğimiz hiçbir sorumluluk ve verdiğimiz ya da yoksun bıraktığımız hiçbir hak –acı hissettirilen faaliyetleri duyuşsal ve fiziksel olarak algılamaları dışında– onları bilinçli bir şekilde etkilememektedir. Çünkü bugün bilimin birtakım iddia ve varsayımları hayvanların acı ve sevgi başta olmak üzere birçok duyguyu hissedebildikleri yönünde olsa da hayvanlara dair tüm bilgimiz araştırma ve gözlemlerimiz etrafında ve doğal olarak sınırlı bir çerçevede kalmaktadır. Bunun yanı sıra hayvanlarla olan ilişkimiz insanlık tarihi kadar eskidir. Birçok mağara resminde

ve çeşitli arkeolojik kazılarda elimize geçen bulgular bunun doğruluğunu kanıtlamaktadır.¹

İçerisinde yaşadığımız ve aynı zamanda bir parçası olduğumuz doğa bizim isteklerimizden ve yapıp ettiklerimizden bağımsız sürekli yeniden yaratılır. John Berger'in "Hayvanlara Niçin Bakarız?" adlı başarılı denemesinde de belirttiği gibi "doğa, var olan her şeydir".² Bu varoluş tamamen bizden bağımsızdır; bize hiçbir şey vaat etmeden, bizi hiçbir tahakküm altında bırakmadan, hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymadan sürekli varoluş eylemini sürdürmektedir. Akıllara ilk gelenin aksine insanlar gibi hayvanlar da doğanın merkezi konumundadırlar. İnsanlarla iç içe yaşamlarını sürdüren bu canlıların her ne kadar "dünya bakımından yoksul"³ oldukları varsayılrsa da onların bilinçten yoksun olmaları onları korumayacağımız ya da onlara birtakım haklar vermeyeceğimiz anlamına gelmemektedir. Tüm bunlarla birlikte hayvanseverlik ve hayvan evcilleştirilmesi sanıldığı kadar yakın bir tarihe sahip değildir. Günümüzde insanların hayvanlarla olan ilişkisi, çevrelerinde bulunan ve sürekli etkileşim halinde oldukları hayvanlara bakıldığında çok sınırlı türlerle devam etmektedir. Derek Ryan'ın da işaret ettiği gibi sıklıkla karşılaştığımız hayvan türlerini göz önünde bulundurduğumuz takdirde bunların genelde evde bakılmak üzere ya da tarımsal işlevleri açısından evcilleştirilen hayvanlar olduğu görülebilmektedir.⁴

Hayvanlarla etkileşim kurduğumuz ilk andan itibaren onlarla ilgili çeşitli duygular ve önseziler oluşturmaya başlarız. Bu durum hayatımız boyunca onlarla etkileşime girdiğimiz her durumda kendisini gösterir. İsmet Sungurbey'in Hayvan Hakları isimli kitabının sunuş kısmında da belirttiği gibi, hayvanları sevmek sadece bireysel ve duygusal bir şey değildir, bunun çok ötesindedir.⁵ Hayvanları sevmek ve onları korumak uygarlığın bir göstergesidir ve onları korumak insanlığın temel taşıdır. Hayvanları sevmenin farklı tarafları ve biçimleri vardır. Hayvanları sevmenin beraberinde topyekün bir sevgiyi getirmesi beklenmelidir yani sevgi eyleminin zorunlu bir getirisi olarak onlara zarar verilmemeli, korunmalı, hakları savunulmalı ve sağlık, beslenme ve barınma ihtiyaçlarını karşılanmalıdır. İnsanların hayvanlara karşı olan olumlu ya da olumsuz tutumu temelde etik değerlere bağlılık ile ilgilidir. Hayvan sevgisi insanların sahip olması gereken etik değerlerin en önemlilerinden biridir. Bu değerlerin ana çıkış noktası onları korumak olsa da koruma fiilinin gerçekleşmesi için

¹ Aybüke Demir, *Yetişkinlerde Empatiyi Yordamada Hayvan Hakları ile İlgili Tutumların İncelenmesi* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 27.

² John Berger, *Hayvanlara Niçin Bakarız* (İzmir: Tudem Yayın Grubu, 2017), 80.

³ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 158.

⁴ Derek Ryan, *Hayvan Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. çev. Ayten Alkan. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 131.

⁵ İsmet Sungurbey, *Hayvan Hakları: Bir İnsanlık Kitabı*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basımevi, 1993), 7.

küçük de olsa bir sevgi belirtisi olması gerekir. İnsanlar ve hayvanların aynı dünyayı paylaşmaları ve benzer duygulara sahip olmaları gibi birçok ortak noktaları vardır. Bu durum ise ayrı birer tür olmalarına rağmen aralarında belli bir yakınlığın olduğunu göstergesidir. Çağlar boyunca çeşitli kişiler, toplumlar ve dinler hayvan sevgisinin önemini vurgulamışlardır. Aynı zamanda onlara karşı yapılan iyi muameleyi desteklemiş ve kötü muameleyi de yasaklamışlardır. Bunların yanı sıra hayvanlarla kurduğumuz pozitif ya da negatif yönlü ilişkiler hayatımızın geri kalanı hakkında fikir sahibi olabilmenin de yolunu açmaktadır. Zira insanlar, hayvanlara kötü muamele eden ya da onları sevmediğini söyleyen kişilere karşı pozitif duygular beslemezken onların aile, arkadaşlık ve toplumsal ilişkilerinde sağlıklı bir iletişim kuramayacağına da kanaat getirirler. Temelde bu yaklaşım oldukça makuldür çünkü hayvanların insanlara çok çeşitli yönlerden benzerliği bulunması sebebiyle onlarla olan iletişimimiz davranışlarımızı oldukça etkilemektedir.

Sevgi ve bağlanma gibi duyguların hayvanlarda da var olduğu araştırmalar sonucunda ortaya konulmuş somut bir gerçektir. Bununla birlikte sevdiklerini kaybeden ya da herhangi bir sebepten ötürü onlardan uzaklaşan hayvanların sevebildikleri, özleyebildikleri gibi yas da tutabildikleri bilinmektedir.⁶ Birçok ortak görüşe göre sevgi, sadece insanların hissedebildiği bir duygu değildir. Bu duygunun gerçekleşmesi için hiçbir güce ya da fazladan bir kuvvete gerek yoktur. Bu ilksel duygu insanda ve hayvanda ilkeler yoluyla sabit, dolayısıyla kaçınılmazdır. Bu duygu her iki tür için de sadece kendi türüne yönelik değildir ve diğer türlere de aynı sevgi bağıyla bağlanabilmektedirler. David Hume'un bize açıkladığı gibi, hayvanlar acı ve hazzı duyarlıdır fakat bu duyarlılıkları ile ilgili bir yargıya varmaları gerektiğinde bunu sadece iyilik ve kötülük değeri üzerinden yapabilmektedirler.⁷ Yani hayvanların insanlara gösterdikleri olumlu ya da olumsuz tutumlar göz önüne alındığında merkeze alınması gereken asıl düşünce onların, sevgi ya da nefret duygularını besleyen ve geliştiren en önemli şeyin bizim onlara yönelik davranışlarımız olduğudur.

Bunun yanı sıra, belli inançlara sahip insan topluluklarının hayvanlarla olan etkileşimi de bu konunun oldukça önemli bir bölümüdür. Din, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren diğer birçok alan gibi insan yaşamını önemli ölçüde etkilemektedir. Dinler, önemli bir yaşam motivasyonu olmasının yanı sıra sosyal, siyasal, toplumsal ve bireysel kurallar ile insanların yaşam biçimlerine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. İlk insan toplulukları yaşadıkları doğal çevreden oldukça fazla etkilenmişlerdir ve bu etkilenme sonucunda hayvan biçimli tanrılar ortaya çıkmıştır. İnsanların doğayı daha fazla tanımaya başladığı dönemde ise hayvan biçimli tanrılar

⁶ Barbara J. King, *Hayvanlar Nasıl Yas Tutar*. çev. Rengin Arslan. (İstanbul: Raskolnikov Kitap, 2019), 63.

⁷ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergun Baylan. (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009), 267.

yerini yarı insan yarı hayvan bir tür olan sfenks tanrılara bırakmıştır.⁸ Dinler, iyi bir dünya ve ahiret hayatı için yapılması gerekenleri öğretmesinin yanı sıra insanları, hayvanların da hakları olduğu, bu haklara riayet edilmesi gerektiği ve onlara davranış şekilleri ile ilgili nasıl bir tutum içerisinde bulunulacağı noktasında önemli bir otorite konumunda olmuşlardır. Merhamet kavramının birçok din tarafından önemseddiği bilinmektedir. Özellikle de sevgi eksenli dinlerde ve tanrı tasavvurlarında kutsal bir ifade olarak kendini göstermektedir ve bu doğrultuda bir inanç sistemi geliştiren dinlerde insani değer olarak kabul edilen merhamet duygusunun din inanç ve yaşayış vasıtası ile daha da güçlendirilebileceği vurgulanmaktadır.⁹ Dini referansları, inanç biçimleri ve öğretileri farklı olsa da hemen hemen bütün dinler hayvanlara merhamet ve iyi muamele etmek şeklinde ortak bir paydada buluşabilmektedirler. Bu evrensel kurallar hayvanların korunmalarını, gözetilmelerini ve birtakım haklara sahip olmalarını sağlamaktadır.¹⁰

İnsanlarda görülen, hayvanseverlik tutumu kadar sık rastladığımız bir diğer tutum ise hayvan fobisidir. Birçok ortak görüşe göre, hayvanları sevmek ya da sevmemekle hatta onlardan korkmakla ilgili tavrımızın neredeyse tamamı çocukluk yaşantılarımızla ilgilidir. Sahip olduğumuz aile ve içinde bulunduğumuz çevre bu durumun şekillenmesinde en büyük etkidir. Fakat çocukluk döneminde yaşanmış kötü ya da iyi bir hadise de sevgi ve korku ile ilgili duygularımızda oldukça etkilidir. Çocuklar için korku ve fobilerin nesnesi olan hayvanlar incelendiğinde belli bir tür ya da herhangi bir seçim söz konusu değildir. Köpekler, kediler, kuşlar, böcekler ve çeşitli yırtıcılara karşı korku geliştirmeleri mümkündür. Bu düzeyde görülen fobi, aşırı korku ve bilinçdışı kaçınmaların kimi zaman yaşantılardan kaynaklandığı gözlemlenirken, kimi zaman da sadece peri masallarından ya da resimli çocuk kitaplarından tanıdığı hayvanlara olan önyargısından kaynaklandığı gözlemlenebilir. Aynı zamanda bu korku tek bir türe ait olmayabileceği gibi fobi nesnesi konumundaki hayvanla birebir münasebetinin olduğu durumlar da oldukça nadirdir.¹¹

Çocukların hayvanlarla olan bağları insanların ilk atalarının bu türle olan bağlantısına oldukça benzerdir. Yetişkinlerde bulunan kibri henüz tanımayan çocuklar hayvanlara korkmadan ve eşitlikçi bir biçimde yaklaşır. Hatta Freud'un iddiası şudur ki; çocuklar, kendisine çok fazla yabancı gördüğü ve karmaşık bulduğu yetişkinlere nazaran hayvanlara her bakımdan daha yakın hissederler. Hayvan fobisi psikonevrotik rahatsızlıkların ilk göstergesi olabileceği gibi en sık rastlanılanı olarak da karşımıza çıkar. Bu durum özel bir hayvan türüne yansıtılabileceği gibi tek bir türe

⁸ Altan Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi: I. Memeli Hayvanlar", *İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 28/2 (2002), 413.

⁹ Hızır Hacıkeleşoğlu-Saffet Kartopu, "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma" *International Journal of Social Science* 59 (2017), 207.

¹⁰ Adil Bor, *İslam'da Hayvan Hakları*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 35.

¹¹ Sigmund Freud. *Çocukta Fobinin Analizi*. çev. Dilman Muradoğlu. (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 35- 40.

karşı da gelişebilir. Burada kavramamız gereken asıl mesele hayvanların, bu tür sıra dışı ve olağan fobinin çoğunlukla ilksel nesnesi konumunda olduklarıdır. Bu türden bir fobinin asıl ortaya çıkış sebebi ise genellikle ebeveynlere duyulan korkunun bir hayvana yansıtılmasıdır.¹² Freud'un psikanaliz merkezli saptamalarından da anladığımız üzere çocuklar çevrelerine karşı hissettikleri mevcut zıt değerliliği bir hayvana yansıtılabilmektedir ve tür fark etmeksizin tüm hayvanlar kaydırma nesnesi haline getirebilmektedirler. Bunun yanı sıra çocuklukta hayvanlarla birebir yaşanmış bir hadise ya da görgü tanığı olunan bir vaka da fobinin ortaya çıkmasında etkili olabilmektedir.¹³

1. Hayvanlara Yönelik Tutumların Psikoloji ve Din Psikolojisi ile İlişkisi

İnsan toplulukları, hayvanlarla etkileşimde oldukları ilk zamanlardan itibaren onların davranışlarını gözlem yoluyla ya da bilimsel yolla incelemektedir. Fakat hayvan davranışlarının sistematik bir şekilde bir bilim olarak incelenmesi çok yakın bir geçmişe tekabül etmektedir. Hayvan davranışlarının ekonomik faydacılık açısından incelenmesi haricindeki yaklaşımların tarihi neredeyse psikoloji tarihiyle denktir. Hayvan davranışı çalışmalarının 18. yüzyılın sonlarında Jean-Baptiste Lamarck tarafından başlatıldığı bilinmektedir. Ayrıca, 1809 yılında ortaya attığı teori, evrim teorisinin başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Bu teori ile nesilden nesle kalımsal olarak geçen değişiklikleri ve organizmanın bulunduğu çevreye uyum sağlama çabasının sonucu olan bedensel değişikliklerle ilgili fikirlerini sistemli hale getirmiştir. Daha sonra, Charles Darwin'in 1859 yılında yayımladığı *Doğal Seçi Yoluyla Türlerin Kökeni Üzerine* isimli çalışma ise hayvan davranışlarının incelenmesi ve bilim tarihinin dönüşümü için çok önemli bir yere sahiptir.¹⁴ Darwin, hayvanları sadece biyolojik olarak değil davranışsal olarak da incelemiştir. Ancak kendi kitabında buna yer vermek istemediği için bu konuyla ilgili tüm yazı ve araştırmalarını Britanyalı fizyolog George John Romanes'e devretmiştir. 1848-1894 yılları arasında hayvan zekâsı ile ilgili araştırmaları sistematik hale getiren Romanes, 1893 yılında karşılaştırmalı psikolojinin ilk eseri kabul edilen *Hayvan Zekâsını* yayımlamıştır. Anekdot metodunu kullanan Romanes, bu kitabı hazırlarken balıkların, kuşların, maymunların ve evcil hayvanların davranışlarından veriler toplamıştır.¹⁵ İnsan ve hayvan zekâsını karşılaştırarak ve zihinsel işleyişlerindeki benzerliklerinden yola çıkarak bu iki tür için zihinsel gelişimde bir tür sürekliliğin olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Modern bilimsel titizliğin çok fazla görülmediği çalışmalarında genellikle kıyas yöntemini kullanmıştır ve bu araştırmalarının sonucunda hayvanların insanlarla

¹² Sigmund Freud, *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. (İstanbul: Say Yayınları, 2021), 222-224.

¹³ Sigmund Freud, *Çocukta Fobinin Analizi*, 17.

¹⁴ Ülker Öktem, "Darwin'in Evrim Kuramının Tanzimattaki Etkileri". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011), 2-5.

¹⁵ Caner Kerimoğlu, "Dilin Köken Arayışları 3: Hayvan İletişimi I", *Dil Araştırmaları* 23 (2018), 34-35.

aynı türden mantığa bürüme, akılcı düşünme, problem çözme ve karmaşık muhakeme faaliyetlerinde bulunabilecekleri sonucuna ulaşılmıştır. Karşılaştırmalı psikolojinin ilk gözlem aşamasını başlatmış olan Romanes, güvercinlerdeki bilinç durumu ile ilgili araştırma yapmakla birlikte farklı birçok tür üzerinde zekâya yönelik araştırmalar yapmıştır. Ayrıca maymunlar ve filler dışındaki diğer hayvanlardan daha zeki olduğuna inandığı kediler üzerinde iç gözlem yöntemini kullanarak yaptığı incelemeler sonucunda hayvanların uyarlanmış muhakeme sonucunda davranışlarını değiştirebildiği iddiasında bulunmuştur.¹⁶

Charles Darwin'in Evrim Teorisi'nde savunduğu, insan ve gelişmiş memelilerin zihinsel yetenekleri arasında temelde bir farklılık olmadığı görüşü ile hayvan psikolojisine olan ilgi artmaya devam etmiştir. Romanes'le birlikte psikoloji biliminin kurucusu kabul edilen Wilhelm Wundt da psikoloji bilimiyle anılmasından önce hayvanlarla ilgili yaptığı çalışmalarla öne çıkmaktaydı. Wundt, polipler, kanatlı böcekler ve kunduzlar gibi geniş bir yelpazeye dağılan canlı ve hayvan türleriyle ilgili araştırmalarını yayımlamıştır.¹⁷ Daha sonra bu iddialarının üzerinde çok fazla durmadan çalışmalarını daha farklı bir noktaya kanalize etse de minimum düzeyde de olsa hayvanların bilinçli çıkarımlarda bulunabilme ve karar verebilme yeteneklerine sahip olduklarını kanıtlamaya yönelik girişimlerde bulunmuştur.

İnsanlarda ve hayvanlardaki zekânın varlığı ve davranış araştırmalarıyla birlikte psikoloji bilimi gelişmeye başlamış ve çeşitli araştırmalar sonucunda elde edilen bulgular sonucunda psikoloji bir bilim olma yolunda hızla ilerlemiştir. Davranışların ve zihinsel süreçlerin kapsamlı olarak incelenmesi ise Wundt'un Leipzig'deki laboratuvarı açmasından ve Titchener'in buraya gelerek Wundt'un etkisine girmesinden çok da önce, Romanes'in kendisine varis olarak seçtiği İngiliz bir jeolog ve zoolog olan Llyod Morgan ile başlamıştır. Morgan hayvan psikolojisinde geniş ölçekli ve deneye dayalı çalışmalar yürüten ilk kişi olmakla birlikte, temelde Romanes ile aynı yöntemi kullanmıştır. Hayvan davranışlarının çoğunun duysal temelli olarak, bir öğrenme veya bir çağrışımın sonucunda açıklanabilir olduğunu öne sürmesinin yanı sıra öğrenmenin akılcı düşünmeden çok daha alt düzeyde bir psikolojik beceri olduğunu savunmuştur.¹⁸

Hayvan Psikolojisi olarak adlandırılan alanın gelişmesiyle psikoloji biliminde önemli çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. Yapısalcılık ekolünün insan ve hayvan davranışlarını yeterince açıklayamadığını öne süren psikologlar alanı geliştirmek ve

¹⁶ Nazlı Memiş Baytimur, "Adaptif Hayvan Davranışları Işığında Muhtar Avezov'un Kökserek Adlı Hikayesinin İncelenmesi". *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 153.

¹⁷ Adem Köroğlu, *Wilhelm M. Wundt'un Dine Yaklaşımı ve Din Psikolojisine Katkıları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 7-8.

¹⁸ Duane Schultz-Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016), 244-245.

yeni bir şeyler denemek için yoğun çalışmalar gerçekleştirmiştir. Bu çalışmalar sonucunda yapısalcılıktan işlevselciliğe geçiş ani bir değişiklikle olmasa da hızlı bir ilerleme kaydetmiştir. Birçok bilim insanına göre psikoloji bilimi açısından devrim sayılabilecek Davranışçılık ekolünün ortaya çıkması da yine tüm bu çalışmaların sonucudur. Davranışçılık ekolünün kurucusu Amerikalı psikolog John Broadus Watson'dır. Bu akım psikoloji bilimi için yeni ve tartışmalı olarak görülse de Watson'ın psikoloji biliminin gelişebilmek için yerini davranışçılığa bırakması gerektiğini savunmaktaydı. 20. yüzyılın başlarında, hayvan davranışları araştırmalı özellikle Amerika'da oldukça yaygınlaşmış durumdaydı.¹⁹ Bu durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak deneysel çalışmalar hızla gelişim göstermiştir. Thorndike'in çalışmaları ve W.S. Small tarafından tanıtılan fare labirenti ve bu labirentteki beyaz fareler üzerinde uygulanan deneyler öğrenmenin standart bir yöntemi haline gelmiştir. Çalışmalar henüz yeterli olmadığı ve psikolojideki bilinç problemi hala devam ettiği için Small'un hayvan incelemeleri sonucunda hayvanların "imgelerinden" ve "fikirlerinden" bahsetmesi de yorumlama açısından henüz gerçek ve keskin bir dönüşümden bahsedilemeyeceği de gözlemlenmektedir.²⁰

Bununla birlikte, John Watson'ın 1903 yılında tamamladığı doktora tezine "*Hayvan Eğitimi: Beyaz Farelerin Ruhsal Gelişimi*" başlığını vermesi psikoloji biliminin çalışma konusu ve metotlar açısından giderek nesnelleşmesinin somut şekli olarak değerlendirilebilmektedir. Chicago Üniversitesinde yüksek lisans öğrencisi olan Charles Henry Turner tarafından 1906 yılında yayımlanan "*Karıncanın Davranışı Üzerine Başlangıç Notları*" isimli makalesi John Watson'ın kendisinden övgüyle bahsetmesine neden olmuştur. Doktorası zooloji alanından olmasına rağmen önemli psikoloji dergilerinde karşılaştırmalı hayvan çalışmaları hakkında çok sayıda araştırma yayımlayan Turner, Watson'dan aldığı olumlu eleştirilerin yanı sıra davranış kelimesini ilk kez kullanarak da ona ilham olmuştur. Tüm bu gelişmeler sonucunda hayvan deneyleri psikoloji biliminin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir ve ilk olarak Clark, Harvard ve Chicago Üniversitelerinden başlayarak sekiz karşılaştırmalı psikoloji laboratuvarı kurulmuştur ve Washburn, Cornell'de hayvan psikolojisi dersleri vermesinin yanı sıra karşılaştırmalı psikolojinin ilk ders kitabı olma unvanını kazanan *Hayvan Zihni* kitabını yazmıştır. Bu kitabın yazıldığı dönemde hayvanlara bilincin yüklenmesi hala iddialı bir eğilim olarak kabul görmekteydi ve 218 psikolog içerisinden sadece altı tanesi hayvan psikolojisi üzerine araştırmalar yapmaktaydı. 1911 yılına gelindiğinde ise sonradan ismi *Karşılaştırmalı Psikoloji Dergisi* olarak değiştirilecek olan *Hayvan Davranışı Dergisi*'nin yayın hayatına başlamıştır.²¹

¹⁹ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 25.

²⁰ Yasemin Neslihan Saral, *İletişim Psikolojisi Açısından Televizyon Programlarının Farkındalığın Oluşmasındaki Rolü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 13.

²¹ Schultz-Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, 376-377.

Psikolojinin gelişmeye başladığı andan itibaren psikolojinin öncüleri dindarlığın psikolojik yönünü incelemeye ve bu alanda çalışmalar yapmaya başlamışlardır. Dinin insan üzerindeki etkisi, insana yansıyan yönü, insandaki görünümleri olarak tanımlayabileceğimiz din psikolojisi; insan davranışları içerisinde dini özellik gösteren her türden belirtiyi içine almakta ve bireyin inanç dünyası ile ilgili olan her şeyi kapsamaktadır.²² Din kavramını psikolojik açıdan inceleyen bu alan insanın davranışlarını ve yaşantısında göstermiş ya da karşılaşmış olduğu, dini nitelik taşıyan bütün belirtileri inceleme alanına almaktadır. Dini yaşayış ve davranışları hem yapısı itibarıyla hem de ruhi fonksiyonu ile ele alan din psikolojisi, bireyi duygular, istek ve arzular, ahlaki ve estetik değerler, sosyal ilişkiler ve ilişki kurma biçimleri açısından incelemektedir.²³ Bireylerin kutsal olan ile kurmuş olduğu bağın hem zihinsel hem de manevi olarak bir güç sağladığı göz önünde bulundurulduğunda kutsal, bireyin psikolojisi üzerinde de çoğu zaman olumlu bir etki oluşturmaktadır. Aynı zamanda bireyin fiziksel ya da bilişsel ihtiyaçlarından kaynaklanan aşılması güç durumlarda, güven ve şefkat ihtiyacını karşılamakta da önemli bir rol oynamaktadır.²⁴ Bununla birlikte aşkın olana gösterilen bağlılık, sevgi, şükran ve minnettarlık manevi tecrübenin gerçek anlamda göstergeleri olabilmektedir.

Temelde inançlarla ilgili olan dini ve manevi tecrübelerin ortak noktasını kutsal kavramı oluşturmaktadır. Dinlerin yaşayışla ilgili ve aşkın olan tarafını ifade eden maneviyat kavramının din kavramından ayrılması mümkün gözükmemektedir. Manevi tecrübeler kutsalla olan bağın elle tutulur bir göstergesidir. Dolayısıyla maneviyat, inançlı bireylerin hayatlarında farklı şekillerde de olsa kendisini göstermekte ve çözüm yolları aranırken duygusal ve vicdani süreçlerine yadsınamaz katkılarda bulunmaktadır.²⁵ İnanan bireylerin yaratıcısıyla olan bağı aşkın yönün bir temsili olarak kabul edilmektedir. Her canlının içerisinde potansiyel olarak bulunan kendilik dürtüsü bireylerin manevi ve ben ötesi boyutları olarak da tanımlanabilmektedir. Bu manevi ve aşkınlık durumu ile bağını kaybeden bireylerde kendilerine yabancılaşma gibi durumlar ortaya çıkabilmektedir.²⁶ Her ne kadar dindarlık ve maneviyat kavramları birbirinden ayrı düşünülmese de çoğu zaman dindarlığın da ötesine geçen maneviyat, önceden belirlenmiş davranış ve uygulamalar bulunmaksızın manevi ve mistik eğilimleri kapsamaktadır.²⁷ Bireylerin yaşamlarında

²² Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*. (İstanbul Çamlıca Yayınları, 2022), 32.

²³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 6-7.

²⁴ Lee A. Kirckpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlı Teorisi". çev. Mustafa Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006), 147.

²⁵ Muhammed Emin Gül – Habil Şentürk, "Dini/Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2021), 117.

²⁶ Öznur Özdoğan, "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 93-94.

²⁷ Horozcu, "Tecrübî Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 211.

karşılaşmış oldukları zorluklarla başa çıkma konusunda ve vermek zorunda oldukları kararlar noktasında her zaman mantık ile çözülemeyeceği düşünülmektedir. Bu noktada karşılaşılan güçlüklerle başa çıkma yollarından birisi de yine bireylerin inandıkları güce olan teslimiyetleri ile birlikte gelen maneviyat duygusudur. Bu duygu bireylere yaşamlarında kolaylık sağladığı ve problemlerini aşma noktasında da destek olduğu için iç huzuru sağladığı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra maneviyat ile birlikte ruhsal dengelerini de sağlayacak olan bireyler fobi, korku, iç huzursuzluktan da kurtulmuş olacaktırlar.²⁸

Dinin, şükran, sevgi, merhamet, bağlanma, özsaygı, öz kontrol ve erdem gibi bireyin yaşam kalitesini olumlu yönde etkileyecek olan davranış ve tutumları tesis etmede önemli bir referans olması bireyi şekillendiren etkenler arasında en önemli faktörlerden biri olduğunu göstermektedir. Kişiyi hem kolektiflik hem de bireysel açıdan kontrol sağlayıcı bir sistem olarak katkıda bulunduğu kabul edilen din kavramı, kişilik gelişimi üzerinde yön verici, şekillendirici ve bütünleştirici bir etkiye sahiptir. Bunun temel sebebi olarak ise bireyin yaşamını birleştirme, amacını oluşturma ve tutarlılığını sağlama noktasında etkileyici çözümler sunabilmesi gösterilmektedir. Çünkü dini duygu ve maneviyat, bireyin kendisi ile ve çevre ile ilişkilerini düzenleme, özünü ortaya çıkarma ve uzun süreli istek ve beklentilerini ortaya koyma noktasında adeta bir çatı görevi görmektedir.²⁹

Allport'un, bireyin düşüncelerinin ve davranışlarının belirlemede dinamik bir organizasyon olarak tanımlamış olduğu kişilik kavramı, bireyin çevresi ile ilişki kurmasını sağlamakla birlikte benzer bazı durumlarda aynı tepkileri vermesini sağlayan, aynı zamanda çoğunlukla kalıtım ve çevre etkisinde kalan; bireyin doğumla birlikte elde ettiği ve toplumsal hayat içerisinde şekillendirdiği özellikler olarak aktarılmaktadır.³⁰ Benzer şekilde kimlik ise var olmak için farklılığa ihtiyaç duymakla birlikte kendini kesinliğini koruma altına alabilmek için farklılığı ötekine dönüştüren bir yapıdır.³¹ Bu tür bir farklılaşma içerisinde toplumsal, fiziksel ve bilişsel öğeler içeriyor olmasından kaynaklanmaktadır. Doğuştan getirilen ve yaşantı sonucu kazanılan kişilik, bireyi diğerlerinden ayıran özelliklerin tamamını kapsamaktadır. Aynı zamanda farklı durumlarda ortaya konulan davranışları açıklamak imkânı sunan, devamlılığı olan, kişilerarası, deneyime dayalı, motivasyonel ve duygusal bir etkileşim tarzıdır.³² Bireyin dürtülerinden, kişisel geçmişinin dinamik örgütlenmesinden ve

²⁸ Faruk Karaca, *Teslimiyet Kavramının Psikolojik Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994, 69-70.

²⁹ Gülüşan Göcen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 177-178.

³⁰ İlhan Çiçek-Ayşe Esra Aslan, "Kişilik ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri: Kuramsal Bir Çerçeve". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 10/1 (2020), 139.

³¹ Saim Dalbay, "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2018), 162.

³² Tayfun Doğan, "Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Öznel İyi Oluş". *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 14/1 (2013), 57.

inançlardan oluşan kimlik, kimi zaman bir duyguya kimi zaman ise psikolojik bir yapıya işaret etmektedir. Kimlik oluşum süreci bilinçdışı mekanizmaların ve kendi başına bilincin bir bileşeni olarak kabul edilmektedir.³³

Kişiliğin olgunlaşmasını ve bireyin kimlik kazanmasını sağlayan en önemli etmenlerden biri olarak görülen ebeveyn ilişkileri bireyin yaşamını ilk andan başlayarak uzun süreli ve kalıcı olarak etkilemektedir. Kimlik, bireyin doğumundan itibaren, aileden başlayarak, çevre, kültür, dini inançlar ve gelenekler etrafında şekillenir.³⁴ Belli bir toplumun içerisinde ve kültürel ortamda yetişen birey o toplumun değerlerine ve kültürel öğelerine uygun olarak bir kimlik geliştirmektedir.³⁵

Tüm bunlara bağlı olarak bireyin engeli bir psikolojik yapıya ulaşmasında ve ben kimliğine ulaşma sürecinde bireyin çevresi ile olan etkileşim neticesinde özdeşleştirme, içselleştirme ve içe yansıtma gibi faktörler etkili olmaktadır. Melanie Klein'in kurucusu olarak kabul edildiği *nesne ilişkileri teorisine* göre dünya ile ilk bağını annesi aracılığıyla kuran çocuk yalnızca besin değil aynı zamanda korunmak ve yıkıcı itkilerden kurtulmak istemektedir. *İyi annenin* içselleştirilmesi ve onunla özdeşleşme, bireylerin inançları fedakarlıkta bulunmasının, diğer bireylere karşı dürüstlüğüne temelinde yatan asıl sebeptir. Bu şekilde başkalarına karşı duyulan empati, anlayış, hoşgörü ve yakınlık içerisinde bulunduğumuz dünyaya ilişkin bakış açılarını ve deneyimlerini zenginleştirir. Bireyler bu sayede kendi içerisinde daha güvende, tutarlı ve daha az yalnız bir kimliğe bürünmektedirler. Bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak da insan ve çevre ilişkilerini daha makul bir düzeye getirmektedirler.³⁶

Shaver ve arkadaşlarının yapmış olduğu araştırmaya göre çocukların anneleri ile kurdukları bağlanma biçiminin yetişkinlikteki ilişkilerini etkilediği sonucuna varılmıştır. Sadece duygusal olarak değil davranışsal olarak da kurulan yakınlık birbiriyle yadsınamaz bir benzerlik göstermektedir. Bebeklerin anneleri ile kurdukları fiziksel bağlar sadece yakın romantik ilişkilerde değil bazı dini ibadetler bağlamında o dinin inananları tarafından da sergilenmektedir.³⁷ Bu ve bunun gibi kurulan bağları doğal çevre ilişkilerinde görmek de mümkündür. Bireylerin özellikle evcil hayvanları ile kurdukları bağlar bir anne ve çocuğunun ilişkisine oldukça

³³ Hasan Atak, "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 164.

³⁴ Asude Bilgin-Aynur Oksal, "Kültürel Kimlik ve Eğitim", *Academy Journal of Educational Sciences* 5/3 (2018), 84.

³⁵ Hayati Hökelekli, "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016), 314.

³⁶ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*. çev. Orhan Koçak-Yavuz Erten (İstanbul: Metis Yayıncılık, 1999), 33.

³⁷ Kirkpatrick, "Din Psikolojisinde Bağlı Teorisi", çev. Mustafa Koç, *Bilimname* 1 (2006), 153.

benzemektedir. Evcil hayvanlarına ve sokakta karşılaştıkları hayvanlara bir annenin çocuğuna hitap ettiği biçimde hitap etmelerinden bu durum açıkça anlaşılmaktadır.³⁸

Bununla birlikte Erikson'un daha geç bir yaş döneminden başlatılan Psikososyal kuramına göre de bireye olgunlaşırken yeni yeterlilik kazanmakla birlikte yeni sorumluluklar da yüklenmektedir. Olgunlaşmanın her evresinde toplum tarafından ihtiyaçları karşılanan bireylerin yaşam şekilleri fikirleri, değer yargıları ve sevmeye biçimleri bu kültür ve çevre bağlamında şekillenmektedir ve kültür, bireyi her yaş döneminde, uygun biçimde yönlendirmektedir. Dolayısıyla birey, aile, çevre, kültür ve toplum tarafından belli değer yargıları, dini inançlar, gelenekler ve normlara göre şekillendirilmektedir³⁹. Bunun bir sonucu olarak, toplum, din ve maneviyat bireyi sadece hayatının diğer alanlarında gösterdiği özveriyi doğal çevre ahlakında da gösterip doğaya yönelik olumlu tutumlar sergilemesi ve hayvanları sevmesi kadar korumasının da önemli olduğu konusunda da etkilemek istemektedir.

2. Yöntem

Bu çalışmada öncelik olarak dindarlık ve maneviyat ile tutumlarının hayvanseverlik ve hayvan hakları tutumları ile ilişkisi tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca dindarlık tutumlarının hayvanseverlik ve hayvan haklarına yönelik tutumlarının oluşum safhalarını olumlu ya da olumsuz şekilde yönlendirmiş olduğu düşüncesinden hareket edilmektedir. Teorik olarak hayvanseverlik ve hayvan haklarına dair temel bazı yaklaşımlardan yararlanılmıştır. İlişkisel tarama modelinde çalışmanın araştırma grubunu Sütçü İmam Üniversitesinde öğrenim gören toplamda 462 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırma grubuna demografik bilgi formu ile birlikte dindarlık eğilimlerini anlamaya yönelik birtakım sorular yöneltilmiştir. Hayvanseverlik düzeylerini belirleyebilmek için ÖNEY Hayvan Sevgisi Ölçeği, hayvan haklarına yönelik algı düzeylerini belirleyebilmek için ise Hayvanlara Yönelik Likert Tipi Tutum Ölçeği ve Lexington Evcil Hayvanlara Bağlanma Ölçeği uygulanmış ve bu bağlamda birtakım sorular yöneltilmiştir.

3. Saha Çalışmasının Uygulanması ve İstatistiksel İşlemler

Bu çalışmada dindarlık eğilimi ile hayvanseverlik tutumu konusunda araştırma sorularına bağlı olarak oluşturulan alt problemlere bakıldığında denencelerimiz iki başlıkta ele alınmıştır.

A. Örneklem hayvanseverlik düzeyleri sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmaktadır.

A.1. Kızların hayvanseverlik düzeyleri erkeklerden daha yüksektir.

A.2. Yaş yükseldikçe hayvanseverlik puanları yükselmektedir.

³⁸ Hande Kaya-Meral Bektaş, "Çalışan Bireylerin Evcil Hayvanlara Bağlanma Nedenlerine İlişkin Nitel Bir Çalışma", *Mediterranean Journal of Humanities* 4/2 (2019), 404-405.

³⁹ Atak, "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme", 166.

B. Örneklemin dindarlık tutumlarına göre hayvanseverlik düzeyi farklılaşmaktadır.

B.1. Ailesinin dindar olduğunu belirten katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri diğerlerine göre daha yüksektir.

B.2. Sağlam dini inançlara sahip olmadan mutlu bir hayat sürdürülemeyeceği düşüncesine sahip olan katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri diğerlerine göre daha yüksektir.

B.3. Namazı sürekli kıldığını ifade eden katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri diğerlerine göre daha yüksektir.

4.Evren ve Örneklem

Çalışmanın evreni, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencileridir. Örneklemi ise İlahiyat Fakültesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Eğitim Fakültesi, Tıp Fakültesi başta olmak üzere diğer fakültelerden de tesadüfi yöntem ile seçilmiş 462 kişiden oluşmaktadır. Araştırmaya katılanların 363'ü kız ve 98'i erkek öğrenciden oluşmaktadır. Bunlardan 88'i İlahiyat Fakültesi, 46'sı Fen Edebiyat Fakültesi, 65'i İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 104'ü Eğitim Fakültesi, 133'ü diğer fakültelerdendir. Bunlardan 'İlahiyat Fakültesi', %19'u (n:88) 'Fen Edebiyat Fakültesi', % 7,3'ü' (n: 97) 'Eğitim Fakültesi', % 14,2'si (n:104) 'İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi', % 28,8'i (n:133) diğer fakültelerdir.

5.Verilerin Analizi

Anket verilerinin girilmesinde ve verilerin istatistiksel tekniklerle analiz edilmesinde SPSS (16.0) programı kullanılmıştır. İstatistiksel analizde katılımcıların hayvanseverlik puan ortalamaları (Xhs) ve standart sapmaları (Shs) olarak hesaplanmıştır. Verilerin çözümlenmesinde; yüzde (%), frekans dağılımı, T-Testi ve Varyans Analizinden (Tek Yönlü ANOVA) yararlanılmıştır. Değişkenlerin olgusal özellikleri ve demografik durum verilerinde frekans ve yüzdelik oranlar kullanılmış ve sonuçlar tabloda gösterilmiştir. Değişkenler hayvanseverlik düzeylerine ve bununla birlikte hayvanseverlik düzeylerinin dindarlık tutumlarıyla olan ilişkisine Varyans Analizi (Tek Yönlü ANOVA) ile bakılmıştır. Varyans analizi neticesinde önemli bulunan ortalamalar arasındaki farkın hangi gruplar arasında önemli olduğunun belirlenmesinde Post-Hoc (Scheffe, Tukey, LSD) testleri kullanılmıştır. Veriler test edilirken yüksek oranda istatistiksel anlamlılık düzeyine ulaşanlar tablo olarak verilmiştir. Hipotezlerin test edilmesinde önemlilik düzeyi ".05" olarak alınmıştır.

6. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Örneklemin Hayvanseverlik Tutumları

a. Örneklemin Cinsiyetine Göre Hayvanseverlik Düzeyleri

A.1. “Kızların hayvanseverlik düzeyleri erkeklerden daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Araştırma sonuçlarına göre cinsiyet ile hayvanseverlik düzeylerine bakıldığında kızların erkeklere oranla hayvanseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Cinsiyetini kız olarak belirten örneklem ile hayvanseverlik algı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Yapılan bazı araştırmalar kadınların hayvanlara bağlanma düzeylerinin erkeklere göre daha fazla olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Özkul, Uzabacı, Yüksel ve Sarıbaş çalışmasının sonucunda, hayvanları sevdiğini ifade eden katılımcılardan, en büyük gruplarından birini kadınların oluşturduğu belirtilmiştir.⁴⁰

Benzer şekilde Onur yaptığı çalışmada, kedi ve köpek besleyen evcil hayvan sahiplerinin genellikle kadınlardan oluştuğunu belirtmiştir.⁴¹ Şahin ve Kahya çalışmasında örneklemin çoğunluğunun kadınlardan oluşmasının araştırmayı etkileyebileceğinin düşünülmesi ile birlikte, kadınların hayvanlara bağlanma oranlarının erkeklere göre daha fazla olduğu sonucu elde edilmiştir.⁴² Bu ve benzeri çalışmalarda katılımcıların çoğunluğunu kadınların oluşturması ile birlikte, örneklemin büyüklüğü, kadınların bağlanma ihtiyacının erkeklere göre daha fazla olması, erkek ve kadınların temel kişilik özelliklerinin farklılık göstermesi ve annelik içgüdüğü nedeniyle koruma ve özbakım verme eğilimi gibi bazı özelliklerle açıklanabilmektedir. Marks, Bradley ve Koepke de kadınların

Hayvanlara Kötü Davranan Birini Gördüğünde Onu Uyarma Durumunun Cinsiyete Göre Dağılımı

Cinsiyet	N	%	X	Sd
Kadın	363	78,8	4,5317	0,03766
Erkek	98	21,2	4,3571	0,09649
Toplam	461	100		
df=459 f= 5,439 t=1,981 p=.048 p<.05				

evcil hayvanlara daha bağlı olduğunu fakat bu bulgu ile cinsiyete göre hayvanseverlik arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark olmadığını da belirtmişlerdir. Yapılan bazı çalışmalarda ise bu durum her ne kadar az da olsa hayvanlara bağlanma ve hayvanseverlik düzeylerinin cinsiyete göre farklılaşmadığını belirtmişlerdir. Benzer şekilde, Johnson ve diğerlerinin çalışmasında ise kadınların bağlanma düzeylerinin erkeklerden daha fazla

⁴⁰ Türel Özkul-Taner Sarıbaş-Ender Uzabacı-Erhan Yüksel, “Türk Toplumunun Hayvan Hakları Kavramına Yaklaşımının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: I. Demografik Özelliklerine Göre Tutum Analizi” *Kafkas Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 19 (2013), 169.

⁴¹ Efe Onur, *İstanbulda Kedi Köpek Sahiplenmenin Sosyo-Ekonomik Parametreleri*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2012), 97.

⁴² Özge Şahin-Yasemin Kahya, “Evcil Hayvana Bağlanma: Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması” *Nesne Psikolojisi Dergisi* 6/12 (2018), 182.

olduğu belirtilmiştir. Cinsiyete göre farklılaşma incelenirken, yaş, toplumsal cinsiyet,

Hayvanlara kötü davranan birini gördüğümde onu uyarırım.	Yaşınız											
	17-18		19-20		21-22		23-24		24 ve üzeri		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Kesinlikle Katılmıyorum	0	0,0	0	0,0	0	0,0	0	0,0	9	2,0	9	2,0
Katılmıyorum	0	0,0	1	0,2	1	0,2	0	0,0	0	0,0	2	0,4
Kararsızım	1	0,2	2	0,4	1	2,4	1	0,2	6	1,3	21	4,6
Katılıyorum	8	1,7	26	5,6	3	8,0	1	3,7	61	13,2	14	32,3
Kesinlikle Katılıyorum	14	3,0	55	11,9	54	11,7	33	7,2	124	26,9	280	60,7
Chi-Square	X=28,290		df=16		p=.029		p<.05					

hayvanlarla etkileşim nedenleri, toplumsal cinsiyet rolleri nedeniyle bireylere yüklenmiş olan duygular ve cinsiyete özgü kabul edilen birtakım içgüdüler gibi bazı değişkenlerle ilişkilendirilebilir. Sonuç olarak, bu verilerden de hareketle cinsiyet farklarının hayvanseverlik ve hayvanlara bağlanma açısından kadınların hayvanseverlik oranlarının daha fazla olduğu sonucunu çıkarabilmekteyiz. Benzeri araştırmalara bakıldığında hipotezimizin doğruluğunu destekleyen birçok çalışmaya rastlanmaktadır.

b. Örneklemin Yaş Gruplarına Göre Hayvanseverlik Düzeyleri

A.2. "Yaş yükseldikçe hayvanseverlik puanları da yükselmektedir" hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Benzer araştırma sonuçlarına göre yaş ve hayvanseverlik algı düzeyleri incelendiğinde yaşının 24 ve üzeri olduğunu ifade eden örneklemin hayvanseverlik algı düzeyleri daha yüksek çıkmıştır ve aralarında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Bu anlamlı farklılaşma 5. Grup ve 1. Grup arasında gerçekleşmiştir. Araştırma sonuçlarına göre örneklemin yaşı ile hayvanseverlik düzeylerine bakıldığında 24 ve üzeri grupta hayvanseverlik düzeyinin en yüksek olduğu hipotezi doğrulanmıştır. Benzer şekilde Onur'un çalışmasında⁴³ da en yüksek grubu 25-44 yaş arasında olduğu; Karamiş'e'nin

⁴³ Onur, *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmenin Sosyo-Ekonomik Parametleri*, 86. PAUİFD, 10 (2) 2023

çalışmasında⁴⁴ ise çoğunluğun orta yaş grubundan oluştuğu görülmektedir. Bununla birlikte; Ambaroğlu'nun çalışmasında⁴⁵ orta yaş olarak tanımlanabilecek yaş gruplarında evcil hayvan besleme oranının fazla olduğu ve yine benzer bir şekilde Onur'un parametre çalışmasında; 26-41 yaş aralığındaki hayvan sahiplenme oranının diğer yaş gruplarına göre daha fazla olduğu görülmektedir. Araştırma sonuçları incelendiğinde 24 ve üzeri yaş grubunda hayvanseverlik ve hayvanlara bağlanma durumunun sebebi olarak; öz bakım verme eğilimi, empati kurma, doğurganlığın en yüksek olduğu ve bağlanma ihtiyacının tüm yaş grupları arasında en yüksek olduğu gruba karşılık gelmesiyle açıklanabilmektedir.

Bununla birlikte Dolaştır'ın çalışmasında, istatistiksel olarak anlamlı bir değere rastlanmamış olsa da erken yaşta hayvan sahiplenen ve hayvan bakım ve sorumluluğunu üstlenen kişilerin, 21 yaş ve üzerinde ilk kez hayvan sahibi olmuş katılımcılara göre bağlanma düzeyinin daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir.⁴⁶ Poresky ve Hendrix'in çalışmasında gözlemlenen; evcil hayvana sahip olan çocukların diğer çocuklara göre kendine güven, bağımsız karar verebilme yetisi, empati ve sorumluluk bilinci açısından daha yüksek becerilere sahip olması bu sonucu doğrular niteliktedir. Bunun yanı sıra, bazı araştırma sonuçları da bu durumun tam tersi olarak 50 yaş ve üzeri evcil hayvan sahiplerinin hayvanseverlik oranlarının daha yüksek olduğu sonucuna ulaşmıştır. Fakat bu durumun daha çok; bu yaş grubunda fiziksel güç kaybı, sosyal ortam yoksunluğu ve unutkanlık gibi problemlere çözüm bulmak amacıyla onları sorumluluk sahibi yapmaları, evcil hayvanın bakımı ile birlikte kendi öz bakımını da hatırlaması ve gezdirmeye çıkardığı evcil hayvanı sayesinde hem fiziksel hem sosyal olarak dinamik kalmasını sağlamasından kaynaklı ve neredeyse tamamen karşılıklı yardımlaşma yolu ile her iki tarafa da yarar sağlayan mutualist bir ilişki olarak açıklanabilmesi mümkündür.

7. Örneklem Dindarlık Tutumlarına Göre Hayvanseverlik Düzeyleri

Hayvanları korumak kulluk	Aile dindarlık düzeyi									
	Dindarlar		Biraz Dindarlar		Çok Dindarlar		Hiç Dindar Değiller		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Kesinlikle	5	1,1	4	0,9	0	0,0	1	0,2	10	2,2
Katılmıyorum										

⁴⁴ Hacer Karameşe, *Lexington Hayvanlara Bağlanma Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Türkçe Formun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 72.

⁴⁵ Ayşe Ambaroğlu, *Türk Toplumunda Hayvan Besleme Alışkanlıkları ve Din: İstanbul Örneği*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 93.

⁴⁶ Banu Dolaştır Koyun, *Evcil Hayvanlara Bağlanma ile Ağaç ve Çevre Tutumu*. (İstanbul: İstanbul Esenyurt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 71.

Katılmıyorum	1	0,2	7	1,5	0	0,0	1	0,2	9	2,0
Kararsızım	10	2,2	3	0,7	1	0,2	2	0,4	16	3,5
Katılıyorum	68	14,8	25	5,4	0	0,0	4	0,9	97	21,0
Kesinlikle Katılıyorum	183	39,7	117	25,4	19	4,1	10	2,2	329	71,4
Chi-Square	X=27,385	df=12	p=.007	p<.05						

a. Aile Dindarlık Durumuna Göre Hayvanseverlik Düzeyleri

B.1. "Ailesinin dindar olduğunu belirten katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır ($p<.05$). Araştırma sonuçlarına göre aile dindarlık düzeyi ile hayvanseverlik düzeylerine bakıldığında ailesini dindar olarak tanımlayan örneklemin hayvanseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Örneklemin aile dindarlık düzeyi arttıkça hayvanseverlik düzeyi de artış göstermektedir. Sonuçlar incelendiğinde aile dindarlık düzeyi ve hayvanseverlik algı düzeyi arasında anlamlı bir farklılaşma bulunduğu tespit edilmiştir. Gruplar arası farklılaşmanın 1. Grup (dindarlar) ve 4. Grup (hiç dindar değil) arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bunun en önemli sebebi olarak dini öğreti ve kuralların hayvanları sevmeye ve onları korumaya yönelik davranış ve söylemlerde bulunması görülebilmektedir. Bireylerin hayvanlarla olan ilişkilerini düzenleyen ve belirleyen önemli birtakım unsurların başında inanç gelmektedir. Hem ilahi dinlerin hem de insan merkezli dinlerin hayvanları koruma, gözetme, bakım ve ihtiyaçlarının karşılanması noktasında inananlarına öğütler vermesi dindar insanları hayvanları sevmeye ve korumaya teşvik etmiştir.⁴⁷ Dini eğitimin başladığı ilk yer olarak görülen ailede hayvanlara duyulan saygı ve sevgi doğal olarak aileden çocuklara aktarılmaktadır. Yaşamı şekillendiren aile bağlarımız, yaşama olan yaklaşımımızı da şekillendirmektedir. Hem dindar hem de hayvanları seven bir ailede yetişen bireyler hayvanseverlik ve dindarlığı birbiri ile bağdaştırarak öğrenmektedirler ve hayatlarının tamamında davranışlarını bu doğrultuda devam ettirmektedirler.

Çevre ile ilk temasın ve öğrenmenin ilk gerçekleştiği yer olan aile kurumunda yetiştirilen bireyler, bu ekseninde dinin desteklediği hayvanseverlik ve hayvanlara iyi davranma ahlakını öğrenmektedirler. Doğru bir çevre algısının, çevreye zarar vermeme ile ahlaklı olma arasında doğrudan bir ilişkinin kurulmasının önemini vurgulayan dinler ve inananları hayatları boyunca hem iyi bir dindar hem saygılı bir birey hem de uyumlu bir yaşam için ailelerinden öğrendikleri temel ahlak kurallarına sıkı sıkıya bağlanmaktadır. Bu doğrultuda hayvansever bir birey olmanın en önemli başlangıç noktası hayvansever bir ailede büyümek olarak görülebilir. Albert ve Bulcoft tarafından yapılan bir araştırmada da benzer şekilde bireylerin hayvanlarla etkileşimi ve aileyi doğru olarak değerlendirmenin en önemli koşullarından biri olarak hayvanlara olan yaklaşımları görülmektedir. İnsan ve

⁴⁷ Armutak, "Doğu ve Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi", 418.

hayvan etkileşiminde hayvanların her zaman rahatlatıcı olduğu, güven ortamı sağladığı ve bir nevi sağlıklı aile ilişkileri için katalizör görevi üstlendikleri sonucuna varılmıştır. Bunun yanı sıra dindarlığın ve bir dini inanca sahip olmanın bir açıdan hoşgörü ve sulh öte yandan ise kaos ve önyargı barındıran düalist yapısının kendisini gösterdiği en belirgin

		Sağlam dini inançları olmadan da insan mutlu bir hayat yaşayabilir.							
Yeryüzündeki bütün varlıkları tanı yaratmıştır.		Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Toplam	
		N	%	N	%	N	%	N	%
	Kesinlikle Katılmıyorum	6	1,3	3	0,7	1	0,2	10	2,2
	Katılmıyorum	4	0,9	0	0,0	0	0,0	4	0,9
	Kararsızım	9	2,0	3	0,7	0	0,0	12	2,6
	Katılıyorum	18	3,9	16	3,5	11	2,4	45	9,8
	Kesinlikle Katılıyorum	84	18,2	228	49,5	78	16,9	390	84,6
	Chi-Square	X=43,550	df=8	p=.000	p<.05				

kurumlardan birisi ailedir. Bazı araştırma sonuçları göstermektedir ki katı dini inançların uyum becerileri ve esneklik bakımından zayıf ve eksik bir ebeveynliğe neden olabilmektedir. Aşırı muhafazakâr dini tutumların doyumsuz ebeveynlik olarak adlandırılan iletişim biçimine neden olabileceği açıkça ortaya konulmaktadır. Dindarlığın ebeveynlerin bakış açılarında hem olumlu hem de olumsuz etkileri olduğu öne sürülmektedir. Nitekim Türkiye’de yapılan araştırmalarda dindarlık düzeyi ve aile ilişkileri incelendiğinde pozitif korelasyon olduğu sonuçları çıkmıştır. Mehmedoğlu ve İlerisoy’un çalışmaları da bu durumu doğrular niteliktedir.⁴⁸

b. Sağlam Dini İnançın Mutlu Etme Durumuna Göre Hayvanseverlik Puanları

B.2. “Sağlam dini inançlara sahip olmadan mutlu bir hayat sürdürülemeyeceği düşüncesine sahip olan katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri daha yüksektir” hipotezi doğrulanmıştır (p<.05). Araştırma sonuçlarına göre sağlam dini inançlara sahip olmadan mutlu bir yaşam sürdürülemeyeceği düşüncesine sahip katılımcılar ile hayvanseverlik düzeylerine bakıldığında sağlam dini inançlara sahip olmadan mutlu bir hayat sürdürülemeyeceğini ifade eden örneklemin hayvanseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır ve aralarında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Bu durumun sağlam dini inançlara sahip olmadan mutlu bir hayat sürdürülemeyeceğini ifade eden 2. Grup

⁴⁸ Melike İlerisoy, Ali Ulvi Mehmedoğlu, “Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları” *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 74.

(katılmıyorum) ve 3. Grup (kararsızım) arasındaki farklılıktan kaynaklandığı görülmektedir. Hayvanseverlik ile inanç ilişkisi incelendiğinde birçok dinin hayvanlara verdiği değer açıkça görülmektedir. İnançlı insanlar, inandıkları dinin öğretileri ile birlikte toplumsal ve evrensel ahlak yasalarını da dikkate alarak hayvanlara duymuş oldukları sevgi ve saygıyı inandıkları din ile temellendirebilmektedirler.

Dinler birçok alanda olduğu gibi canlı yaşamı ve çevre etiği gibi konularda da insanları olumlu anlamda etkilemiştir. İnsanlar ve hayvanlar arasında oluşan her iki tarafı da olumlu etkileyen ilişki dini yasalar tarafından da korunmuştur. Dini inançların temelinde insanları mutlu, adaletli ve kılmak vardır. Dini tecrübelerin bireylerin mutlu bir hayat sürmelerinde uzun süreli ve kalıcı bir şekilde etkili olduğu sonucuna ulaşan araştırmalar da göstermektedir ki din, insan hayatında mutluluğu sağlayabilecek başat olgulardan biridir. Myers ve Diener tarafından yapılan araştırma sonuçlarına göre mutluluk düzeylerini daha yüksekte tutmayı başarabilen bireylerin sağlam dini inançlara sahip oldukları ve sağlam dini inançlar ile mutluluk arasında anlamlı ve olumlu bir ilişki olduğu görülmüştür. Psikolojik olarak, inançlı insanların dini inanış ve uygulamalar sonucunda mutluluk düzeylerinde olumlu bir artış olduğu, bu durumun da insanların hayatlarına olumlu etki ettiği kanıtlanmıştır.

Dünya üzerindeki İlahi ve İlahi olmayan dinlerin neredeyse tamamında ahlaklı, mutlu, saygılı ve birer dindar olabilmenin ön koşullarından bir olarak dünya üzerinde var olan insan dışındaki canlılara iyi ve saygılı davranmak görülmektedir. Doğanın insana emanet edildiğine dair temel öğreti ile birlikte dinler insanlara hayvanlara iyi davranmayı öğütlemişlerdir. Samimi bir dindarlık tutumuna sahip olan bireylerin doğayı ve hayvanları sevmek ve korumaklar birlikte çevreci davranışlar sergilemesinde de oldukça etkilidir. İnsan yaratılış itibari ile iyiyi kötüden ayırt edebilme ve çevreye verebileceği her türlü zararın kendi aleyhine sonuçlanacağını bilincinde olması ve bunun bir sonucu olarak mutlu ya da müreffeh olma durumunda geriye düşebileceğinin bilincindedir. Bu gerekçelerin sonucu olarak da doğayla uyum içerisinde yaşayan insan, doğayla bir bütün halinde, doğanın ayrılmaz bir parçası olduğunun da bilincin de olarak doğayla ve hayvanlarla iyi geçinmektedir. Sağlam dini inançlara sahip bireyler doğaya ve hayvanlara zarar verdiğinde bunun dini sonuçlarının olacağını farkında olarak olaylara ve durumlara yaklaşmaktadır. Dolayısıyla hem inançlarına uygun bir hayat sürebilmekte hem de mutlu olabilmektedir. Korunmuş, zarar görmemiş, bozulmamış tüm doğal çevrenin insanlara mutluluk verdiği tecrübeyle kanıtlanacak bir durum olmasının yanı sıra kutsal metinlerde de bu durum açıkça belirtilmiştir.

c. Namazı Sürekli Kılma Durumuna Göre Hayvanseverlik Düzeyleri

Sokakta ya da doğada karşılaştığım hayvanların yardıma ihtiyacı olduğunu hissedersen onlara yardım	Namazımı sürekli kılarım.							
	Katılıyorum		Katılmıyorum		Kararsızım		Toplam	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Kesinlikle Katılmıyorum	2	0,4	1	0,2	0	0,0	3	0,7
Katılmıyorum	0	0,0	3	0,7	0	0,0	3	0,7
Kararsızım	9	2,0	13	2,8	5	1,1	27	5,9
Katılıyorum	54	11,7	73	15,8	31	6,7	158	34,3
Kesinlikle Katılıyorum	60	13,0	118	25,6	92	20,0	270	58,6
Chi-Square	X=20,673	df=8	p=.008	p<.05				

B.3. "Namazı sürekli kıldığını ifade eden katılımcıların hayvanseverlik düzeyleri daha yüksektir" hipotezi doğrulanmıştır (p<.05). Araştırma sonuçlarına göre namazı sürekli kılma ile hayvanseverlik düzeylerine bakıldığında namazı sürekli kıldığını ifade eden örneklem hayvanseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Namazını sürekli kıldığını ifade eden bireyler ile hayvanseverlik algı düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Bu anlamlı farklılaşma namazı sürekli kılma durumuna katıldığını ifade eden 1. Grup ile katılmadığını ifade eden 2. Grup arasında gerçekleşmiştir. İslam dinine inanan müminler için namaz ibadeti Allah ile insan arasındaki yakınlaşmanın en fazla olduğu ibadettir. Namaz ile birlikte oluşturulan bağ Müslümanların hem Allah ile yakınlaşmalarını hem de dünya ve ahiretleri için O'ndan yardım istemelerinin en güzel yöntemlerinden bir tanesidir. Namazla birlikte saflaşma ve arınma bilinci kazanmakla birlikte nefsini, vücudunu ve aklını metafizik alana daha çok yaklaştırdığı ve arınma davranışının bilinçli olarak gerçekleştirildiği temel bir ibadettir. Namaz ibadetini sürekli gerçekleştiren müminler hem dünya hem de ahirette daha düzenli ve bilinçli bir yaşama sahip olmaktadır.⁴⁹

Diğer ibadetlerde de olduğu gibi namaz ibadetini gerçekleştiren bireylerde de çevre ve kulluk bilinci iç içe geçmiş durumdadır. Yaratıcının hem insanları hem de diğer canlıları kapsayacak şekilde doğayı müthiş bir uyum ve plana göre yarattığının bilincinde olan Müslümanlar doğaya yaklaşımlarında da bu bilinci sürdürmektedirler. Allah'ın yarattığı ve korunmasını istediği düzeni bozmaması gerektiğinin bilincinde olan bireyler doğaya ve

⁴⁹ Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2019), 152-153.

hayvanlara saygılı bir hayat sürmektedirler. Hem dünya hayatında hem de Allah'a karşı tutumlarında dürüstlüğü önemseyen müminlerin çevrelerine gösteriş oldukları saygı namaz ibadetinin vermiş olduğu bilinçlilik durumu ile pekiştirilmekte ve iyi davranışlar namaz kılan insanların davranışlarına yansımaktadır.

Dinin hayatı dönüştürücü gücü içselleştirilmiş olan dini hislerin baskın bir sonucu olduğunu savunan Allport, dindarlığın ve inaniyor olmanın kişilikte önemli ölçüde aktif rol aldığını ve bu sayede dinin etkisinin bireylerin hayatında baskın ve belirleyici olduğunu ifade etmiştir. İnanan bireyler tabiat olayları, doğal güzellikler, değerler konusu, insan davranışları, günlük hayattaki problemler ve kendisi dışında var olan canlılara yaklaşımında dini his ve güduları tarafından olumlu anlamda yönlendirilmektedirler.⁵⁰ Buradan hareketle inançlı bireylerin kendilerine öğütlenen davranışları gerçekleştirirken bu güdüyü inandıkları dinin öğütlediklerinden hareketle elde ettikleri sonucuna varılmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada üniversite öğrencilerinin hayvanseverlik tutumlarının dindarlık eğilimine göre farklılaşp farklılaşmadığı araştırılmış ve dindarlık tutumları ile hayvanseverlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu bölümü kadar, araştırma sorularının ve bu sorulara verilen yanıtlarını bulmak amacıyla yapılmış olan analizler ve bu analizler sonucunda elde edilen bulgular ortaya konmuş ve ortaya konulmuş olan bulgular ilgili literatür çerçevesinde tartışılmıştır. Bu kısma gelindiğinde ise araştırmalar neticesinde elde edilmiş olan sonuçlara yer verilmiştir. Çalışmanın merkezinde birbirine bağlı bulunan iki problem bulunmaktadır. Bunlar; “Örneklemin hayvanseverlik düzeyleri sosyo-demografik değişkenlere göre farklılaşmakta mıdır? ve Dindarlık tutumlarına göre hayvanseverlik düzeyi farklılaşmakta mıdır? şeklinde ifade edilebilir. Bu bağlamda, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencileri içerisinden tesadüfi yöntemle belirlenmiş örneklem grubunun hayvanseverlik düzeyleri belirlenmiştir. Daha sonra bu faktörlerin dindarlık eğilimine göre bir farklılaşma gösterip göstermediği ortaya konulmuştur.

Çalışmanın ilk problemine yanıt olarak belirlenen hipotezlerde; yaş, cinsiyet ve yaşamın çoğunluğunun geçtiği yer değişkenlerine göre örneklemin hayvanseverlik düzeylerinin farklılaşacağı öngörülmüştür. Araştırma sonucuna bakıldığında cinsiyet durumuna göre kızların hayvanseverlik düzeylerinin puan ortalamalarının erkeklere oranla daha yüksek olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Araştırma sonucunda yaş durumuna bakıldığında “Yaş durumuna göre hayvanseverlik düzeyi en yüksek grup 24 ve üzeridir” hipotezi doğrulanmıştır.

Araştırmanın ikinci problemine cevap olarak belirlenmiş olan hipotezlerde; dindarlık tutumlarına göre hayvanseverlik düzeylerinin farklılaşacağı öngörülmüştür. Çalışma neticesinde ailesinin dindar olduğunu ifade eden katılımcıların hayvanseverlik

⁵⁰ Goldon Allport, *Birey ve Dini*. çev. Mehmet Vural. (Ankara Elis Yayınları, 2016), 83.

düzeyleri ailesinin dindar olmadığını belirten katılımcılara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Benzer biçimde sağlam dini inançları olmadan mutlu bir hayat sürdürülemeyeceği düşüncesine sahip olan örneklemin hayvanseverlik düzeyleri arasında da anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur. Benzer biçimde namazı sürekli kıldığını ifade eden örneklemin hayvanseverlik düzeyleri arasında anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur.

Öneriler

1) Bu araştırma, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencilerinin hayvanseverlik ve hayvan hakları tutumlarının dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkiyi incelemeyi amaçlamıştır. İlişkisel tarama modeli ile yapılan bu araştırmanın örneklemin (n: 462) ve fakülte sayısının yeteri kadar geniş olduğu düşünülse de yapılacak olan araştırmaların daha geniş yaş aralığına sahip dindar bireyleri kapsamaması hayvanlara yönelik tutumlar ile dindarlık düzeyleri arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

2) Dindarlık biçimleri, din denildiğinde ne anlaşıldığı, dinin yaşayış şekli, tanrı algısı, ibadet sıklıkları ve çeşitli dinsel değerler gerek sosyo-demografik nedenlerle gerekse çevre, kültür ve kişilik gibi ögelerle bir araya getirilerek hayvanseverlik ve hayvan hakları düzeylerinin düşük ya da yüksek olmasını olumlu ya da olumsuz olarak etkileyebilir. Bu nedenle bahsi geçen olgular arasındaki karmaşık ilişkiye yönelik daha net psiko-sosyal değerlendirmelerde bulunabilmek için konuyla alakalı yerli ve yabancı çalışmaların artırılması gerekmektedir. Ayrıca hayvanlara yönelik tutumlar ile dindarlık ve maneviyat ilişkisini ele alan çalışmalarda her iki kavramda çok boyutlu olarak kavramsallaştırılmalı ve açık bir şekilde tanımlanmalıdır. Böylece araştırma konusu ile ilgili yapılan çalışmaların daha net sonuçlara ulaşması ve niteliğinin artırılması sağlanabilir.

3) Konu ile ilgili bir diğer önemli nokta ise araştırmada tespit edilen ilişkilerin bir sebep sonuç ilişkisine dayanmamasıdır. Yani ilişkiler incelendiğinde sadece dindarlık düzeyi ile hayvanseverlik ve hayvan hakları tutumları arasındaki ilişkinin derecesini ve yönünü betimlemektir. Elde edilen bulgulara dayanarak, yapılan araştırmada her ne kadar aralarında bir ilişki tespit edilmiş olsa da dindarlık, “hayvanlara yönelik tutumların sebebidir” şeklinde bir yargıya varmamız kendi içerisinde sakıncalar barındırmaktadır.

4) Bu çalışmada elde edilen bulgulardan yararlanılarak daha sonra yapılacak olan çalışmalar için öneriler ortaya konulabilir. Bu çalışmanın araştırma grubunu Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi öğrencileri oluşturmaktadır. Hayvanlara yönelik tutumların belli bir yaş grubu, cinsiyet, sosyal statü gözetmeksizin tüm bireyleri kapsadığı düşünüldüğünde sonraki çalışmaların daha geniş bir örneklemini ve daha fazla grubu kapsamamasının konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayabileceği düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışmada yalnızca üniversite öğrencilerinden elde edilen veriler incelenmiştir. Eğitim seviyesi daha farklı olan gruplarda dindarlık ve hayvanlara yönelik tutumlar arasındaki ilişkinin ne yönde olacağını araştırılması önemli görülmektedir. Bu çalışma nicel yöntem kullanılarak yapılmıştır. Ancak daha geniş ve nicel yöntemlerle yapılan

araştırmalarda görülemeyecek, ölçme araçlarının daha ötesinde bulgular elde etmek için hem nitel hem de nicel verilerin birlikte kullanıldığı karma desende araştırma yapılması önerilmektedir.

5) Elde edilen veriler neticesinde görülmüştür ki, bilhassa kendisini dindar olarak tanımlayan ve ibadetlerini sürekli yapma eğiliminde olan bireylerin hayvanseverlik ve hayvan haklarına yönelik tutumları pozitif yönlüdür. Dolayısıyla hayvanlara yönelik tutumlar daha geniş kapsamlı, daha çok grubu ve bireyi kapsayacak; farklı yaş, statü ve çevreyi içerisine alacak şekilde ve çok yönlü olarak incelenmelidir.

KAYNAKÇA

- Allport, Gordon, *Birey ve Dini*. çev. Mehmet Vural, Ankara: Elis Yayıncılık, 2016.
- Ambaroğlu, Ayşe. *Türk Toplumunda Evcil Hayvan Besleme Alışkanlıkları ve Din: İstanbul Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Armutak, Altan. "Doğu Batı Mitolojilerinde Hayvan Motifi: I. Memeli Hayvanlar" *İstanbul Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 28/2 (2002), 411-427.
- Atak, Hasan. "Kimlik Gelişimi ve Kimlik Biçimlenmesi: Kuramsal Bir Değerlendirme". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 163-213.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Berger, John. *Hayvanlara Niçin Bakarız*. çev. Cevat Çapan, İzmir: Tudem Yayın Grubu, 2017.
- Bilgin, Asude – Oksal, Aynur. "Kültürel Kimlik ve Eğitim", *Academy Journal of Educational Sciences* 5/3 (2018), 82-90.
- Bor, Adil. *İslam'da Hayvan Hakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Çiçek, İlhan – Aslan, Ayşe Esra. "Kişilik ve Beş Faktör Kişilik Özellikleri: Kuramsal Bir Çerçeve". *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi* 10/1 (2020), 137-147.
- Dalbay, R. Saim. "Kimlik ve Toplumsal Kimlik Kavramı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31(2018), 162-181.
- Demir, Aybüke. *Yetişkinlerde Empatiyi Yordamasa Hayvan Hakları ile İlgili Tutumların İncelenmesi*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doğan, Tayfun. "Beş Faktör Kişilik Özellikleri ve Öznel İyi Oluş". *Doğuş Üniversitesi Dergisi* 14/1 (2013), 56-64.
- Dolaştır Koyun, Banu. *Evcil Hayvanlara Bağlanma ile Ağaç ve Çevre Turumu Arasındaki İlişki*. İstanbul: Esenyurt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Freud, Sigmund. *Çocukta Fobinin Analizi*. çev. Dilman Muradoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2021.
- Göcen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

- Gül, Muhammed Emin-Şentürk, Habil. "Türkiye'de Dini/Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, (2021), 115-133.
- Hacıkeleşoğlu, Hızır-Kartopu Saffet. "Merhamet ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Çalışma". *International Journal of Social Science* 59 (2017), 203-221.
- Heiddegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Horozcu, Ümit. "Tecrübe Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010), 209-240.
- Hökelekli, Hayati. "Türkiye'de Din, Dindarlık ve Din Psikolojisi Araştırmaları: Psikolojide Yerellik ve Evrensellik Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2016), 311-333.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergun Baylan. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2009.
- İlerisoy, Melike-Mehmedoğlu, Ali Ulvi. "Din Psikolojisi ve Aile Çalışmaları" *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 4 (2021), 69-99.
- Karaca, Faruk. *Teslimiyet Kavramının Psikolojik Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Karameşe, Hacer. *Lexington Hayvanlara Bağlanma Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması, Türkçe Formun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Kaya, Hande-Bektaş, Meral. "Çalışan Bireylerin Evcil Hayvanlara Bağlanma Nedenlerine İlişkin Nitel Bir Çalışma" *Mediterranean Journal of Humanities* 4/2 (2019), 401-417.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2019.
- Kerimoğlu, Caner. "Dilin Köken Arayışları 3: Hayvan İletişimi 1" *Dil Araştırmaları* 23 (2018), 23-56.
- Kirkpatrick, Lee A. "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi". çev. Mustafa Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006), 133-172.
- King, Barbara J. *Hayvanlar Nasıl Yas Tutar*. çev. Rengin Arslan. İstanbul: Raskolnikov Kitap, 2019.
- Kirkpatrick, Donald. "Din Psikolojisinde Bağlanma Teorisi" çev. Mustafa Koç. *Bilimname: Düşünce Platformu* 4/10 (2006), 133-172.
- Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*. çev. Orhan Koçak-Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayıncılık, 1999.
- Koroğlu Adem, *Wilhelm M. Wundt'un Dine Yaklaşımı ve Din Psikolojisine Katkıları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Memiş Baytimur, Nazlı. "Adaptif Hayvan Davranışları Işığında Muhtar Avezov'un Kökserek Adlı Hikayesinin İncelenmesi". *Uluslararası Türk Lehçe Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 151-166.

- Onur, Efe. *İstanbul'da Kedi Köpek Sahiplenmenin Sosyo-Ekonomik Parametreleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Öktem, Ülker. "Darwin'in Evrim Kuramının Tanzimattaki Etkileri". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011), 1-24.
- Özdoğan, Öznur. "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 77-102.
- Özkul, Türel. - Sarıbaşı, Taner- Uzabacı, Ender- Yüksel, Erhan "Türk Toplumunun Hayvan Hakları Kavramına Yaklaşımının Belirlenmesine Yönelik Bir Araştırma: I. Demografik Özelliklerine Göre Tutum Analizi" *Kafkas Üniversitesi Veterinerlik Fakültesi Dergisi* 19/1 (2013), 167-171.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul Çamlıca Yayınları, 2022.
- Ryan, Derek. *Hayvan Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. çev. Ayten Alkan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Saral, Yasemin Neslihan. *İletişim Psikolojisi Açısından Televizyon Programlarının Farkındalığın Oluşmasındaki Rolü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Shultz, Duane - Schultz, Sydney Ellen. *Modern Psikoloji Tarihi*. çev. Yasemin Aslay. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2016.
- Sungurbey, İsmet. *Hayvan Hakları: Bir İnsanlık Kitabı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basımevi, 1993.
- Şahin Özge-Kahya Yasemin. "Evcil Hayvanlara Bağlanma Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması" *Nesne Psikolojisi Dergisi* 6/12 (2018), 174-197.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 849-876

HADİS MÜNEKKİTLERİNİN DEĞERLENDİRMESİNDE BİR HANEFİ ÂLİM: YUSUF B.

HALİD ES-SEMTÎ

A Hanafi Scholar In The Evaluation Of Hadith Critics: Yosef b. Khaled as Samtî

Osman ORUÇHAN

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, E-posta:
ooruchan@pau.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2076-3182.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.11.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 28.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 31.12.2023

Cilt / Volume: 10

Sayı / Issue: 2

Sayfa / Pages: 849-876

Atıf / Cite as: Oruçhan, Osman. "Hadis Münekkitlerinin Değerlendirmesinde Bir Hanefi Âlim: Yusuf B. Halid Es-Semtî" (A Hanafi Scholar In The Claw Of Hadith Critics: Yosef b. Khaled as-Samtî). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 849-876. DOI: 10.17859/pauifd.1384275

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD): 849-876

HADİS MÜNEKKİTLERİNİN DEĞERLENDİRMESİNDE BİR HANEFİ ÂLİM: YUSUF B. HALİD ES-SEMTÎ*

Osman ORUÇHAN**

Öz

Yusuf b. Halid es-Semtî, Hicrî 120 yılında Basra'da doğmuş, 189 yılında aynı şehirde vefat etmiştir. Gençliğinde Basra'da çeşitli âlimlerden dersler almış, sonra da Kûfe'ye gitmiş, iki buçuk yıl kadar da Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olmuştur. Ardından Basra'ya dönerek Ehl-i re'y usulüne göre ders vermeye başlamıştır. Semtî, bu tercihten dolayı, Ehl-i hadîs'in dışlamasına ve ötekileştirmesine maruz kalmıştır. Bu makalede, Semtî'nin ilim hayatı ve güvenilirliği terâcim (biyografi) ve tabakât kitaplarından tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun naklettiği rivayetler de hadis kaynaklarından tespit edilerek değerlendirilmiştir. Araştırmamızda Semtî'nin hayatının önemli bir kısmında Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîs'e mensup pek çok hadis râvisiyle talebe/hoca ilişkisinde bulunduğu ve rivayet ettiği bazı hadislerin temel hadis kaynaklarında yer aldığı görülmüştür. Hakkındaki cerhlerin kaynakları kronolojik olarak değerlendirilmiştir. Semtî'ye yönelik olarak yapılan cerh faaliyetlerinin, onun hadislerini uydurma kategorisinde değerlendirmeye neden olacak kadar ciddi oldukları görülmüştür. Bu çalışma neticesinde Semtî güvenilir olduğu halde ona yönelik eleştirilerin mezhep taassubundan kaynaklandığı tespit edilmiştir. Yine tespitlerimize göre Semtî, hakkında yapılan menfi propaganda nedeniyle o Basra'ya döndükten sonra hadis ravileri ondan uzak durmuşlardır. Ayrıca, hicri III. asırda yaşayan bir iki istisnası olmakla birlikte Kütüb-i Sitte yazarları da onun hadislerini eserlerine almamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Yusuf b. Halid es-Semtî, Ebû Hanîfe, Kezzâb, Râvi

A Hanafi Scholar In The Evaluation Of Hadith Critics: Yosef b. Khaled as-Samti

Abstract

Yosef b. Khalid al-Samti was born in Basra in 120 Hijri and died in the same city in 189. In his youth, he took lessons from various scholars in Basra, then went to Kufa and became a student of Abu Hanifa for about two and a half years. Then he returned to Basra and started teaching according to the Ehl-i ra'y method. Because of this choice, the district was subjected to exclusion and marginalization by the Ahl al-Hadith. In this article, Samti's scientific life and reliability have been tried to be determined from his books of terâcim (biography) and tabaqat. The narrations he conveyed were also identified and evaluated from hadith sources. In our research, it was seen that Samti had a student-teacher relationship with many hadith narrators belonging to the Ahl-i ra'y and Ahl-i hadith throughout a significant part of his life, and some of the hadiths he

* Bu makale 16-17 Eylül 2023 tarihinde Ankara'da düzenlenen "Global Research on Multidisciplinary Sciences" isimli kongrede sunulan "*Hanefî Bir Hadis Râvisi Yusuf b. Halid es-Semtî: Hadisçiliği ve Hakkındaki Hadis Uyduruculuğu İddialarının Doğru Olup Olmadığının Tespiti*" isimli bildirinin genişletilmiş şeklidir.

** Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, E-posta: ooruchan@pau.edu.tr, Orcid: 0000-0002-2076-3182.

narrated were included in the basic hadith sources. The sources of the criticism about him were evaluated chronologically. It has been seen that the criticism activities carried out against Samti were serious enough to consider his hadiths in the category of fabrication. As a result of this study, it was seen that although Samti was reliable, the criticisms towards him stemmed from sectarian bigotry. According to our findings, hadith narrators stayed away from Samti after he returned to Basra due to the negative propaganda made about him. Moreover, although there were a few exceptions living in the 3rd century Hijri, the writers of Kutub-i Sitte did not include his hadiths in their works.

Keywords: Hadith, Yosef b. Khaled al-Samtí, Abu Hanífa, Kezzâb, Narrator

Structured Abstract

Yosef b. Khaled as-Samtí was born in Hijri 120 in Basra, and he passed away in the same city in Hijri 189. al-Samtí took lessons from various hadith scholars in Basra. Later, he went to Kúfa and took lessons from Abu Hanífa, the founder of the Hanafí Sect, for about two and a half years. Then he returned to Basra again. Al-Samtí, who spent the rest of his life as a *Ahl al-Ra'y*, was exposed to exclusion and marginalization by *Ahl al-Hadith* during his lifetime and after his death due to this choice. In this article, it is aimed to make determinations about al-Samtí's scientific life, his interest in the science of hadith, his narrations in the sources and whether he is really as unreliable as the *Ahl al-Hadith* critics claim. In the research, al-Samtí's scientific life and reliability were tried to be determined by scanning sources from biography books. His hadith narrations were also evaluated by extracting them from hadith sources. At the end of this research, it was seen that al-Samti was in contact with many hadith narrators throughout a significant part of his life. Among these narrators, there are those from the *Ahl al-ra'y*. However, the number of those who belong to the *Ahl al-Hadith* is not small. Some of these narrators are the narrators of *Kutub al-Sitta*. Very few of the hadiths narrated by al-Samtí were included in some basic hadith sources. However, hadith source writers belonging to the *Ahl al-Hadith* have stayed away from his hadiths as much as possible. Abd Allah, the son of Ibn Hanbal, who was one of the leading scholars before *Kutub al-Sitta* and among the people of hadith, included only one of his narrations as his own narration in the work of Ibn Hanbal. The most important of those who conveyed al-Samtí's narrations before *Kutub al-Sitta* is al-Samtí's contemporary, Imam Shâffí. Among the writers of *Kutub al-Sitta*, only Ibn Majah included only one of his hadiths in his book *al-Sunan*. In later periods, it was Bazzâr who narrated the most hadiths from him. He included forty hadiths of al-Samtí in his book *al-Musnad*. After Bazzâr, Tabarâni is the one who gives the most space to al-Samtí's hadiths in his book. According to our findings, many hadith critics claimed that al-Samtí was a liar, pervert and fabricator of hadith. In this article, the sources of the allegations about al-Samtí are evaluated chronologically. It has been seen that the harsh activities carried out against al-Samtí were serious enough to consider his hadiths in the category of fabrication. It has been determined that the most important and oldest of the claims against him belong to Ibn Maîn. According to information from his students, Ibn Maîn described him as an atheist, a liar and an enemy of Allah. These invalidating expressions are among the most severe invalidating expressions for a narrator. Ibn Maîn's contemporaries and later hadith critics seem to have been largely influenced by these invalidating and generally considered him a liar and a weak narrator. Critics living in the third century Hijri said that he was a liar, but they did not claim that he fabricate hadiths. Ibn Hibban, who died in the middle of the fourth century Hijri, claimed that he had fabricated hadiths. The criticisms made in these centuries were accepted without research by many important

critics until modern times, and al-Samtî was considered an unreliable narrator. On the other hand, some critics, especially Ibn Sa'd, tried to put forward with evidence that the criticisms made about al-Samtî were due to sectarian bigotry. The clearest defense against the criticisms against al-Samtî belongs to Aynî, the commentator of Bukhari. At the end of this study, it was determined that al-Samtî was a valuable hadith and fiqh scholar, and that he was unfairly and systematically clawed and excluded by the hadith critics under the influence of sectarian bigotry, both during his life and after his death.

1. Giriş

Hadisleri nakleden râvilerin/ricâlin güvenilir olup olmadıkları konusu, hadis tarihinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak yazılmış olan kaynakların oldukça fazla olması, konuya verilen önemin bir göstergesi sayılabilir. Söz konusu kaynaklarda ilgili râviler hakkında verilen bilgiler, yapılan yorum ve değerlendirmeler, konu edilen râvinin bir hadisi nakletmedeki yetkinlik ve güvenilirliğini belirlemede tarih boyunca etkinliğini sürdürmüştür. Bu yorum ve değerlendirmeler, ya münekkidin bir râviyi görerek, tanıyarak, sözlerini bizzat işiterek, davranışlarını görerek doğrudan, ya başka şahitlerin sözlerine ya da yazdıklarına bakarak dolaylı yoldan yapılmıştır. Bunların yanında, ilgili râvinin sadece rivayetlerine ya da hakkında oluşturulan manipülatif bilgilere dayalı değerlendirmeler de bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler içinde kendilerini görmedikleri halde, bir râvinin bid'atçı ilan ettikleri grubun mensubu olmasını yeterli sayarak, araştırmaya gerek görmeden yapılanlarına rastlamak da mümkündür. Sonuçta râvilerin güvenilirliğinin tespit edilmeye çalışıldığı bazı hadis kaynakları ile ricâl ve tabakât kitaplarında râvilerle ilgili olarak yapılan her değerlendirmenin objektif yapılmış olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

Kadîm ricâl tenkidi kaynaklarını kaleme alanların ekseriyeti "ehl-i hadîs" olarak isimlendirilen grupta yer aldıklarından, râvileri değerlendirme faaliyeti, genellikle bu grubun fikrî altyapısına uygun olarak yapılmış, diğerleri de -istisnaları olmakla birlikte- çoğunlukla onların verdikleri bilgilerden yola çıkarak benzer değerlendirmeler yapmak durumunda kalmışlardır.

Ehl-i hadîs, hadislerin rivayet edilerek kaynaklarda tasnifinin sürdürüldüğü hicrî ikinci, üçüncü ve dördüncü asırlarda; rivayetleri seçme, kaynaklara yerleştirme, râvilerini değerlendirme ve hadis ilimlerini oluşturmada merkezî bir rol oynamıştır. Onların kendilerini ve kendilerine yakın gördüklerini sahih din anlayışının temsilcileri kabul emeleri, farklı anlayış ve düşüncede olan diğer Müslüman grupların pek çoğunu da *Ehl-i bid'at* olarak nitelendirip ötekileştirmeleri ve dışlamaları hadis tenkidinde son derece olumsuz sonuçlar da üretebilmiştir.¹

Bu makalede, muhaddislerin, Ehl-i re'ye mensup Ebû Hanife'nin ders halkasında bulunan ve daha sonra kendi doğup büyüdüğü şehir olan Basra'da, onun öğretilerini esas alan bir ders halkası kurmaya çalışan Hanefî âlim Yusuf b. Hâlid es-

¹ Cerh Ta'dilde mezhep taassubunun boyutları hususunda bkz. Kızılkaya, Sabri. *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.)

Semtî hakkındaki, gerek yaşadığı dönemde gerekse vefatından sonraki tutum ve tenkitleri ele alınarak değerlendirilecektir. Ayrıca söz konusu râvinin hadis rivayetindeki konumu da tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu râvi, Hanefi mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Yusuf b. Halid es-Semtî'dir. Makalemizde, râviye ilişkin kimlik bilgileri, onun hadis rivayeti açısından güvenilir olup olmadığına dair hadis münekkitlerinin değerlendirmeleri ve naklettiği hadislerin hadis kaynaklarındaki dağılımı yer alacak ve bunların değerlendirilmesi yapılacaktır. Semtî'nin güvenilirliği hakkındaki değerlendirmeler için rical ve tabakât kaynakları; hadislerinin miktarının, konularının, haklarında yapılan değerlendirmelerin ve kaynaklarda ne kadar yer verildiğinin tespiti için de hadis kaynaklarına başvurulacaktır.

2. Semtî'nin Hayatı

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden biri olarak tanınan Yusuf b. Hâlid b. Umeyr'in, künyesi Ebû Hâlid'dir. Güzel görünüşü, vakarlı oluşu ve sakalının düzgünlüğü nedeniyle "es-Semtî" ve Basralı olduğu için de "el-Basrî" olarak nisbelendirilmiştir. Kinâne Oğullarından, aynı zamanda sahabeden biri olan Sehl b. Sahr el-Leysi'nin mevlâsı olduğu için de "Leysi" nisbesiyle de anılmıştır. Yusuf'un dedesi Umeyr, efendisi Sehl tarafından azat edilmiş, ancak o ve çocukları azatlıktan doğan hükmi akrabalık bağı gereği bu kabilenin mevlâsı olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Dedesi ve babası gibi Yusuf b. Hâlid de ailesiyle birlikte Basra'da Sehl b. Sahr'a ait evde oturmaya devam etmiştir. 120 yılında Basra'da doğan Semtî'ye aynı yıl Irak valiliğine getirilen Yusuf b. Ömer es-Sekaffî'nin (ö. 127/744) adı verildiği söylenmektedir. Semtî, 189 yılı Recep ayında 69 yaşındayken Basra'da vefat etmiştir.²

3. Semtî'nin İlmî ve Zihnî Arka Planı

Semtî'nin, öğrenimine nasıl başladığı ve ilk olarak kimlerden ders aldığı bilinmemektedir. Ancak hadis öğrenimine başladığında Hâlid el Hazzâ', Yunus b. Avn, Hişâm b. Urve ve onların tabakasından olan hadis âlimlerinden ders aldığı kaydedilmiştir.³ Basra, hicrî II. asırda mezhep oluşumları açısından zengin bir şehirdir ve Semtî'nin yaşadığı dönemde bu mezhep mensupları arasında, asrın başlarından beri fikrî çekişme ve tartışmalar süregelmektedir. Ehl-i hadîse mensup âlimler ise bu çekişme ve tartışmalarda kendileri dışında kalan, özellikle re'yi/aklı ön planda tutanlara yönelik olarak, "ehl-i bid'at ya da ehl-i ehvâ" nitelmesi yapmaktalar ve bunlara karşı bir ötekileştirme ve dışlama faaliyetini sürdürmektedirler.⁴ Semtî, çocukluk ve gençlik yıllarını, İslam düşüncesine yön veren yoğun tartışmaların

² İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1990, 7/214.

³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 7/214.

⁴ Bu tutumlarına örnek olarak bkz. Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 80.

yapıldığı ve önemli âlimlerin yetiştiği bu ortamda geçirmiş; ilmî açıdan Ehl-i re'y ve Ehl-i hadîse mensup âlimlerden beslenmiştir.

Ebû Hanîfe'den ders almak için gitmesine sebep olan durumla ilgili kendisine isnaden aktarılan hikâyeye göre o, ders halkasına devam ettiği Osman el-Bettî'nin (ö. 143/760 [?]) meclisinde, Hasan (el-Basrî) ve İbn Sîrîn'nin yolundan gittiği gerekçesiyle kendisine muhalefet eder ve onunla münazaraya girer. Ardından hadis âlimleriyle görüşmek, mezheplerini öğrenmek ve aklına takılan soruların cevabını almak amacıyla Kûfe'ye gitmek için izin ister. Kendisini Kûfe'nin en kıdemli hadisçilerinden Süleymân b. Mihrân el-Kûfî el-A'meş'e (ö. 148/765) yönlendirirler. Oradaki muhaddislere sorularını sorar ama tatmin edici cevap alamaz. A'meş'in dersinde bunları dile getirir. Neticede ona Ebû Hanîfe'yi işaret ederler.⁵ Semtî, Ebû Hanîfe'yi bulur ve sorularını sorar. O da sabırla ve geniş vakit ayırarak bu soruların tümünü cevaplar. Onu sever, onunla ve arkadaşlarıyla dost olur. Bir müddet ders aldıktan sonra Basra'ya dönmek için izin alır.⁶ Kendi ifadesine göre o, Ebû Hanîfe'nin yanında iki buçuk yıl kalmıştır.⁷ Saymerî, Semtî'nin, Ebû Hanîfe'nin sohbetlerinde bulunanların eskilerinden olduğunu ve ondan oldukça fazla ilim aldığını söyler. Yine ona göre Semtî, Basra'ya döndükten sonra kurduğu ders halkasını başarıyla yönetememiştir. Daha sonra Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Ebû Yusuf, Harun Reşîd'in başkadısı olarak Basra'ya geldikten sonra halk nazarında itibar kazanmıştır.⁸ Ancak şunu belirtmemiz gerekir ki Semtî'nin itibar kazanmasına yardımcı olan asıl kişi, Saymerî'nin iddia ettiği gibi Ebû Yusuf değil, Ebû Hanîfe'nin diğer ünlü talebesi Züfer b. el-Hüzeyl el-Basrî (ö. 158/775) olmalıdır. Zira bir başka rivayete göre Züfer, Basra'ya gelip önce el-Bettî'nin derslerine katılmış ve başarılı bir yol izleyerek Basra'da Ebû Hanîfe hakkında yerleşmiş olan olumsuz tavrı ortadan kaldırmıştır.⁹

Semtî'nin, Basra'ya döndüğünde niçin başarısız olduğuna dair Saymerî'nin, anlattığı hikâye daha tutarlı görünmektedir. Saymerî'nin, Hilâl b. Ebî Yahyâ'ya isnaden anlattığı bir başka hikâye de bunu destekler mahiyettedir. Bu hikâyeye göre Semtî, Ebû Hanîfe'nin yanında fıkıh öğrenimi gördükten sonra Basra'ya doğru yola çıkmak istediğinde Ebû Hanîfe ona bazı nasihatlerde bulunmuştur. Bu nasihatlerden biri de, orada, önde gelen kişilerin tepkisini çekmemesi için Basra'ya gittiğinde hemen bir sütunun dibinde halka kurup, "Ebû Hanîfe dedi ki..." diyerek derslere başlamaktan kaçınmasıdır. Bunu yapması halinde fazla geçmeden o ders meclisinden kalkmak zorunda kalacağı uyarısını yapar. Ancak Semtî bunu dikkate almaz, oraya varınca bir sütunun dibinde ders halkasını kurar ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ön plana çıkararak

⁵ Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudîyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, t.y., 2/515.

⁶ İbn Ebû'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî. *Fedâilu Ebî Hanîfe ahbâruh ve menâkibüh*. thk. Lütfurrahman el-Behrâicî, Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010, 347.

⁷ İbn Ebû'l-Avvâm, *Fedâilu Ebî Hanîfe*, 203.

⁸ Saymerî, el-Hasan b. Ali el-Hanefî. *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbuhu*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985, 157.

⁹ Bedir, Murteza. "Züfer b. Hüzeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/528.

dersler yapmaya başlar. Derslere katılanlar, Ebû Hanîfe'nin adını duyunca orayı terk eder. Züfer b. Hüzeyl Basra'ya gelene kadar kimse Ebû Hanîfe'yi anmaz. Züfer gelince, oradaki önde gelen hocaların ders halkasına oturur. Önce onların hüccetlerini kabul eder. Sonra da yavaş yavaş tartışılan konuda başka ve daha güzel görüşlerin olduğundan bahisle isim vermeden Ebû Hanîfe'nin sözlerini aktarır. Bunlar hüsnü kabulle karşılanınca, onun Ebû Hanîfe'nin sözü olduğunu söyler. Onlar da; "Bu güzel bir söz, nereden geldiğini önemsemiyoruz." derler.¹⁰ Sonuçta Semtî yeniden ders vermeye cesaret edememiş ve Ehl-i hadîsin baskılarından bunalmış olacak ki insanlardan uzaklaşmış ve kendisini ibadete vermiştir.¹¹

İbn Sa'd (ö. 230/845), onun rey, fetva, kitâb ve şurût (ilmin)e¹² vukufu bulunduğuna işaret etmiştir.¹³ Bezzâr da, Semtî'nin vesikalar/belgeler/sözleşmeler konusunda ilk olarak ve en geniş kitabı yazan kişi olduğunu söyler.¹⁴ Ancak bu eser ne yazık ki günümüze ulaşmamıştır.

Ricâl edebiyatına dair eserlerde kaydedildiği ve bazı hadis kaynaklarındaki rivayetlerinde gördüğümüz kadarıyla Yusuf b. Hâlid es-Semtî, yaşadığı dönemde pek çok hadis râvisi ile teşriki mesaide bulunmuş, bir râvi olarak hocalarından aldığı rivayetleri talebelerine aktarmıştır.

Semtî'nin hadis rivayeti konusunda istifade ettiği hocaları ve ondan hadis alan talebeleri, en geniş şekilde Mizzî'nin *Tehzîbü'l-Kemâl* isimli eserinde yer almıştır.¹⁵ Bu sebeple onun, hoca ve talebeleriyle ilişkilerinin mahiyetinin tespiti için söz konusu eserdeki isimler dikkate alınacaktır. Bu amaçla aşağıda onların yaşadıkları yer/yerler ve hadis münekkitleri gözünden güvenilirlik durumlarına kısaca değinilecektir.

3.1. Semtî'nin Hadis Aldığı Hocaları

Mizzî, Semtî'nin 28 hocasının ismini kaydetmiştir. Tespitlerimize göre bunlardan 6'sı Kûfeli, 12'si Basralı, 8'i Medineli ve 1'i Horasanlıdır. Birinin de nereli olduğu konusunda bilgi bulunamamıştır.

Kûfeli râvilerden üçü, münekkitler tarafından güvenilir bulunmuştur: İsmail b. Ebû Hâlid (ö. 146/764), Becile Kabilesi'nin mevlâsıdır ve Kûfe'de ölmüştür.¹⁶ O, *sahibu sünne* olarak nitelendirilmiş ve hadis rivayetinde *sika* görülmüştür.¹⁷ Hasan b. Ubeydullah en-Nahaî el-Kûfî'nin, Buhari, Sevrî ve İbn Uyeyne gibi önde gelen

¹⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 110.

¹¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 2/543.

¹² Hukuki işlemlerin, yargı kararlarının ve ticari sözleşmelerin kayıt altına alınmasıyla ilgili ilim dalına verilen isim. Atar, Fahrettin. "Şürût ve Sicillât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/270.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/214.

¹⁴ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî. *el-Müsned (el-Bahru'z-zahhâr)*. thk. Mahfûzurrahman Zeynüllah vd. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2009, 15/62.

¹⁵ Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980, 32/421-422.

¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 6/333.

¹⁷ İclî, *es-Sikât*, 1/224.

muhaddislerin kendisinden hadis aldığı¹⁸ ve sika olduğu aktarılmıştır.¹⁹ Süleymân b. Mihrân el-A'meş Kûfî (ö. 148/765) kıraat, fıkıh ve hadis ilimlerinde devrinin önde gelenlerindedir. Taberistan Dübâvend asıllı olduğu söylenen râvînin güvenilir olduğu ancak *mürsel*²⁰ ve *müdelles*²¹ rivayetlerinin bulunduğu söylenmiştir. Yukarıda da aktarıldığı üzere Semtî, Kûfe'ye geldikten sonra bir müddet onun ders halkasında bulunmuştur. Diğer üçü ise zayıftır. Bunlardan Tarîf b. Şihâb Ebû Süfyân es-Sa'dî el-Kûfî²² ile Meymûn Ebû Hamza el-A'var el-Kûfî hakkındaki yorumlar onların zayıf olduklarına işaret etmektedir.²³ Abdülmelik b. Ebû Süleymân el-Kûfî (ö. 145/763) ise bazı münekkitler tarafından sika görülürken, bazıları hıfzının zayıf olduğunu söylemiş,²⁴ bazıları da ondan hadis almamış ve alınmamasını tavsiye etmişlerdir.²⁵

Basralı râvîlerden Semtî'nin babası olan Hâlid b. Umeyr el-Leysî hakkında ricâl kaynaklarında bilgi bulunmamaktadır. Âsım el-Ahval el-Basrî (ö. 142/759),²⁶ Abdullah b. Avn el-Basrî (ö. 151/768)²⁷ Hişâm b. Hassân el-Basrî (ö. 144/762)²⁸ Yunus b. Ubeyd el-Basrî²⁹ Ebû Ca'fer Umeyr b. Yezîd el-Hatmî el-Basrî, genel olarak *sika* görülmüşlerdir.³⁰ Rey kadılığı da yapan Selm b. Beşîr b. Cahl el-Basrî, İbn Maîn, tarafından "*Leyse bihi be's/zararı yoktur.*" sözleriyle *ta'dîl* edilmiştir.³¹ Mesleme b. Ka'neb el-Basrî, İbn Hibbân tarafından *es-Sikât*'ta zikredilse de³² başka kaynaklarda hakkında yeterli bilgi yoktur. Hâlid b. Mihrân el-Hazzâ' el-Basrî'nin (ö. 141/758) sika bir râvî olduğu söylene de³³ Ebû Hâtim onun hakkında "Hadisi yazılır fakat *hüccet* olmaz." dediği nakledilmiştir.³⁴ İsmail b. Müslim el-Mekkî Basra'da doğmuş, bir müddet Mekke'de yaşamış hadis hıfzıyla uğraşmış, bunun yanında rey ve fetva konusunda da ders halkası kurmuştur.³⁵ Buhârî onu tenkid eden nakillere yer vermiş³⁶ İbn Maîn de onun hakkında "*Leyse bi şey/hiçbir değeri yoktur*" demiştir.³⁷ Bu son yorum Salt b. Dînâr el-Ezdî el-Basrî hakkında da yapılmıştır.³⁸ Ebû Sinân İsâ b.

¹⁸ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 2/297.

¹⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/23.

²⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/146.

²¹ Zehebî, *el-Muğni fi'd-Duafâ*, 1/283.

²² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/492-493.

²³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/235-236.

²⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 6/337.

²⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/146.

²⁶ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/343.

²⁷ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/130-131.)

²⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/54-55.

²⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/242.

³⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/379.

³¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/266.

³² İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/490.

³³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/192.

³⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/177.

³⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/203.

³⁶ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 1/372.

³⁷ İbn Maîn, *Tarih (Dârimi rivayeti)*, 66.

³⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, 7/206.

Sinân ise aslen Filistinli olmakla birlikte Basra'da da bulunmuştur. Münekkitlere göre zayıftır.³⁹

Semtî'nin Medîneli hocalarından Seleme b. Buht el-Medenî⁴⁰ Mûsâ b. Ukbe el-Medenî⁴¹ ve Muhammed b. Aclân el-Medenî (ö. 149/766) sika görülmüştür.⁴² Ziyâd b. Sa'd el-Horasânî, muhtemelen bir müddet Medine'de ikamet ettiği için el-Medenî nisbesiyle de anılmış ve güvenilir bulunmuştur.⁴³ Sa'd b. Saîd el-Ensârî (ö. 141/758) adalet yönünden güvenilir bulunmakla birlikte hıfz yönünden eleştirilmiştir.⁴⁴ Yine, Muhammed b. Amr b. Alkame el-Medenî bir taraftan *salihu'l-hadîs* ifadesiyle ta'adîl edilmiş ancak diğer taraftan zayıf olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁴⁵ Ca'fer b. Sa'd b. Semure b. Cündeb'in hâli hakkında bilgi olmadığına dair ifadeler olmakla birlikte, kendisine itimad edilemeyeceğini ve hadiste bir değerinin olmadığını söyleyenler de bulunmaktadır.⁴⁶ Abdurrahman b. İshâk el-Medenî de bazı münekkitler tarafından *sika* görülmekle birlikte onu Kaderî olduğu için olsa gerek zayıf sayanlar da bulunmaktadır.⁴⁷

Bunların dışında Mizzî'nin zikrettiği Semtî'nin hocalarından Ebû Muâz el-Horasânî Bûkeyr b. Ma'rûf (ö. 160/776) Nişabur kadılığı yapmış olan Damgan asıllı bir râvîdir ve onu bazıları *sika* sayıyalar da bazıları zayıf görmüşlerdir.⁴⁸ Son olarak Kesîr b. Müslim el-Murâdî hakkında kaynaklarda bilgi bulunamamıştır.

Bu bilgiler Semtî'nin, doğduğu ve hayatının büyük bir bölümünü geçirdiği şehir olan Basra yanında, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi olarak bulunduğu iki buçuk yıl süresince Kûfe'de ve muhtemelen hac ya da umre için çıktığı Hicaz yolculuğu sırasında uğradığı ve bir müddet kaldığı Medîne'de hadis talebinde bulunduğu anlamına gelmektedir.

Onun hocalarına bakıldığında bunların önemli bir bölümünün hadis münekkitlerince güvenilir bulunduğu ve Kütüb-i Sitte içinde yer aldıkları görülmektedir. Bununla birlikte onun hocaları arasında zayıf râvîler de bulunmaktadır ki bu hadis rivayetinde bulunan hemen hemen tüm râvîlerin tamamıyla kaçınmadığı bir durumdur. Zira bir râvînin rivayet aldığı herhangi bir râvî onun nazarında güvenilir iken bir başka râvî ya da münekkit nazarında güvenilir bulunmayabilmektedir.

³⁹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/277.

⁴⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/156.

⁴¹ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/154.

⁴² İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/49-50.

⁴³ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/533.

⁴⁴ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 3/470.

⁴⁵ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/31.

⁴⁶ İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 2/94.

⁴⁷ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ'*, 2/375.

⁴⁸ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 1/351.

3.2. Semtî'den Hadis Alan Talebeleri

Mizzî'nin kaydettiği Semtî'den hadis alan 16 talebesinin 9'u Basralı, 1'i Kûfeli, 2'si Ahvazlıdır. Ancak bunlar dışında 4 râvî daha vardır ki bunların nereli olduğuna dair bilgi bulunamadığı gibi hadis râvîsi olarak da haklarında bilgi bulunamamıştır.

Münekkitler, Semtî'nin talebelerinin Basralı olanlarından Ebû Kâmil el-Cahderî, Fudayl b. Huseyn⁴⁹ ile Yahya b. Hakîm el-Mukavvim'i (ö. 256/870)⁵⁰ *sika*; Ubeydullah b. Ömer el-Kavârîrî'yi *sika* ve *sadûk*;⁵¹ Abdullah b. Âsım el-Hamânî,⁵² Nasr b. Ali el-Cahdamî⁵³ ve İsa b. İbrahim el-Berkî'yi⁵⁴, *sadûk* olarak değerlendirmişler, Abdullah b. Muhammed b. Ebü'l-Esved'i de *sika* râvîler arasında zikretmiş,⁵⁵ "lâ be'se bih/bir zararı yoktur."⁵⁶ yorumunu yapmışlardır. Abbâs b. el-Velîd en-Nersî, hakkında da *sika* olduğunu söyleyenler yanında onu cerh edenler de bulunmaktadır.⁵⁷ Bunlar dışında, aynı zamanda Semtî'nin oğlu olan Hâlid b. Yusuf zayıf olarak değerlendirilmiştir.⁵⁸ Mizzî'nin kaydına göre Semtî'nin Kûfe'de kaldığı süre içinde ondan hadis alan tek öğrencisi bulunmaktadır. O da Ahmed b. Mûsâ ed-Dabbî'dir. Ancak onun hakkında ricâl kaynaklarında bilgi bulunmaması bu râvînin gerçekliği konusunu şüpheli hale getirmektedir.

Semtî'nin talebesi görünen, Basra'ya 200 km uzaklıkta bir kent olan Ahvazlı iki râvîden ilki Dâhir b. Nûh el-Ehvâzî⁵⁹ ile Zeyd b. Harîş el-Ehvâzî'nin, rivayetlerinde hata yapmış olabileceğine dikkat çekilmiştir.⁶⁰ Bu iki râvîden ilkinin Basra'ya gelip gelmediği konusunda bilgi bulunmasa da İbn Ebû Hâtım ikincisinin geldiğine dair kayıt düşmüştür.⁶¹ Bu, ilgili iki râvînin Semtî ile Basra'da görüşmüş olduğu değerlendirmesi yapmamıza imkân vermektedir. Bunlar dışında; Muhammed b. Ziyâd el-Beledî hakkında ricâl kaynaklarında herhangi bir bilgi bulunmamakta; Muhammed b. Ebû Ya'kûb el-Kirmânî'nin *mechûl* olduğuna dair kayıt düşüldüğü;⁶² yine Halîfe b. Hayyât ismiyle kaydedilen kişinin tarih ve tabakât yazarı olan Halife b. Hayyât değil, onun dedesi olduğu, ancak bir râvî olarak onun hakkında pek bilgi bulunmadığı görülmektedir.⁶³ Yani onun da hâlî *mechûl*dür. Son olarak, Hafs b. Ömer el-Âbid isimli talebesinin de kim olduğu meçhuldür. Zira ricâl kaynaklarında pek çok

⁴⁹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/71-72.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/274-276.

⁵¹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/327-328.

⁵² İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/134.

⁵³ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/466.

⁵⁴ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/272.

⁵⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/348.

⁵⁶ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/48.

⁵⁷ Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ'*, 1/330.

⁵⁸ Zehebî, *Mîzânu'l-i'tidâl*, 1/648.

⁵⁹ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/238.

⁶⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/251.

⁶¹ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/561.

⁶² İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/122.

⁶³ Buhârî, *et-Tarihu'l-Kebîr*, 3/191.

Hafs b. Ömer bulunmasına rağmen hiçbirinin el-Âbid lakabı bulunmadığı görülmektedir.⁶⁴

Görüldüğü üzere Semtî'nin hadis rivayet ettiği hoca ve talebeleri sadece bu liste dikkate alınsa bile kaynaklarda yer alan hadislerindeki isimlere nazaran oldukça fazladır. Kaldı ki bu listede bulunan pek çok râvi ile hocalık/talebelik ilişkisini mevcut hadis kaynaklarında bulamıyoruz. Aynı şekilde mevcut hadis kaynaklarında bulunan Semtî'ye ait rivayetlerde hocası ya da talebesi görünen bazı isimler de yine bu listelerde yer almamıştır. Yukarıdakiler dışında hocaları olarak; el-Hasan b. Umâra,⁶⁵ Abdullah b. Osman b. Huseyn,⁶⁶ Hişâm b. Urve,⁶⁷ Dahhâk b. Osman,⁶⁸ ed-Dahhâk b. Abbâd,⁶⁹ es-Salt b. Dînâr,⁷⁰ *Kesîr b. Kâravendâ*,⁷¹ Mûsâ b. Dînâr el-Mekkî,⁷² Yahyâ b. Ebî Üneyse,⁷³ İkrime b. Ammâr⁷⁴ ve Ubeyde b. Muattib,⁷⁵ talebeleri olarak da; Humeyd b. Mes'ade,⁷⁶ Zürâre b. Ebû Hilâl,⁷⁷ Ebû Recâ Muhammed b. Seyf,⁷⁸ el-Hasan b. Amr,⁷⁹ Amr b. Mâlik,⁸⁰ Harun b. Sa'd,⁸¹ el-Vehhâb b. Fuleyh el-Mekkî,⁸² Hişâm ed-Destuvâî,⁸³ Muhammed b. Ukbe es-Sedûsî,⁸⁴ Abdullah b. Ömer el-Hattâbî,⁸⁵ Zekeriyya b. Yahya Zehmûye,⁸⁶ Muhammed b. Hişâm ed-Desûsî,⁸⁷ Süleyman b. Davud eş-Şâzkûnî,⁸⁸ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî,⁸⁹ Sehl b. Sukayr el-Hallâtî,⁹⁰ Ahmed b. İbrahim el-

⁶⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/177-184.

⁶⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/12.

⁶⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 4/100.

⁶⁷ Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/635.

⁶⁸ Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/257.

⁶⁹ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/102.

⁷⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 1/195.

⁷¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 8/185.

⁷² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 8/26.

⁷³ Müzenî, *es-Sünenü'l-me'sûra*, 442.

⁷⁴ Müzenî, *es-Sünenü'l-me'sûra*, 440.

⁷⁵ İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2/223.

⁷⁶ Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, 2/12.

⁷⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, 11/421; 14/83.

⁷⁸ Bezzâr, *el-Müsned*, 8/237.

⁷⁹ Bezzâr, *el-Müsned*, 8/225.

⁸⁰ Bezzâr, *el-Müsned*, 4/100.

⁸¹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409, 4/367.

⁸² Hâkim Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 1/635.

⁸³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 18/320.

⁸⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 8/185.

⁸⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 8/174.

⁸⁶ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 8/26.

⁸⁷ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 6/331.

⁸⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/167.

⁸⁹ Müzenî, *es-Sünenü'l-me'sûra*, 440, 442.

⁹⁰ Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Kûsrevi Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990, 1/404.

Mavsilî⁹¹ ve Hilâl b. Yahya⁹² sıralanabilir. Ancak bunların tamamının güvenilirlik tespiti makale sınırlarını zorlayacağı için yukarıdakilerle iktifa edilecektir.

Mizzî'nin ilgili eserinde yer alan ve yukarıda zikredilenlerle birlikte bizim tespit ettiğimiz Semtî'nin hoca sayısının 39, talebe sayısının da 33 olduğu görülmektedir. Bu listelerdeki râvilerin önemli bir bölümü, adları temel hadis kaynaklarında sıklıkla rastlanan hadis râvilerinden olması, hatta bunlar arasında Şâfiî gibi ünlü âlimlerin bulunması onun Ehl-i hadîsten pek çok hadis râvisi ile hoca/talebe ilişkisinde bulunduğunu göstermesi açısından önemlidir.

4. Semtî'nin Hadis Kaynaklarındaki Rivayetleri Hakkında Bazı Bilgiler

Hadis kaynaklarında, senetlerinde Yusuf b. Hâlid es-Semtî'nin yer aldığı pek çok rivayeti görmek mümkündür. Aşağıda, ona ait rivayetlerin hadis kaynaklarındaki dağılımı, eserler esas alınarak kronolojik sıralamayla sunulmuştur. Böylece onun rivayetlerinin hangi kaynaklarda ve ne oranda yer aldığı daha açık ve anlaşılır bir şekilde görülecektir.

Sıra	Musannif	Eser Adı	Hadis Sayısı
1	İbn Hanbel (ö. 241/855)	<i>el-Müsned</i> ⁹³	1
2	Müzenî (ö. 264/878)	<i>es-Sünenü'l-me'sûra</i> ⁹⁴	3
3	İbn Mâce (ö. 273/887)	<i>es-Sünen</i> ⁹⁵	1
4	Bezzâr (ö. 292/905)	<i>el-Müsned</i> ⁹⁶	40
6	Ebû Ya'lâ (ö. 307/919)	<i>el-Müsned</i> ⁹⁷	10
		<i>el-Mu'cem</i> ⁹⁸	1
9	İbnü'l-A'râbî (ö. 341/952)	<i>el-Mu'cem</i> ⁹⁹	1
		<i>el-Mu'cemu'l-evsat</i> ¹⁰⁰	15

⁹¹ Ebû Nuaym, *Târîhu Isbahân*, 1/446.

⁹² İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, 2/223.)

⁹³ İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğerleri. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001, 27/277.

⁹⁴ Müzenî, İsmail b. Yahya. *es-Sünenü'l-Me'sûra li's-Şâfiî*. thk. Abdülmuatî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406, 440, 441, 442.

⁹⁵ İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. tah: Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l- Arabiyye, t.y. "Salât", 169 (1/417).

⁹⁶ Bezzâr, *el-Müsned*, 4/100; 5/433; 6/266, 418; 7/29, 138, 139, 142, 156 (iki hadis), 160 (iki hadis), 161 (iki hadis), 164; 8/225, 236; 9/33; 10/404, 447, 448, 459, 468, 474; 11/102, 153, 421; 12/58, 175, 188; 13/120, 122; 14/83 (iki hadis); 15/61, 62, 142, 262, 366; 16/252.

⁹⁷ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed, 13 Cilt, Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984, 1/315, 422; 2/12; 3/184, 213; 7/78, 82, 86; 8/228; 12/520.

⁹⁸ Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Mu'cem*. thk. İrşâdu'l-Hakk el-Eserî, Faysalâbâd: İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 1407, 144.

⁹⁹ İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed el-Basrî. *el-Mu'cem*, thk, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyinî, Suûdî Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 3 Cilt, 1997, 2/495.

¹⁰⁰ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik b. İvâdullah- Abdülmuhsin b. İbrâhîm. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y. 2/43, 45, 353; 3/167; 4/41 (üç hadis); 6/317, 331; 7/186; 8/26, 169, 174, 185, 189.

10	Taberânî (ö. 360/971)	<i>el-Mu'cemu's-sağîr</i> ¹⁰¹	2
		<i>el-Mu'cemu'l-kebîr</i> ¹⁰²	14
		<i>ed-Duâ</i> ¹⁰³	1
11	Dârekutnî (ö. 385/995)	<i>es-Sünen</i> ¹⁰⁴	4
12	Hâkim Nisâbü'rî (ö. 405/1014)	<i>el-Müstedrek</i> ¹⁰⁵	2

Tabloda görüldüğü üzere Kütüb-i Sitte'nin tasnif edildiği dönemde ve bu kaynaklar içinde Semtî'nin rivayetlerine mümkün olduğunca yer verilmemiştir. Kütüb-i Sitte öncesinde Semtî'nin rivayetlerini nakledenlerin en önemlisi, Semtî'nin çağdaşı ve kendisinden hadis aldığı için talebesi olan Şâfiî'dir. Talebesi İsmâîl b. Yahyâ el-Müzenî'nin (ö. 264/878) *es-Sünenü'l-Me'sûra* adıyla Şâfiî'nin rivayetlerinden derlediği eserde, onun Semtî'den aldığı üç hadis rivayeti bulunmaktadır.

Hicrî III. asırda Ehl-i hadîsin önde gelen âlimlerinden İbn Hanbel'in (ö. 241/855) eserinde ona ait sadece Sahabe Sehl b. Sa'd'dan gelen, bayram günlerinde gusül abdesti almayı öğütleyen bir rivayete; Abdullah-Nasr b. Ali-Yusuf b. Hâlid (...) senediyle yer verilmiştir. Rivayetin senedinde İbn Hanbel bulunmamaktadır. Yani İbn Hanbel eserinde onun hiçbir rivayetine yer vermemiş, oğlu Abdullah ilgili sahabinin de adına yer vermek amacıyla olsa gerek Sehl b. Sa'd adının altında bu bir rivayeti almıştır. Bu rivayet, Kütüb-i Sitte yazarlarından sadece İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde, *'İki Bayramda Gusül Alma Kunusunda Gelenler Babı*'nda, yine Nasr b. Ali-Yusuf b. Hâlid (...) senediyle yer almıştır.¹⁰⁶ Semtî'nin 40 rivayetine eserinde yer veren Bezzâr, ondan en fazla hadisi nakleden âlimdir. Bezzâr bu rivayetlerin 37'sini Semtî'nin oğlu Hâlid (ö. 249/864) kanalıyla nakletmiştir. Burada dikkat çekmemiz gereken nokta, Bezzâr'ın, Semtî'nin oğlunu hoca olarak kabul etmiş olması, onun Hanefî mezhebine ve ona mensup râvilere karşı Ehl-i hadîse mensup pekçok muhaddisle aynı bakış açısına sahip olmadığını göstermesidir. Semtî'nin hadislerini eserine almasında bunun da rolü olmalıdır. Bunun bir başka delili de Bezzâr'ın Semtî'ye yönelik eleştirilere bakışında bulunmaktadır. Ona göre Semtî, hadis yazmış ve bu hadislerle birlikte Kûfe'ye gitmiş, orada da A'meş'ten yazmaya devam etmiştir. Vesikalar konusunda ilk ve kapsamlı eseri yazan Semtî'dir. Fakat kelâmî tartışmalara girince

¹⁰¹ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr el-Hâcc Emrir, Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1985, 1/62, 268.

¹⁰² Taberânî, Ebû'l-Kâsım, *el-Mu'cemu'l-kebîr*. 25 Cilt, Kahire: thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetu İbn Teymiyye, 1994, 1/195; 4/273; 6/105, 189; 10/317, 327; 11/19, 234 (iki hadis), 361; 12/375; 18/173, 320; 19/394.

¹⁰³ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *ed-Duâ*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413, 206.

¹⁰⁴ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004. 1/55, 102; 5/126, 322.

¹⁰⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhâyn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ', Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990, 1/257, 635.

¹⁰⁶ Muhakkik Muhammed Fuad Abdülbâkî, râvi Yusuf b. Hâlid'in İbn Maîn tarafından "*Kezzâb, habîs, zındık*" ve İbn Hibbân tarafından da "*Hadis uydururdu.*" yorumuyla değerlendirildiğini naklederek onun güvenilirliğine işaret etmiş, Elbânî de rivayeti "*Mevzudur.*" şeklinde değerlendirmiştir. İbn Mâce, *es-Sünen*. 1/417. (Dipnot)

ilim ehlinin haddini/sınırını aşmıştır. Hadisi de bu yüzden zayıf sayılmıştır.¹⁰⁷ Bezzâr'ın bu cümlesinde zikredilen "ilim ehlinin haddini aşmak"la kast edilen durum, Ehl-i hadîsin re'y ve cedeli dinde bid'at görmesi olmalıdır. Abdullah Aydınli'nın da ifade ettiği üzere Ehl-i hadîsin en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmadan ve kıyasa başvurmadan uygulamak, aklî-edeblî ilimlerden ziyade naklî ilimlerle ilgilenmek şeklinde ifade edilebilir.¹⁰⁸ Meselâ Herevî'nin (ö. 481/1089) Ehl-i hadîs perspektifinden dini konularda aklın ve cedel yönteminin kullanılmasına karşı sert eleştiriler yönelttiği *Zemmü'l-keîâm* isimli beş ciltlik eserinde delil olarak kullandığı rivayetlere bakıldığında, hadisçilerin konuya destek olarak oldukça çok sayıda rivayet naklettikleri görülecektir.¹⁰⁹ Bununla birlikte Bezzâr'ın onun naklettiği bazı rivayetlerdeki illetlere ve özellikle teferrüde dikkat çekmiş olduğu görülmektedir. O, *el-Müsned* isimli eserinde, Semtî'nin râvisi bulunduğu rivayetlerin büyük bir bölümünü problemsiz rivayetler olarak *tahrîc* etmiş görünmektedir. Bunların bazılarında, başkalarının naklettiği rivayetleri desteklemek amacıyla onun da içinde bulunduğu senetleri,¹¹⁰ bazılarında farklı senetleri, onun rivayetlerini desteklemek için şahit olarak kullanmıştır.¹¹¹ Bazılarının arkasından da rivayetteki problemlere dikkat çekmiş; bazı rivayetlerinde onun teferrüd ettiğine işaret etmiştir.¹¹² Bezzâr, tespit edebildiğimiz kadarıyla bu kırk rivayetten 14'ünde teferrüden bahsetmiş, bunların altısında Semtî'yi sorumlu görmemiştir.

Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*'inde 10, *el-Mu'cem*'inde 1 olmak üzere Semtî'nin toplam 11 rivayetine bir değerlendirmede bulunmadan yer vermiştir. *el-Müsned*'in muhakkiki Hüseyin Selîm Esed ise eserindeki 10 rivayetin, bazılarını ciddi seviyede olmak üzere tamamını *zayıf* olarak nitelemiştir. Ebû Ya'lâ, bizzat kendisinin aktardığı iddia edilen bir hikâyede İbn Maîn'in, Semtî'nin yalancı olduğuna dair sözlerin şahididir.¹¹³ Bu aktarımı doğru olsa bile o, İbn Maîn'in sözlerine katılmıyor olacak ki eserinde ona ait bu rivayetleri *tahrîc* etmiştir. Zira fıkıh ilmini Ebû Yûsuf'un talebelerinden öğrenmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerini benimsemiştir. Ayrıca onun Hanefî fıkhıyla bir hayli meşgul olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Semtî'nin rivayetlerine Bezzâr'dan sonra en fazla yer veren Taberânî ise eserlerinde sahih ya da makbul hadisleri toplamak gibi bir amacı olmadığından, onun selef akîdesini benimseyerek hayatı boyunca Ehl-i hadîsin düşünce çizgisinden uzak

¹⁰⁷ Bezzâr, *el-Müsned*, 15/62.

¹⁰⁸ Aydınli, Abdullah. "Ehli hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/507.

¹⁰⁹ Herevî, Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Ensârî. *Zemmu'l-Kelâm ve Ehlih*, thk. Abdurrahman Abdülaziz eş-Şibl, Medine: Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998.

¹¹⁰ Bkz. Bezzâr, *el-Müsned*, 1/164; 2/216; 6/490; 7/29; 13/224

¹¹¹ Bezzâr, *el-Müsned*, 8/225; 14/83, 13/120.

¹¹² Bezzâr, *el-Müsned*, 4/100; 7/29, 138; 8/236; 9/33; 10/447, 459, 468; 11/421; 13/224; 14/83; 15/62, 112, 262.

¹¹³ İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: el-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997, 8/490-491.

¹¹⁴ Uğur, Mücteba. "Ebû Ya'lâ el-Mevsilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/258.

çevrelerle mücadele etmiş olmasına¹¹⁵ rağmen Semtî'nin hadislerini eserlerinde *tahrîc* etmekten imtina etmemiştir.

5. Semtî Hakkındaki Cerh-Ta'dîl Değerlendirmeleri

Semtî, bir fıkıh âlimi olduğu kadar, naklettiği rivayetler ve hoca/talebe ilişkisinde bulunduğu râvîlerin sayısının çokluğundan da anlaşılacağı üzere o, hadis ilminde de belli bir yere sahip olmuştur. Bu nedenle onun bir hadis râvisi olarak değerinin ve güvenilirliğinin tespiti önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Semtî hakkında yapılan ve bir rical kaynağında yer alan en eski değerlendirme İbn Sa'd'a (ö. 230/845) aittir. O, hadisçilerin, reyinden (Ehl-i re'yden olmasından) dolayı Semtî'den hadis rivayet etmekten sakındıklarını söylemiş, diğer taraftan onun hadiste *zayıf* olduğuna da işaret etmiştir.¹¹⁶

İbn Sa'd'ın çağdaşı olan Yahya b. Maîn'e (158/775-233/848) izafeten nakledilen görüşler, bir hadis râvisi olarak Semtî'nin tamamen güvenilmez olduğunu ifade etmektedir. Onun Semtî hakkındaki değerlendirmeleri, eserleri günümüze ulaşan üç talebesi tarafından aşağıdaki şekilde aktarılmıştır:

a) İbn Maîn'in talebesi Ahmed b. Muhammed b. Muhriz'in (ö. 236/850) "*Ma'rifetü'r-ricâl*" isimli eserinde hocasına Semtî'nin nasıl bir râvi olduğunu sorduğunu, İbn Maîn de; "Yalancıydı Allah'ın düşmanı, habîs biriydi." cevabını verdiğini kaydetmiştir. İbn Maîn'in ondan kimin rivayet ettiğini sorduğunda da İbn Muhriz, "el-Kavârîr" cevabını vermiş, İbn Maîn de; "Bir Müslümanın ondan rivayette bulunacağını sanmıyorum. O, habîs bir yalancıdır."¹¹⁷ demiştir.

b) Talebelerinden Dûrî (ö. 271/884), Semtî hakkında hocasından duyduklarını "*Zındık, kezzâb/yalancı, ondan bir şey yazılmaz.*" şeklinde ifade etmiştir.¹¹⁸ İbn Maîn'in bu ifadeleri sonraki dönemlerde Semtî'yi tenkit etmek amacıyla sıklıkla kullanılmıştır.

c) Bir diğer talebesi Dârimî (ö. 280/893), İbn Maîn'e Semtî'yi sormuş o da; "Sika değil." demiştir. O, "Ebû'l-Bekerât'dan rivayet eden kişi" olduğunu hatırlatarak yeniden sormuş ve "Kimden rivayet ederse etsin sika değildir." cevabını vermiştir.¹¹⁹

Buhârî (ö. 256/870) cerh ifadelerini kullanmada daha mülayim bir tablo sergilemiştir. Bilindiği üzere o râviler hakkında *kezzâb, habîs* vb. ağır cerh ifadelerini nadiren kullanmış, bunların yerine çoğunlukla daha hafif ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Ancak onun kullandığı *münkerü'l-hadis* ve *seketû anhu* gibi ifadeler diğerlerinin ağır ifadelerinin etkisine sahiptir. Bu nedenle Semtî hakkındaki "*Seketû anhu/onun hakkında sustular/görüş beyan etmediler.*" değerlendirmesinin de ağır

¹¹⁵ Taberânî'nin üç mu'cemini tasnif ederken amacı ve izlediği yöntem ile ilgili olarak bkz. Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/310-311.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/214.

¹¹⁷ İbn Muhriz, Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım. *Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Muhammed Kamil el-Kassar, 2 Cilt, Dimaşk: Matbuatu Mecma'î'l-Lugati'l-Arabiyye, 1985/1405, 1/62.

¹¹⁸ Dûrî, Abbâs b. Muhammed. *Kitâbü't-târîh*. thk. Ahmet Muhammed Nurseyf, 4 Cilt, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslamî, 1979/1399, 4/133.

¹¹⁹ Dârimî, Osmân b. Saîd. *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî an Ebî Zekeriyya Yahya b. Maîn fi tecrîhi'r-ruvât ve ta'dîlihîm*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Dimaşk: Dârü'l-Me'mun li't-Türas, 1980/1400, 232.

bir cerh olarak anlaşılması daha uygun görünmektedir. O, *ed-Duafâ'ü's-sağîr* isimli eserinde bu ifadeyi kullandığı gibi¹²⁰ *et-Târihu'l-Kebîr* isimli eserinde de bu ifadeyle birlikte İbn Maîn ile Amr b. Ali el-Fellâs'ın (ö. 249/864) onu yalancı saydıklarına dair ifadelerini aktararak Semtî'yi eleştirmiştir.¹²¹ Bu iki münekkidin onu yalancı saydıklarına dair ifadeler, Buhârî'nin çağdaşı, arkadaşı ve öğrencisi olan Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî'nin (ö. 261/875) "*el-Künâ ve'l-Esmâ*" isimli eserinde de tekrarlanmıştır.¹²² Aynı tarihte vefat eden Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875) onunla ilgili olarak *metrûk, leyse bi sika/sika* değildir.¹²³ ifadelerini kullanmıştır.

Yukarıda da dile getirildiği üzere Bezzâr (ö. 292/905), onun hadis ve şurût ilmindeki konumuna işaret etmiş ve hadisinin *zayıf* sayılmasının sebebi olarak, onun kelâmî tartışmalara girmesi olarak kaydetmiş,¹²⁴ isnadında onun yer aldığı hadisleri eserine almaktan da çekinmemiştir. Yani Bezzâr, onu yalancı ya da rivayetleri alınmaması gereken bir râvi olarak görmemiştir. Yukarıdaki sözlerinde de görüldüğü üzere o, söz konusu cerh ifadelerini, Ehl-i hadîsin düşünce yapısına sahip olmadığı ve ilim anlayışlarına uymadığı gerekçesiyle haksız bir şekilde ona yüklenen sıfatlar olarak görmüş olmalıdır.

Dördüncü hicrî asrın ilk çeyreğinde cerh-ta'dîl konusunda yazılan ilk ve önemli eserlerden birinin yazarı olan İbn Ebû Hâtim'in (ö. 327/938) "*el-Cerh ve't-Ta'dîl*" isimli eserinde Semtî ile ilgili birkaç değerlendirmeyi bir arada görmek mümkündür. O, öncelikle Semtî'nin *sâhibu rey* olmasına vurguda bulunmuştur. Bu, her ne kadar görünürde bir tenkit ifadesi gibi durmasa da râvinin bid'at sahibi olmasının bir cerh sebebi olması, Ehl-i hadîs tarafından onun *bid'at sahibi* olduğuna işaret olarak anlaşılmalıdır. Zira Ehl-i hadîs nazarında *Ehl-i re'y*den olmak, *bid'at* sahibi olmaktır. İbn Ebû Hâtim'in, babası kanalıyla Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den aktardığı ve İbn Maîn'e ait bir başka tenkit şöyledir: "*Kezzâb, habîs, racûlün sû'/kötü adam. Onu Basra'da defalarca gördüm; kendisinde hayır bulunan hiç kimse ondan rivayette bulunmuyordu.*" Yine onun aktardığına göre babası Ebû Hâtim, Semtî hakkında şunları söylemiştir: "*Başlangıçta İbn Main'in, onun zındık olduğuna dair sözlerine karşı çıktım. Sonra onun teheccüm/cehmîlik konusundaki kitabı bana getirildi. Bölümler halinde kıyamette mîzânı inkâr ettiğini görünce İbn Maîn'in ancak basîret ve derin kavrayışla konuştuğunu anladım. Sonra hâli hakkında "zâhibu'l-hadîs/hadisleri işe yaramaz" dedim. İbn Ebû Hâtim'in aktardığı bir başka değerlendirme de Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) aittir. O da "zâhibu'l-hadis, daîful hadis/hadisleri zayıftır, idrîb alâ hadisih/hadisini sil/bırak/terk et!" şeklinde tamamen olumsuz bir değerlendirme*

¹²⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail. *ed-Duafâ'ü's-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396,122.

¹²¹ Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebîr*, 8 Cilt, Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârif el-Osmâniyye, t.y. 8/38.

¹²² Müslim, Ebû'l-Haccâc Müslim b. Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed, Medine: Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984, 1/283

¹²³ İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târihu's-sikât*, Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984, 486.

¹²⁴ Bezzâr, *el-Müsned*, 15/62.

yapmıştır.¹²⁵ Burada belirtmemiz gerekir ki Ebû Hâtim'in sözlerindeki, "*kiyamette mizânı inkâr ettiğini (...)*" ifadesi, sonraki kaynaklarda hatalı bir şekilde iki kelime arasındaki "fi" harfi ceri yerine "ve" atıf harfini kullanılarak *kiyameti ve mîzânı* şeklinde alıntılanmıştır.¹²⁶ Bu hatalı aktarım Cehmiyye'nin anlayışına da uygun değildir. Zira bilinmektedir ki Cehmiyye mensupları, kıyameti değil kıyametten sonraki mîzânı inkâr etmektedir.

Dördüncü asrın ortasında vefat eden hadis münekkidi İbn Hibbân el-Büstî (ö. 354/965) Semtî ile ilgili yeni bir iddia ortaya atmış; tıpkı Ebû Hanîfe'ye yapıldığı gibi onu *mürciî* olarak nitelemiştir.¹²⁷ Bilindiği üzere Ebû Hanîfe de hadisçiler tarafından bazen Cehmiyye'ye bazen de Mürcie'ye nisbet edilmiştir.¹²⁸

Semtî'nin, zamanının Şurût ilmi konusunda önemli âlimlerden olduğunu kaydeden İbn Hibbân, onun, hadis şeyhleri üzerine hadis uydurarak onlara okumak ve onlar adına kendi uydurduğu rivayetleri, adlarını kullanarak rivayet etmek gibi daha önceki eserlerde gündeme getirilmeyen bir cerh sebebi daha ileri sürmüştür. Sonunda o, Semtî ile ilgili sert ve keskin hükmünü şu sözleriyle vermiştir: "Ondan hileyle bir rivayet nakletmek helâl olmadığı gibi bunu delil olarak kullanmak da hiçbir surette caiz değildir." O, Ebü'l-Hüseyn er-Rahâvî (ö. 261/875) kanalıyla, Ebû Cafer Abdullah b. Muhammed b. Nüfeyl el-Harrânî'nin ondan bir müddet rivayette bulunduğu, sonra hadis uydurdukları gerekçesiyle onu ve İbrahim b. Ebî Yahya'yı terk ettiği iddiasını da nakletmiştir. İbn Hibbân, sözlerini İbn Maîn'in, "O yalancıydı." ifadesiyle bitirmiştir.¹²⁹ Şu kadarını ifade etmek gerekir ki ne Semtî'nin Mürciî olduğu, ne Ebû Ca'fer'in onun hadis uydurduğu, ne de bu uydurma rivayetleri telkin yoluyla hadis râvilerinin sahiplenmelerini sağladığına dair iddialar İbn Hibbân'dan önce yazılan ve bugün elimizde bulunan kaynaklardan teyit edilememektedir. Bu asrın ortasından sonra vefat eden İbn Adî (ö. 365/976) *el-Kâmil fî duaî'r-ricâl* isimli eserinde, âdeti olduğu üzere Semtî'nin rivayetlerinden 13 örnek vermiştir. Bununla birlikte İbn Adî, kendinden önceki münekkitlerin Semtî hakkındaki değerlendirmelerinin bir kısmını aktarmış, bunun yanında ek bilgiler de vermiştir. Bu kapsamda olmak üzere; İbn Maîn'in, Semtî hakkında söylediği belirtilen sözleri 9 ayrı rivayet halinde aktarmıştır. Ayrıca Şâfiî'nin, "*zayıftır*"; Ahmed b. el-Hüseyn es-Sûfî'nin (ö. 300 yılından sonra) "*kezzâbdır; ondan hadis yazmak helal değildir*"; Buhârî'nin, "*Seketû anhu*"; Amr b. Ali el-Fellâs'ın (ö. 249/864), "*Yalan söyler.*"; Nesâî'nin (ö. 303/915), "*Hadisleri terk edilmiş olandır.*" şeklindeki cerhlerini de sıralamıştır. O, Ebû Ya'lâ'nın (ö. 307/919), hocası İbn Maîn'den işittiğini söylediği sözleri, İbn Maîn'in, Semtî hakkındaki sözlerinin bir başka şahidi olarak kullanmış görünmektedir. Ebû

¹²⁵ İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952, 9/221-222.

¹²⁶ Bkz. (Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/423; Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânul-îtidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî, Beyrut, 1963, 4/464; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/411.

¹²⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/131.

¹²⁸ Yavuz, Yusuf Şevki, "Ebû Hanîfe" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/142

¹²⁹ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 3/131.

Ya'la'nın anlattığına göre, buldukları yerde hadis rivayet etmekte olan ve kendisine es-Semtî denilen bir şeyh vardır. İbn Maîn'e, Kavâirî'den rivayet eden kişi (Semtî) sorulur. İbn Maîn; "O kezzâb, raculun sû'/kötü bir adam" der. Birisi; "Ebû Zekeriyya! Semtî burada! İşte, Ebû Cafer'in şehrinde..." der. (Bunun üzerine İbn Maîn:) "Hayır, bu adamda bir sakınca yok inşaallah. O kişi, Mekke'de Mescidi Haram'da gördüğüm kişidir. O kezzâb idi." der. Onun aktardığı bir başka rivayete göre İbn Maîn, onun kezzâb olduğunu, Yahudi ve Hıristiyanlara hasımlık ettiğini söylemiştir.¹³⁰ Rivayetten anlaşıldığı kadarıyla olay Ebû Cafer (Mansûr)'un şehrinde yani Bağdat'ta geçmektedir ve tespitlerimize göre Semtî nisbeli diğer kişi Muhammed b. Hassân es-Semtî el-Bağdâdî'dir.¹³¹ Yani rivayette adı geçen ve İbn Maîn'in, kendisinde bir sakınca olmadığını söylediği kişi budur. İbn Adî, Semtî hakkında yaptığı aktarımlar ve eserinde verdiği, problemleri gördüğü hadis örneklerinden sonra şu değerlendirmeyi yapar: "Yusuf'un, burada zikrettiğim hadis ve rivayetleri şüphelidir, araştırılmalıdır (*fihâ nazar*)."¹³²

Târîhu esmâ'id-du'afâ' ve'l-kezzâbîn isimli eserinde incelediği, zayıf veya yalancı olarak nitelendirilen 722 râvi arasına Semtî'yi de alan İbn Şahin (ö. 385/996), onun hakkında "Zındık, kezzâb, ondan hiçbir şey yazılmaz." ve "Yalan söyler" değerlendirmelerini yapmıştır.¹³³ Semtî'yi görmesi tarihen mümkün olmayan bir münekkit olarak elbette ki onun gözleme dayalı bir değerlendirmesi olamaz. Gördüğümüz kadarıyla bu sözler, İbn Maîn'in sözlerinin İbn Şahin tarafından kaynak göstermeden tekrarından başka bir şey değildir. O, doğruluğuna inandığı için bunları nakletmiş olmalıdır. Aynı yıl vefat eden münekkit Dârekutnî (ö. 385/996) de onun adını zayıf ve yalancı râviler arasında zikretmekle yetinmiştir.¹³⁴

Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö. 430/1038) Ziyâd b. Sa'd ve benzeri sika râvilerden rivayette bulunduğu dikkat çekmiş ve "Hadisinde *münkerler* var." diyerek, rivayetlerinden bazılarının güvenilmezliğine işaret etmiş ve Buhârî'nin Semtî hakkındaki değerlendirmesini naklederek râvi hakkındaki sözlerini bitirmiştir.¹³⁵

Dini ilimlerin pek çok dalında eser vermiş olan Hanbelî âlim İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de; İbn Maîn, Şâfî, Amr b. Ali, Nesâî ve İbn Hibbân'ın değerlendirmeleri yanında Ebû Zür'a er-Râzî'nin "*Zâhibü'l-hadîs*/hadisleri işe yaramaz" sözlerini aktarmakla¹³⁶ Semtî'nin güvenilmezliği iddiasını kabul etmiş görünmektedir.

¹³⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/490-491.

¹³¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmeb b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002, 3/82; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/51.

¹³² İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/497.

¹³³ İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'id-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Medine, 1409/1989, 198.

¹³⁴ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, 3 Cilt. b.y. 1404, 3/137.

¹³⁵ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *ed-Duafâ'*. thk. Farûk Hammâde, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1405/1984, 164.

¹³⁶ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Abdulah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406, 3/219.

Mizzî (ö. 742/1341), İbn Maîn'in sözü olarak aktarılan üç rivayetle birlikte, Ebû Hâtim, Amr b. Ali, İbn Sa'd, Buhârî ve Nesâî'nin, yukarıda zikredilen sözlerini kaydetmiştir. Ayrıca o, Ya'kûb b. Şeybe'nin "Yusuf b. Hâlid es-Semtî fakihlerden biridir. Fakat hadiste o kadar da aranan kişi değildir." sözleri ile Âcurrî'den (ö. 360/970) aktarılan, Ebû Dâvud'a (ö. 275/889) ait; "*Kezzâbdır; namazı/duası uzundur.*" ifadelerine yer vermiştir.¹³⁷ Mizzî, İbn Adî'nin Ebû Ya'lâ'dan aktardığı hikâyeyi Muhammed b. Hassân es-Semtî'nin biyografisinde alıntılanmış¹³⁸, ancak hikâyedeki "Medînetü Ebû Ca'fer" ifadesindeki "Ebû Ca'fer" ismini muhtemelen sehven hazf ederek söz konusu yerin Peygamber şehri olan "Medîne" şeklinde anlaşılmasına kapı aralamış görünmektedir. Bu durum, İbn Hacer'in, Mizzî'nin bu eserini ihtisâr ederek telif ettiği *Tehzîbü't-tehzîb*'inde aynı hatayı tekrarlanmış¹³⁹

Zehebî (ö. 748/1348), Nesâî'ye ait olduğu iddia edilen, Semtî hakkındaki iki değerlendirmeye yer vermiştir. Nesâî, bunların ilkinde; *Kezzâb ve hadisleri terk edilmiştir*.¹⁴⁰; diğerinde de "*Sika değildir.*" demiştir. Zehebî ayrıca Beyhakî'ye (ö. 458/1066) ait, "Diğerleri ondan daha *müvessak/güvenilir.*"¹⁴¹ şeklindeki sözlerini aktarmıştır. ¹⁴² Oğlu Hâlid'e ait değerlendirmede Semtî ile ilgili olarak "Babası da *sâkıttır/hadiste sözünün bir değeri yoktur*";¹⁴³ *Mîzânu'l-İ'tidâl* isimli eserinde de yukarıdaki eleştirilerden bir kısmını alıntılıyarak Semtî hakkında olumsuz bir râvi portresi çizmiştir.¹⁴⁴

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) öncekilere göre farklı nakillerde de bulunmaktadır. Bu çerçevede, onun aktardığına göre Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâcî (ö. 307/920), Semtî hakkında şunları söylemiştir: "*Hadisi zayıf, vehmi çok, dinde sahibu re'y ve cedel idi. Kitabı's-şurutu* ilk yazan o idi. Basra'ya Ebû Hanîfe'nin reyini ilk getiren de o idi. Sanırım İbn Maîn onu suçluyordu. Çünkü anlatıldığına göre o bir Hıristiyan ile münazaraya girişmiş, ona galip gelmiş ve "Sözlerini (sağlam delillere) bağla sonra benimle tartış." demişti. Sanırım İbn Maîn'in yaptığı bu yönden hatalı. Hadise gelince (o eleştirilerin) bununla ilgisi yok. Cehmiye onun sözlerini taklid ediyor ve onu kendilerine rehber yapıyor olabilir. Bûndâr ve İbnü'l-Müsennâ'nın ondan hadis rivayet ettiğini hiç duymadım."¹⁴⁵

Türk asıllı Hanefî âlim Bedreddîn Aynî (ö. 855/1451), Semtî hakkında yukarıda zikredilen, aleyhteki tenkitleri de aktarmakla birlikte Ehl-i hadîs zihniyetine sahip pek çok münekkitten farklı düşünmektedir. Şâfiî'nin yukarıda zikri geçen, onun *zayıf*

¹³⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 32/423-424.

¹³⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/51.

¹³⁹ İbn Hacer, el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. Hint: Matbat Dâiretü'l-Maarif, 1326, 9/111.

¹⁴⁰ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğni fi'd-Du'afâ*, thk. Nûreddîn 'Itr. b.y., t.y., 2/762.

¹⁴¹ Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 10 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003, 1/29.

¹⁴² Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 4/464.

¹⁴³ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Dîvânu'd-Duafâ' ve'l-Metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîsiyye, 1387/1967, 117

¹⁴⁴ Zehebî, *Mîzânu'l-İ'tidâl*, 4/463-464.

¹⁴⁵ İbn Hacer *Tehzîbü't-tehzîb*, 11/412.

olduğuna dair sözün yanında yine, Müzenî'den (ö. 264/878) nakille "Yusuf b. Hâlid hıyârdan/seçkinlerden idi" sözlerine de yer vermiştir. Aynî, İbn Adî'in, Semtî'yi eleştirmek için örnek verdiği¹⁴⁶ "Yusuf b. Hâlid'in-Ebân b. Ebû Abbas-İkrime-İbn Abbâs" senediyle gelen; "Gusülden sonra abdest alan bizden değildir." rivayetindeki sorumluluğun Semtî'ye mâl edilemeyeceğini ifade etmek üzere Ebân'ın "vâh/işe yaramaz" olduğuna dikkat çekmiş, ardından sözlerini şöyle sürdürmüştür: "Ebû Hâtim er-Râzî'nin, onun *teheccüm*le ilgili bir kitap yazdığı iddiası, muhtemelen ona yakıştırılan bir uydurma ya da Ebû Hanîfe ile sohbetinden öncedir. Çünkü Ebû Hanîfe ile sohbeti bu etkiyi yok eder. Zira Ebû Hanîfe nazarında Cehmiyye, kâfirlik gibidir. Bu nedenle Cehm'e: "Çık yanımdan kâfir!" demiştir. Dininde ve emanetinde böyle bir itikada sahip olan ve hakkı reddeden bir yol/mezhep ortaya koyan biriyle Ebû Hanîfe nasıl arkadaşlık etsin. Bu, böyle bir kişi için uzak bir durumdur. Aksine, onunla (Semtî ile) ilgili nakledilenler öyle değil; onun büyük bir verâya sahip olduğu, salatının/namazının ve ibadetinin güzelliği nakledilmektedir." Aynî (ö. 855/1451), Semtî ile ilgili sözlerini, aslında hadis musanniflerinin de ona değer verdiğini ifade etmek amacıyla olsa gerek, İbn Mace'nin ondan bir hadis naklettiğini hatırlatarak bitirmiştir.¹⁴⁷

Yukarıda kronolojik olarak sıralanan, Semtî'ye yönelik yapılan cerhlerin hadis rivayeti açısından en ağırını onun bir hadis uydurucusu olduğu iddiası ve buna işaret etmek üzere hakkında *kezzâb* ifadesinin kullanılmasıdır. Cerh ta'dîl lafızları sıralandığında bu kavram en alt tabakada yer alır.¹⁴⁸ Bu lafızla cerhedilen râvilerden hiçbirinin hadisi delil değeri taşımayacağı gibi *i'tibar* ve *istişâd* için de kullanılamaz.¹⁴⁹ Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) kaydettiğine göre bir râvi hadis dışında yalan söylerse rivayetleri reddedilir. Bu kişinin, tövbe etmesi halinde rivayet edeceği hadisler kabul edilebilir. Ancak Hz. Peygamber'in söylemediği bir söz uydurup ona mâl ederse, işitmediği halde bir rivayeti işitmiş gibi aktarırsa sonradan tövbe etse bile onun rivayetleri kabul edilmez. *Kezzâb* şeklinde nitelendirilen râvî sıdkını kaybetmiştir. Artık *fasık ve mübtedi'*/bid'atçı olan bu râvinin *mehâsinini*/iyi ve güzel yönlerini de zikretmemek gerekir.¹⁵⁰ Başlangıçta İbn Maîn'in (ö. 233/848) ortaya attığı bu cerh ifadesi; Amr b. Ali el-Fellâs (ö. 249/864), Ebû Davud (ö. 275/889) Ahmed b. el-Hüseyn es-Sûfî'nin (ö. 300 yılından sonra), İbn Şahin (ö. 385/996) vb. yukarıda adları geçen pek çok münekkit bu iddiayı tekrarlamışlardır.

Semtî hakkında yapılan; *metrûk, ondan bir şey (hadis) yazılmaz, sika değildir, seketû anhu, zâhibu'l-hadîs, hadisini sil/terk et!* vb. değerlendirmelerin, söz konusu yalancılık/hadis uydurmacılığı iddiasının bir sonucu olarak yapılmış

¹⁴⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 8/493.

¹⁴⁷ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni'l-ahyâr fî şerhi esâmî ricâli Meâni'l-âsâr*. nşr. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006, 3/263-264.

¹⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t. y, 22.

¹⁴⁹ Aşikkutlu, Emin. "Cerh ve Ta'dîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/399.

¹⁵⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 117.

değerlendirmeler olduğu görülmektedir. Bu iddianın ortaya atıldığı döneme ait eserlerde Semtî hakkında; *kezzâb* şeklindeki nitelemeden başka, onun nasıl ve hangi hadisleri uydurduğuna dair bir örnek ya da bilgiye rastlanmamaktadır. Yani bu cerh ifadesi *müfesser/açıklanmış/delilleri sunulmuş* değildir.

Semtî'den yaklaşık iki asır sonra vefat eden münekkit İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından, açık bir delil sunulmadan; hadis şeyhlerinin adını kullanarak hadis uydurmak, uydurduğu hadisleri şeyhlere kendi hadisleriymiş gibi okuyarak/telkinde bulunarak ve ardından onların adını kullanarak bu hadisleri nakletmekle cerh edildiği görülmektedir. İbn Hibbân'ın, bu sözlerine destek mahiyetinde alıntılıdığı Ebü'l-Huseyn er-Rahâvî'nin (ö. 261/875), Ebû Cafer b. Nüfeyl'e (ö. 234/849) Semtî'yi niçin terk ettiğine dair sorusuna "hadis uyduruyordu" şeklindeki cevabı da sorgulamaya muhtaçtır. Cerh ta'dîl imamlarının en yoğun çalışmalarını yaptığı ve temel hadis kaynaklarının tasnif edildiği hicrî üçüncü asırda böyle bir iddianın nasıl gizli kaldığı ve iki yüz yıl boyunca gözlerden uzak durabildiği de sorgulanmalıdır. Bu bilginin günümüze kadar gelen eserlerde değil de İbn Hibbân'a kadar gelen bir eserde yer almış, İbn Hibbân'ın da ondan naklettiği iddia edilmesi de ikna edici görünmeyecektir. Zira râvinin kimliği ve khakkındaki iddiaların büyüklüğünden dolayı böyle bir bilginin bu kadar süre içinde gizli kalmış olması oldukça zordur. Öte yandan, iddiayı ortaya atan ve onu nakleden iki râvinin kimlikleri de haberi şüpheli konuma getirmektedir. Tespitlerimize göre Ebû Ca'fer b. Nüfeyl Ehl-i hadîs'e mensuptur ve güvenilirlik konusunda hadis münekkitlerinden tam not almıştır.¹⁵¹ Rivayeti ondan aktaran Ebü'l-Hüseyn er-Rahâvî'nin vurgulanan özelliği de, onun "Sâhibu hadîs/Ehl-i hadîs"ten olmasıdır.¹⁵² Bu durumda Ehl-i re'yin tezlerini Basra'ya taşıdığı gerekçesiyle ilim halkası boykot edilen bir râvinin Ehl-i hadîse mensup münekkitler tarafından cerh edilmesi ne kadar güvenilir bulunacaktır? Ayrıca Ebû Ca'fer b. Nüfeyl, Semtî'nin hangi hadis ya da hadisleri uydurduğuna dair bir bilgi vermemiştir. Yani cerhleri müfesser değildir.

İbn Hacer tarafından ileri sürülen, İbn Maîn'in ona yönelik sözlerinin arkasında, onun bir Hıristiyanla giriştiği cedel faaliyetinin de bulunduğu yönündeki iddianın da "Ehl-i hadîs-Ehl-i re'y" çatışmasının bir tezahüründen ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü "meselelere çözüm üretmekte ileri giden, farazî fıkıh ve cedel üslûbunu geliştiren Ehl-i re'ydir."¹⁵³ Yani İbn Maîn'in kendisine yönelik sarf ettiği cerh ifadelerinin arkasında Semtî'nin Ehl-i re'yden olduğunun bir başka tescilli olan cedel yöntemini kullanmasının olduğu söylenebilecektir. Dolayısıyla İbn Hacer'in sözleri, İbn Maîn'in söz konusu cerhinin sebebini açıklamada destek mahiyetinde önemli bir tespittir.

Semtî'yi cerh sadedinde söylenen; *zındık, Allah'ın düşmanı, habîs, racülün sû'/kötü adam*, "Bir Müslümanın ondan rivayette bulunacağını sanmam.", "Onu

¹⁵¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/159; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/90-91.

¹⁵² İbn Hibbân, *el-Büstî. Kitâbu's-sikât*, thk., es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1975, 8/35.

¹⁵³ Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/511.

Basra'da defalarca gördüm, kendisinde hayır bulunan hiç kimse ondan rivayette bulunmuyordu." vb. ifadelerin de Semtî'nin Ehl-i re'ye bağlı olmasından başka bir nedene bağlı olduğunu söylemek zordur. Nitekim Ebû Hanîfe hakkında Buhârî'nin yorumsuz naklettiği; Süfyan-ı Sevrî'nin, "Dini lime lime yıkıyordu.", "İslâm'da ondan daha uğursuzu doğmamıştır." ve Muhammed b. Mesleme'ye ait, "O deccallerden birdir." şeklindeki sözleri¹⁵⁴ de aynı zihniyetin ürünü olarak kaynaklarda yerini almıştır.

Semtî'ye yönelik *zındıklık* ithamına neden olan bir diğer etkenin de ona yönelik *teheccüm/Cehmîlik* içerikli bir kitap yazarak bu eserde kıyamette mîzânı inkâr ettiği iddiası olduğu görülmektedir. Zira Fars kökenli olan *zındık* kavramı¹⁵⁵ hicrî ikinci asırda farklı İslâm fırkalarına mensup olanlar için de kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ Şâfiî, Mu'tezile ile bid'at ehli olarak nitelenen diğer fırka mensuplarının şahitliğini makbul saymamış; Mâlik b. Enes de Mu'tezilîler'in *zındık* olduğunu ve tövbe etmeleri teklif edilmeden öldürüleceklerini ileri sürmüştür.¹⁵⁶ Bu kavram, Ahmed b. Hanbel, Osman b. Saîd ed-Dârimî ve diğer bazı bazı hadisçiler tarafından Cehmîler için de kullanılmıştır.¹⁵⁷ Dolayısıyla İbn Maîn'in ileri sürdüğü, Ebû Hâtim'in de Semtî'ye ait olduğu iddia edilen kitabı okuduktan sonra onu haklı bularak tasdik ettiği *zındık* suçlamasının ardındaki saiklerden biri de bu olmalıdır. Ancak kanaatimizce Aynî'nin (ö. 855/1451), de söylediği gibi söz konusu eserin Semtî'ye aitmiş gibi gösterilmesi ona yapılan bir yakıştırma olmalıdır. İlgili kitabı Ebû Hâtim'e getirenlerin onu yanıltmak için kasıtlı olarak ya da en iyi ihtimalle öyle olduğunu zannederek bunun Semtî'ye ait olduğu bilgisini vermiş olmaları da ihtimal dâhilindedir. Zira Aynî'nin de ifade ettiği üzere Ebû Hanîfe'nin yolunu benimseyip onun öğretilerini Basra'da yaymaya tâlip olmuş birinin, hocasıyla zıt bir düşünce akımını savunan bir kitap yazması, onun Ebû Hanîfe'nin öğretilerinden uzaklaşmasıyla mümkün olabilir. Ancak kaynaklarımızda bu yönde bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca eğer böyle bir durum gerçekleşmiş olsaydı, kaynaklarda görüldüğü üzere onu dışlamak ve ötekileştirmek için her türlü bilgiyi kullanmaya hazır olan hicrî ikinci ve üçüncü asır Ehl-i hadîs münekkitleri bu bilgiyi kendi aralarında yaymaktan asla çekinmezlerdi. Oysa bu, İbn Ebû Hâtim'in, babasından aktardığı iddia olmaktan daha ileri gidememiştir. Aynî'nin, "Ebû Hanîfe ile tanışmadan önce yazmış olabilir." şeklindeki iddiası ise tutarlı görünmemektedir. Zira kaynaklardaki, onun hoca isimlerine ait kayıtlara bakıldığında, bu dönemde onun irtibatta bulunduğu, ders aldığı hocaları arasında hem Ehl-i re'y hem de Ehl-i hadîse yakın olan kişilerin bulunduğu, ancak bunlar arasında Cehmiyye'ye müntesip kişilerin bulunduğu dair bir kayıt olmadığı görülecektir. Ayrıca onun bu türden bir eseri bulunduğu yönünde başka iddia da bulunmamaktadır.

¹⁵⁴ Buhârî, *ed-Duafâ'us-sağîr*, 132.

¹⁵⁵ 'Arîfi, S'ad b. Felâh b. Abdilazîz. *ez-Zenâdika 'akâiduhum ve firakuhum ve mevki'fu eimmeti'l-müslimîne minhum*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tevhîd li'Neşr, 1434/2013, 28.

¹⁵⁶ Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 44/391.

¹⁵⁷ 'Arîfi, *Zenâdika*, 49.

Rical ve tabakât literatüründe yukarıdakilere göre bir derece daha hafif cerhler/eleştiriler de bulunmaktadır. Meselâ Ya'kûb b. Şeybe'nin *leyse bi zâk* şeklindeki değerlendirmesi “cerhte kullanılan tabirlerin birinci mertebesinde yer alanlarındandır. Bununla vasfedilen râvi, bir şeyle *mecrûh* olmakla beraber adalet yönünden *sâkit* değildir. Bu sebeple hadisleri yalnız *i'tibar* için yazılır.”¹⁵⁸ Şâfiî, Ebû Zür'a, İbn Sa'd, Sâcî, Dârekutnî, gibi âlimler onu *zayıf* ya da *hadisi zayıf* olarak nitelemişlerdir ki bunlar, râvilerin cerhinde kullanılan tabirlerdendir ve hadisleri *zayıf* olan, ancak tamamıyla reddedilmeyen, *i'tibâr* için yazılmasında bir mahzur görülme-yen kimselere delâlet eder.¹⁵⁹ Bu değerlendirmeler de Semtî'nin, Ebû Hanife'den ders aldıktan sonra fıkihta daha fazla yoğunlaşmış olması nedeniyle muhaddislerin onu kendilerinden görmemiş olmasından kaynaklanmış olmalıdır. Bu âlimlerin değerlendirmeleri onun adalet açısından güvenilir olduğu anlamına gelir. Yani onlara göre Semtî *kezzâb*, *zındık*, *adüvvüllah*, *vaddâ'* gibi adalet yönünden kendisine güvenilmez biri değildir. Zira muhaddislerin, bu ilimle/hadis nakliyle doğrudan uğraşmayanlardan hadis almamayı tercih ettiklerine dair kayıtlar da bulunmaktadır. Nitekim Mâlik b. Enes'in şu sözleri, bu tarz bir yaklaşımın delili mahiyetindedir: “Bu ilim dindir. Dininizi kimden aldığınıza dikkat ediniz. -Hz. Peygamber'in mescidindeki sütunlara işaret ederek- Bu sütunların yanında “Filan dedi ki; Rasûlullah buyurdu ki...” diye rivayette bulunan yetmiş kişiye ulaştım ama onların hiçbirinden hadis almadım. Oysa onların her birine beytûlmali emanet etseniz güvenebilirdiniz. Fakat onlar bu işin erbabı değillerdi.”¹⁶⁰ Dolayısıyla Semtî aslında adalet açısından güvenilir biri olmasına rağmen Ehl-i hadîse mensup râvi ve muhaddisler ondan hadis alma konusunda ya engel olmuş ya da çekimser davranmış ve nihayetinde kendi aralarında yer almayan Semtî'yi *zayıf* olarak nitelemiş olmalılardır. Yukarıda, bazı âlimlerin, onun ibadetler konusundaki hassasiyetine, başka ilim dallarında kitap yazacak kadar uzman olmasına dikkat çekmiş olmaları, onun gerçekten bir din düşmanı veya kasıtlı olarak uydurduğu bilgileri Hz. Peygamber'e mâl etmiş olamayacağına inandıklarını göstermektedir.

Tespitlerimize göre Semtî'nin bazı kaynaklarda yer alan hadislerinin hemen akabinde eleştiriye uğramasına neden olan problemler, rivayetinde *teferrüd ettiği* hadislerin bulunması ile Sâcî'nin dile getirdiği çok *vehim* sahibi olması, yani râvinin naklettiği hadislerin senet veya metinlerinde yanlışları sonucu hata etmesidir. Yukarıda, gerek İbn Adî gerek Bezzâr ve gerekse Taberânî, Semtî'ye ait rivayetlerin hemen ardından bu vehim ve teferrüdlere dikkat çekmişlerdir. Sonuçta Semtî'yi adalet yönünden cerh edenler geçerli ve tutarlı herhangi bir delil sunamamış olsalar da rivayetlerindeki bazı yanlışlara ve özellikle teferrüde dair pek çok delil ileri sürülebilmiştir. Kanaatimizce, onu rivayetlerindeki teferrüdü muhtemel en önemli sebebi Semtî'nin Ehl-i re'ydin olması nedeniyle hakkında oluşturulan olumsuz imaja

¹⁵⁸ Koçyiğit, Talat. *Hadis istilahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980, 205.

¹⁵⁹ Koçyiğit, Hadis İstilahları, 470.

¹⁶⁰ İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn en-Nemerî. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî, 24 Cilt, Mağrib: Vezâratu Umumi'l-Evkaf ve'-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387, 1/67.

bağlı olarak, özellikle Kûfe'den Basra'ya dönüşünün ardından Ehl-i hadîse mensup râvilerin onun rivayetlerinden uzak durmasıdır. Onun rivayetlerinin, İbn Hanbel ile İbn Mâce'nin naklettiği tek rivayet istisna tutulursa, başta Kütüb-i Sitte yazarları olmak üzere üçüncü ve dördüncü hicrî asır musannifleri tarafından, hakkındaki yalancılık ve bid'atçılık iddiaları nedeniyle tahrîc edilmemesi bunun bir sonucu gibi görünmektedir. Yukarıdaki tabloda yer alan ve ondan en çok hadisi nakleden Bezzâr, Ebû Ya'lâ ve Taberânî'nin ondan diğerlerine göre daha fazla sayıda rivayetini almalarının her birinin kendilerine göre farklı sebepleri bulunduğundan bu konuda istisna teşkil etmektedirler. Ancak sebep ne olursa olsun bu durum, Semtî'nin, senetlerinde yer aldığı bazı hadis rivayetlerinde *teferrüd* bulunduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.

Son olarak dikkat çekmemiz gereken bir başka nokta da, bir ilim adamı olarak Semtî'nin, güvenilir olduğuna dair hadis ve rical kaynaklarındaki şahitliklerin de bulunmasıdır. Yukarıda buna dair örnekleri kaynaklara dayanarak göstermiştik. Aşağıda buna dair başka kaynaklardan birkaç örnek daha verilecektir.

Buhârî'nin de hocası olan ricâl münekkidi Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49), Saymerî'nin kaydettiğine göre Semtî'nin meclisinde bulunduğu bir sırada Ebû Bekir Hilâl b. Yahya'nın gelerek ona fikhî konuda iki soru sorduğunu, onun da bu soruları nasıl cevapladığını hayranlıkla anlatmıştır.¹⁶¹ Bu, Ehl-i hadîsten olduğu gerekçesiyle mihne olaylarında işkence gören bir münekkit olan İbnü'l-Medîni'nin, Semtî'yi İbn Maîn ve diğerleri gibi değerlendirmede, onun verdiği bilgiye güvendiği anlamına gelmektedir. Yine, İbn Huzeyme'nin *es-Sahîh*'inde yaptığı bir değerlendirme, aslında Semtî'nin hadis naklinde hassas davrandığının bir delili olarak görülebilir. İbn Huzeyme, Ubeyde b. Muattib ed-Dabbî'den nakledilen, öğle namazından önce kılınacak dört rekâtlik bir namazla ilgili olarak, metni kısa bir rivayeti *tahrîc* etmiş, ardından da bunun Muhammed b. Yezîd tarafından daha uzun bir metnin nakledildiğini ifade etmiştir. Ona göre Ubeyde b. Muattib hadis âlimleri nazarında haberiyle *ihdicâc* edilebilecek biri değildir; ne Yahya b. Saîd ne Abdurrahman b. Mehdî ne de Süfyân ondan hadis almamışlardır. İşte bu noktada İbn Huzeyme, Semtî ile Ubeyde b. Muattib arasında geçen bir diyalogu nakletmektedir. Buna göre Semtî, uzunluğundan dolayı Ubeyde'nin metnindeki garipliği sezmiş olmalı ki ona; "İbrahim'den naklettiğin bu rivayetin tamamını ondan mı duydun?" diye sormuş, o da, "Bir kısmı ondan işittiğim, bir kısmı da ona kıyasla (yaptığım yorumdur.)" şeklinde cevap verince; "Bana işittiğini rivayet et, kıyası ben senden daha iyi bilirim." demiştir.¹⁶² Bu bilgiler göstermektedir ki, bir hadisçi olarak Semtî, münekkit bir anlayışla, bir rivayetin metninin orijinal haliyle nakledilmesini önemsemekte; metne yapılan herhangi bir *idrâca* karşı çıkmaktadır.

Semtî'nin Ehl-i hadîsten pek çok münekkidin iddia ettiği gibi güvenilirlikten uzak olmadığını gösteren bir başka delil de el-Fâkih b. Sa'd isimli sahabenin sadece onun rivayet ettiği; gusülle ilgili bir hadisle tanınıyor olmasıdır. Abdullah b. Ahmed b.

¹⁶¹ Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 157.

¹⁶² İbn Huzeyme, Ebû Bekr en-Nisâbûrî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 4 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y., 2/223.

Hanbel'in, babasının *el-Müsned*'ine eklediği Semtî'ye ait tek hadis¹⁶³ bulunmasının gerekçesi de muhtemelen bu sahabenin adının sadece onun rivayetinde geçiyor olmasıdır. Tabakât kitaplarında ilgili sahabeye ait biyografilerde de onun Yusuf b. Hâlid'in rivayetiyle tanındığına dair atıflar da bulunmaktadır. Bu da Semtî'nin söz konusu rivayetinin kabul gördüğü anlamına gelmektedir.

6. Sonuç

Yusuf b. Hâlid es-Semtî, gördüğümüz kadarıyla yaşadığı dönemde Hanefî âlimleri arasında olduğu kadar hadis râvîleri arasında da önemli bir yere sahip olmuştur. Yukarıda listesi sunulan, Semtî'ye ait hoca ve talebe isimlerine bakıldığında, Ehl-i Hadise mensup hadis râvîlerinden oluşan oldukça zengin bir çevreye sahip olduğu söylenebilir. Ebû Hanîfe'den iki buçuk yıl kadar ders alması ve ardından Basra'ya dönerek ders vermeye başlaması onun hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira o ders vermeye başladıktan sonra da Ehl-i hadîsin ona yönelik cerhleri nedeniyle öğrencilerinin çoğu ondan uzaklaşmış, o da ilmi faaliyetlerden uzaklaşarak ibadete yöneldiği için hadis ve özellikle ders aldığı fıkıh alanında ilerleyememiştir. Kaynaklarda, onun Ebû Hanîfe'nin ders halkasından ayrılıp Basra'ya geldiği tarih tespit edilememişse de en azından Ebû Hanîfe'nin vefat tarihi olan hicrî 150 yılından önce pek çok hadis ravisiyle görüştüğü, Basra'da kurduğu ders halkası dağıldıktan sonra da kendisini ibadete verdiğinden, vefat ettiği 189 yılına kadar daha az râvî ile görüştüğü söylenebilir. Dolayısıyla o, ilmî sahada Ebû Hanîfe'nin önde gelen diğer öğrencileri kadar etkili izler bırakamamıştır.

Semtî hakkındaki, hadis münekkitlerine ait değerlendirmelere baktığımızda bunların çoğunlukla cerh ifadeleri olduğu tespit edilmiştir. Semtî'ye yapılan cerhlerin en ağırı, İbn Maîn (ö. 233/848) tarafından yapılan *kezzâb* ifadesidir. Bunun dışında onun zındık olduğuna, Cehmiyye düşüncesini savunduğuna, hadis uydurduğuna, mutabaat edilmeyen ferd hadisler naklettiğine ve hadis rivayetinde vehimleri de içeren zayıflıklarının bulunduğu dair iddialar da gündeme getirilmiştir. Bu cerh ifadeleri, sonraki dönemlerde Ehl-i hadîse mensup pekçok münekkit tarafından tekrarlanmıştır. Tespitlerimize göre Semtî'nin yukarıdaki ağır cerh ve ithamlara maruz kalmasının temel sebebi onun; Ebû Hanîfe'nin talebesi, yani Ehl-i re'ydin olması ve Ebû Hanîfe'nin ilmî mirasını Basra'ya taşıyarak yaymaya çalışmasıdır. Semtî'nin mezhep taassubu yüzünden dışlandığı, yapılan menfi propaganda nedeniyle ders halkası dağıldığı, rivayetini yaptığı hadislerin hicri üçüncü asırda kaleme alınan temel hadis kaynaklarına alınmadığı tahmin edilmektedir.

Bunun yanında, yine başlangıçtan beri İbn Sa'd (ö. 230/845), Bezzâr (ö. 292/905) ve Sâcî (ö. 307/920) gibi bazı münekkitler, ona yönelik eleştirilerin sebebinin, onun Ebû Hanîfe'nin fikrî mirasına bağlılığı olduğunu ifade etmişlerdir. Bunların yanında Aynî (ö. 855/1451), onun söz konusu cerh ifadelerindeki haksızlığa dikkat çekmiştir. Bu sert ve haksız eleştiriler, Semtî hayatta iken kurduğu ders halkasının dağılmasına, ondan hadis rivayet edenlerin azalmasına, ilimden

¹⁶³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 27/277.

uzaklaşarak münzevi hayata yönelmesine, vefat ettikten sonra da onun naklettiği hadislerin birkaç istisnası olmakla birlikte temel hadis kaynaklarında yer almamasına neden olmuş olabilir.

Sonuçta, ilk asırlarda gerçekleşen mezhep tartışmaları, bağlılarını hak ve adalet duygusundan uzaklaştırabilmiş, neticede onlar, kendilerinden olanlara karşı müsamahakâr, olmayanlara karşı da hakkaniyetten uzak, din dışına itici, ötekileştirici ve düşmanca tutumlar geliştirebilmişlerdir. Bunun yol açacağı kötü sonuçlardan biri, inanç, ibadet ve ahlak konusundaki dini anlayış ve uygulamaların sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli olan dini bilgilerin, sağlıklı ve objektif bir şekilde aktarılmamış olduğuna dair bir yaklaşım oluşmasından duyulacak olan korkudur. Bu nedenle hadisleri sonraki nesillere aktaran râvilerin tek tek yeniden incelenerek, Semtî hakkında olduğu gibi bir hak ihlâlî tespit edilmesi halinde ilgili râvinin itibarının iadesinin, aktardıkları hadislerin de bu gözle yeniden değerlendirilmesinin daha doğru olacağını düşünüyoruz.

Kaynakça

‘Ârifî, S’ad b. Felâh b. Abdilazîz. *ez-Zenâdika ‘akâiduhum ve firakuhum ve mevkıfu eimmeti’l-müslimîne minhum*. 2 Cilt. Riyad: Dâru’t-Tevhîd li’Neşr, 1434/2013.

Atar, Fahrettin. “Şürût ve Sicillât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 39/270.

Aşikkutlu, Emin. “Cerh ve Ta’dîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

‘Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *Meğâni’l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Meâni’l-âsâr*. nşr. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427/2006.

Bedir, Murteza. “Züfer b. Hüzeyl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü’l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 10 Cilt, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Basrî. *el-Müsned (el-Bahru’z-zahhâr)*. thk. Mahfûzurrahman Zeynülla vd. Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hıkem, 2009.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *ed-Duafâ’i’s-sağîr*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Haleb: Dâru’l-Va’y, 1396.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu’l-kebîr*, 8 Cilt, Haydarâbâd: Dâiretü’l-Maârif el-Osmâniyye, t.y.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer. *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, thk. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, 3 Cilt. b.y. 1404.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. 5 Cilt, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004.

Dârimî, Osmân b. Saîd. *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî an Ebî Zekerıyya Yahya b. Maîn fi tecrîhi’r-ruvât ve ta’dîlihîm*. thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Dımaşk: Dâru’l-Me’mun li’t-Türas, 1980/1400.

Dûrî, Abbâs b. Muhammed. *Kitâbü't-târîh*. thk. Ahmet Muhammed Nurseyf, 4 Cilt, Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmi ve İhyai't-Türasi'l-İslâmî, 1979/1399.

Ebû Nuaym el-İsbahânî Ahmed b. Abdullah. *ed-Duafâ'*. thk. Farûk Hammâde, Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1405/1984.

Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1409.

Ebû Nuaym el-İsbahânî Ahmed b. Abdullah. *Târîhu İsbahân*. thk. Seyyid Küsrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Mu'cem*. thk. İrşâdu'l-Hakk el-Eserî, Faysalâbâd: İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, 1407.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî el-Mevsilî. *el-Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed, 13 Cilt, Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.

Görmez, Mehmet. "Taberânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahihâyn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmeb b. Ali. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr Avvâd ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.

Iclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*, Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984.

İbn Abdülber, Ebû Ömer en-Nemerî. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-'Ulvî, Muhammed Abdulkadir el-Bekrî, 24 Cilt, Mağrib: Vezâratu Umumi'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1387.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî duafâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut: el-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

İbn Ebû'l-Avvâm, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed es-Sa'dî. *Fedâilu Ebî Hanîfe ahbâruh ve menâkıbüh*. thk. Lütfurrahman el-Behrâicî, Mekke: el-Mektebetü'l-İmdâdiyye, 2010.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût ve diğeri. 45 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.

İbn Hibbân, el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. thk. es-Seyyid Şerefuddin Ahmed, Beyrut: Dâru'l Fikr, 1975.

İbn Hibbân el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Mahmud İbrahim Zâyed, Halep: Dâru'l-va'y, 1396.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr en-Nisâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, 4 Cilt, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, 2 Cilt, Dâru İhyâi'l- Kütübi'l- Arabiyye, t.y.

İbn Muhriz, Ahmed b. Muhammed b. el-Kâsım. *Ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Muhammed Kamil el-Kassar, 2 Cilt, Dimaşk: Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, 1985/1405.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâr'ul-Kütüb'il-İlmiyye, 1990.

İbn Şahin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. thk. *Târîhu esmâ'id-du'afâ' ve'l-kezzâbîn*. Abdurrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî, Medine, 1409/1989.

İbnü'l-A'râbî, Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed el-Basrî. *el-Mu'cem*. thk. Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Suûdî Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 3 Cilt, 1997.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec. *ed-Duafâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Abdulah el-Kâdî, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1406.

Kızılkaya, Sabri. Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu. (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.)

Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fî tabakâti'l-Ĥanefiyye*. Karaçi: Mîr Muhammed Kütübhâne, t.y.

Maden, Ömer Faruk. *Hicrî II. Asır Ehl-i Hadîs Halkaları (Basra Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.

Müslim, Ebü'l-Haccâc Müslim b. Haccâc. *el-Künâ ve'l-esmâ*, thk. Abdurrahîm Muhammed, Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1984.

Müzenî, İsmail b. Yahya. *es-Sünenü'l-me'sûra li's-Şâfiî*. thk. Abdülmuattî Emîn Kal'acî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406.

Öğüt, Salim. "Ehl-i Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Öz, Mustafa. "Zındık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Saymerî, el-Hasan b. Ali el-Hanefî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *ed-Duâ'*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târık b. İvadullah-Abdülmuhsin b. İbrâhîm. 10 Cilt, Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, t.y.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım, *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt, Kahire: thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr el-Hâcc Emrir, Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1985.

Uğur, Mücteba. "Ebû Ya'lâ el-Mevsilî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Dîvânu'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî, Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîsiyye, 1387/1967.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Beccâvî, Beyrut, 1963.

Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nûreddîn
'Itr. b.y., t.y.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 877-882

BELÂGAT TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ

Ali Bulut, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021 (2.Basım). 621 s.

Ali Bulut, *Dictionary of Rhetoric Terms*. İstanbul: Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 2021 (2nd Edition). 621 p.

İsa GÜCEYÜZ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı, isa.guceyuz@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7488-6914.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Kitap Tanıtımı/Book Review
Geliş Tarihi / Received:	18.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	10.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	877-882

Atıf / Cite as: Güceyüz, İsa. "Belâgat Terimleri Sözlüğü: Ali Bulut, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021 (2. Basım). 621 s." (Ali Bulut, *Dictionary of Rhetoric Terms*. İstanbul: Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 2021 (2nd Edition). 621 p.). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 877-882. Doi: 10.17859/pauifd.1377832.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, İthenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with İthenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 877-882

BELÂGAT TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ*

Ali Bulut, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021 (2. Basım). 621 s.

İsa GÜCEYÜZ**

Öz

Bir ilmin sınırlarının ortaya konabilmesi için terimler ve anlam alanları büyük önem arz etmektedir. Son yıllarda belâgat ve belâgat terminolojisi ile ilgili çalışmalar giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan birisi de Prof. Dr. Ali Bulut'un kaleme almış olduğu "Belâgat Terimleri Sözlüğü" adlı eserdir. Söz konusu çalışmada 800 tane belâgat terimi Arapça ve Türkçe örneklerden hareketle açıklanmıştır. Eser tek bölüm halinde kaleme alınmış olup alfabetik olarak hazırlanmıştır. Eserde terimlerin Türkçedeki karşılıklarına ve Türk edebiyatından örneklere yoğun bir şekilde yer verilmesi terimlerin anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Eserde bir terimin birden fazla ismi olması durumunda yaygınlık kazanmış ismine yer verilmiş diğerlerine işaret edilmekle yetinilmiştir. Eser, konuyla ilgili Türkçe literatürde fazla kaynak bulunmaması nedeniyle önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat Terimleri, Sözlük, Ali Bulut.

Ali Bulut, *Dictionary of Rhetoric Terms. İstanbul: Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 2021 (2nd Edition). 621 p.*

Abstract

Terms and their meanings are of great importance in order to reveal the boundaries of a science. In recent years, studies on rhetoric and rhetorical terminology have been increasing. One of these studies is the work called "Dictionary of Rhetoric Terms" written by Prof. Dr. Ali Bulut. In the said study, 800 rhetorical terms were explained based on Arabic and Turkish examples. The work is written in a single chapter and is arranged alphabetically. In the work, the Turkish equivalents of the terms and the examples from Turkish literature are extensively included, making it easier to understand the terms. In the work, if a term has more than one name, the most common name is included and the others are simply pointed out. The work fills an important gap since there are not many sources in the Turkish literature on the subject.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric (al-Balâğah), Rhetoric Terms, Dictionary, Ali Bulut.

GİRİŞ

Terimler ilimlerin anahtarı olarak görülmüştür. Dolayısıyla bir alana has terimler anlaşılmadan o disiplinde fikrî bir uzlaşıdan bahsedebilmek mümkün değildir. Bu bağlamda belâgat terimlerinin isimlendirilmesi, tanımı, kapsamı ve sayısı gibi hususlar birçok araştırmaya konu edilmiştir. Konu ile ilgili Arapça literatürde

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı Ana Bilim Dalı, isa.guceyuz@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7488-6914.

bazı eserlerden bahsetmek mümkün olmakla birlikte Türkçe literatürde bu tür eserler oldukça sınırlı sayıdadır. Bu tür çalışmalardan birisi olan *Belâgat Terimleri Sözlüğü* isimli eser Ali Bulut tarafından kaleme alınmış olup Türkçe belâgat literatürü ve terimlerinin tanımlanması açısından büyük önem arz etmektedir. Konu ile ilgili olarak Türkçe literatürdeki ilk eser Hikmet Akdemir tarafından *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* başlığıyla 1999 yılında İzmir’de kaleme alınmıştır. Eserde 330 kusur belâgat terimi ele alınmıştır.¹

Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* isimli eserini bir sözlük çalışması olması nedeniyle -zorunlu olarak- bir bölüm altında kaleme almıştır. Bu bölümde alfabetik olarak listelenmiş 800 terim ele alınmıştır. Eserin ilk baskısı 2015 yılında yapılmış olup, ilk baskıda 743 terim ele alınırken;² ikinci baskısında bu sayı 800’e çıkarılmıştır. Eserin (ikinci baskı) önsözünde ilk olarak 743 terim ele alındığı belirtilmiş, ardından önsözün sonuna düşülen bir not ile birinci baskıda 743 olan sayının ikinci baskıda 57 terim daha ilave edilerek 800’e çıkarıldığı belirtilmiştir. (s.33) Müellif ayrıca ikinci baskıda madde içeriklerine de bazı ilavelerde bulunmuştur. (s.456)

Çalışmanın temel kaynaklarını yine Ali Bulut’a ait bir eser olan *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî* ve tahkikli neşri kendisi tarafından yapılan Hamza b. Turgut el-Aydînî’nin *el-Hevâdî fî Şerhi’l-Mesâlik* adlı eseri, Kazvî’nin *Telhîsu’l-Miftâh*’ı ve Teftâzânî’nin *Muhtasaru’l-Meânî*’si, Ahmed el-Hâşimî’nin *Cevâhiru’l-Belâga fî’l-Meânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*’i, İbrahim Mahmûd Allân’ın *el-Bedî’ fî’l-Kur’ân Envâuhû ve Vezâifuhû* adlı eserleri oluşturmuştur. Müellif, beyitlerin izahında Mehmet Zihni Efendi’nin *el-Kavlû’l-Ceyyid fî Şerhi Ebyâti’t-Telhîs ve Şerhayhi ve Hâşiyeti’s-Seyyid* isimli eserinden istifade etmiştir. Terimlerin izahında Ahmed Matlûb’un *Mucemu’l-Mustalâti’l-Belâgiyye ve Tatavvuruhâ* adlı eseri, Bedevî Tabâne’nin *Mucemu’l-Belâgati’l-Arabiyye*’si ile İn’âm Fevvâl Akkâvî’nin, *el-Mucemu’l-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâga el-Bedî ve’l-Beyân ve’l-Meânî* adlı çalışmalarından yararlanmış. Bunlara ilave olarak Türkçe literatürdeki Diyanet İslâm Ansiklopedisi’nin ilgili maddeleri, Muallim Naci’nin *İstilahat-ı Edebiyye Edebiyat Terimleri*, Tâhiru’l-Mevlevî’nin *Edebiyat Lügati*, M. Kaya Bilgegil’in *Edebiyat Bilgi ve Teorileri 1 Belâğat* ve M. A. Yekta Saraç’ın *Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat* isimli eserler zikredilebilir. (s.32) Ancak müellifin kaynakçası incelendiğinde oldukça geniş bir kaynakçaya sahip olduğu ve kaynaklarının bunlarla sınırlı olmadığı görülmektedir. (s.589-605)

Müellif, eserinin önsözünde belâgat tarihinden kısaca bahsetmekle birlikte terimlerin arkaplanının anlaşılmasına yardımcı olabilecek belâgat kavramlarının terimleşme sürecine temas etmemiştir. Bununla birlikte zaman zaman eser içerisinde terimleri açıkladığı yerlerde terimin tarihinin anlaşılmasına ışık tutabilecek bazı bilgilere yer vermiştir. (s.49,467)

Yazar, bazı terimler için ayrı başlık açma ihtiyacı hissetmemiş ve ilgili terimleri konu içerisinde izah etmiştir. Aynı şekilde bir terimin birden fazla isimle anılması durumunda terimin yaygınlık kazanmış ismini kullanmış, diğerlerini alfabetik

¹ Bkz. Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi* (İzmir: Nil Yayınları, 1999).

² Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2015), 28.

sirasında zikretmiş ve ilgili terime (bkz. şeklinde) atıf yapmakla yetinmiştir. (s.43,53,128,140,201,427) Terimler okuyucunun kolayca istifade edebilmesi maksadıyla alfabetik olarak hazırlanmıştır. Aynı şekilde eserden kolayca istifade edilmesi maksadıyla terimlerin Türkçelerinin yanında Arapçası da parantez içinde verilmiştir. (s.5-30)

Müellif, Arapça dil yapısı açısından sıfat veya isim tamlaması şeklinde gelen kelimeleri Osmanlı Türkçesi/Farsça tamlama formatında vermiştir. Örneğin isim tamlaması şeklinde gelen “جَنَاسُ الْأَشْتِقَاقِ” terimini cinâs-ı iştikâk olarak verdiği gibi (s.67) sıfat tamlaması şeklinde gelen “التَّشْبِيهِ الْمُفَصَّلِ” terimini de teşbîh-i mufassal olarak vermiştir. (s.531) Ancak ikiden fazla kelimedden oluşan ve içerisinde tamlama barındıran kelimelerde Arapça tamlama ve yarım transliterasyon yöntemini tercih etmiştir. *Teşbîhü'l-mahsûs bi'l-mahsûs* ve *tenâsübü'l-fusûl ve'l-vusûl* ifadelerinde olduğu gibi. (s.509,540)

Müellif, terimlerin okuyucunun zihnine yerleşmesi ve daha iyi anlaşılması maksadıyla Arapça örneklerden önce Türk edebiyatından örnekler yer vermiştir. Örneğin bir söz içinde geçen iki veya daha fazla unsurdan sonra her birinin karşıtını yahut ilgisini sırasıyla zikretmek anlamına gelen *mukâbele* sanatı için Necip Fazıl'ın şu beytini örnek vermiştir:

Geldi ölümlü yalan, gitti ölümsüz gerçek.

Siz hayat süren leşler, sizi kim diriltecek.

Bu şiirde ilk mısırada “geldi”, “ölümlü” ve “yalan” kelimelerinin peşinden aynı sırayla bu üçünün de karşılığı olan “gitti”, “ölümsüz” ve “gerçek” lafızları gelmiştir. (s.335-336)

Yazar, ifadeye güzellik katmak amacıyla bir durumu, gerçek sebebi dışında bir sebeple açıklamak anlamına gelen *hüsn-i ta'lîl* sanatı için de Fuzûlî'nin *Su Kasidesi*'nde geçen şu beyti örnek vermiştir:

Hâk-i payine yetem der ömrlerdir muttasıl

Başını taştan taşa urup gezer âvâre su³

Bu beyitte suyun akma sebebi olarak, Efendimizin (s.a.v) ayağının değdiği toprağa ulaşma arzusu gösterilir. Bu amaçla asırlardan beri suyun, başını taştan taşa vurup gezdiği ifade edilmektedir. Oysa suyun akmasının gerçek nedeni Efendimizin (s.a.v) ayak bastığı topraklara ulaşma arzusu değildir. Ancak şair, suyun akmasını bu arzuya bağlayarak hüsn-i talil yapmıştır. (s.161-162) Müellifin bu tür örnekler yer vermesi terimlerin okuyucu tarafından daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Yazar, terimlere dair verilen örnekleri mümkün olduğunca âyet, hadis ve Arap şiirinden seçmiş, yeri geldikçe atasözlerinden de yararlanmıştır. Müellif bazı sanatların Kur'ân-ı Kerîm'de, şiirde ve nesirde kullanımları için müstakil başlıklar açmıştır. (s.156-160) Verilen örneklerin tamamı Türkçeye tercüme edilmiş ve açıklanmıştır. (s.65,82-83,90) Bütün örneklerin Türkçeye tercüme edilmesi Türkçe örneklere dayalı bir literatür oluşması açısından oldukça önemlidir. Müellif zaman zaman terimler arasındaki irtibattan, benzer ve farklı yönlerden de bahsetmiştir.

³ Hâk: toprak; pây: ayak; muttasıl: ara vermeden; urup: vurup; âvâre: başıboş.

(s.226,236,336,552) Müellif belâgattaki bazı sanatların Türkçe'de hangi isimlerle anıldığına da işaret etmiştir. Örneğin ortaya ya da belli birine söylenen sözün bir ucunun başka bir kimseye îmâ yoluyla dokundurulması anlamına gelen *ta'rîz* sanatının Türkçe'de ayrıca iğneleme ve dokundurma olarak bilindiğini de ifade etmiştir. "Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" türündeki sözlerin tam olarak ta'rîze karşılık geldiğini ifade etmiştir. (s.456)

Eserde ele alınan terimler genellikle sözlük anlamına ve terimin sözlük anlamının terim anlamıyla olan irtibatına temas edilmeden açıklanmıştır. (s.63,211,456) Bununla birlikte gerekli görülen yerlerde sözlük anlamına yer verildikten sonra terim anlamları açıklanan terimler de mevcuttur. (s.168,283,349)

Bulut, anlatılan hususların okuyucunun zihninde daha belirgin hale gelmesi maksadıyla zaman zaman tablolar çizmiş ve ilgili konuları sistematik bir şekilde ele almıştır. (284-285,445,452,521)

Müellif, eserinde belâgat terimlerinin isimlendirilmesi konusundaki ihtilaflara da yer vermiştir. Örneğin iki ya da daha fazla ibarede fâsıla sonlarının aynı olması anlamına gelen *seci* teriminin aynı zamanda *fâsıla* olarak da isimlendirildiğini ifade etmiştir. Seci kelimesinin "kuşun nağmeli bir şekilde ötmesi/kuş sesi" anlamına geldiği ve bu sanatın Kur'ân-ı Kerîm'de de bulunduğu gerekçesiyle bazı belâgat âlimleri tarafından tercih edilmediğini ifade etmiştir. Müellif, birçok âlime göre fâsıla teriminin Kur'ânî bir terim⁴ olarak ortaya çıktığını ifade etmiştir. Yazar bu sanatla ilgili olarak fâsıla teriminin edebe en uygun isimlendirme olduğunu ifade etmek suretiyle terimler arası tercihte bulunmuştur. (s.108,429) Belâgat âlimlerinin bazılarının bu sanatı kullanmamalarının arkasında "kuş sesi" anlamına gelen bir kelimeyi Kur'ân'daki sanatlara nispet etmeme düşüncesi yatmaktadır. Belâgat âlimlerinin çoğunluğu ise ilgili sanatı *seci* olarak kullanmakta bir mahsur görmemiştir. Bu anlayışın bir sonucu olarak *seci* ismi fâsıla ismine nazaran daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Belâgat terminolojisiyle ilgili eserlerin çoğunda da öncelik *seci* kavramının açıklanmasına verilmiştir. Bulut da ilgili eserinde *seci* terimini ayrıca açıklamıştır. Bazı terimlerde yaptığı gibi eş anlamlısına işaretle bulunmakla yetinmemiştir. (s.429)

İfadeyi kuvvetlendirmek amacıyla yazarın bildiği bir şeyi bilmiyormuş gibi anlatması anlamına gelen *tecâhulu'l-ârif* sanatının isimlendirilmesi ile ilgili de benzer bir durum söz konusudur. Müellif, Sekkâkî (ö.626)'nin bu sanatı *sevku'l-ma'lûm mesâka gayrih* olarak isimlendirdiğini aktarmıştır. Bulut, Sekkâkî'nin bu ismi kullanma gerekçesinin muhtemelen, Kur'ân-ı Kerim'de de bu tür örneklerin gelmesi ve Allah hakkında *tecâhül* ifadesini kullanmanın edebe uygun düşmemesi, olduğunu açıklamıştır. Müellif burada terimler arasında bir tercihte bulunmamış ve yaygınlık kazanmış bir isim olması nedeniyle sadece *tecâhül-i ârif* maddesinin altında terimle ilgili gerekli açıklamaları yapmıştır. (s.467)

⁴ "كِتَابُ فَصَلَاتِ آيَاتِهِ فُرْنَا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ" âyetindeki "fussilet" lafzından alındığı ifade edilmiştir. Fussilet: 41/3.

Belâgat terimlerinin sayıca çokluğu ve isimlendirme meselesi belagat terminolojisinde önemli meselelerden bir tanesidir. Çünkü belâgat âlimleri arasında “terim”in tanımına ve kapsamına dair bir ittifak söz konusu değildir. Dolayısıyla hangi ifadelerin müstakil bir terim olarak kabul edilebileceği tartışma konusu olmuştur. Belâgatta dilin diğer alanlarına nazaran daha fazla terim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda bir sanatın kısımlarının, sanatın kullanım maksatlarının, birden fazla kalıpta sunulmasının, tamamlayıcı başlıkların ve farklı disiplinlerin alanlarına giren ifadelerin müstakil bir belâgat terimi olarak görülüp görülemeyeceği tartışılmıştır. Bazı belâgat terminolojisi eserlerinde lâm-ı tarif, mübteda-haber, umum-husus, atıf ve cer harfleri gibi çok temel ve genellikle nahvin alanına giren ifadeler dahi belâgat terimleri arasında kendisine yer bulmuştur. Bu tarz ifadeleri müstakil belâgat terimi olarak değil belâgat terimlerinin anlaşılmasına yardımcı olan tamamlayıcı başlıklar olarak görmenin daha sağlıklı bir yaklaşım olacağı söylenebilir. Bu eserde müellif farklı kalıpta sunulan terimlere müstakil olarak yer vermemiş, atıfta bulunmakla yetinmiştir. (s.344,470) Ancak tür ve maksat bildiren ifadelere müstakil olarak yer vermiştir. Örneğin *emir* bağlamında *emr li'd-dua*, *emr li'l-ibâha*, *emr li'l-ihâne* gibi emrin kullanım maksatlarını bildiren ifadelere de müstakil terimler olarak yer vermiştir. (s.94-95) Aynı durum istifham, cinas, teşbih gibi sanatlarda ve kısımlarında da söz konusudur. (s.63-87,241-249,518-543) Müellif zaman zaman belâgat konularıyla da ilişkili olduğu için daha çok gramerin alanına giren ifadelere de yer vermiştir. (s.107,368-387) Bu düşüncede özellikle meânî ve gramer konularının birbirine oldukça yakın olmasının etkili olduğu söylenebilir. Müellif eserinin başında belâgat terimlerinin sınırları ve çokluğu üzerinde bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Bu bağlamda müellif bir terimler sözlüğü yazdığı için belâgatle ilgili bütün terimleri/malzemeleri toplama ve kuşatma amacı gütmüştür.

Eserde akıcı ve anlaşılır bir üslup kullanılmıştır. Eser, belâgat eğitimi bağlamında gerek lisans gerekse lisansüstü öğrencilerinin belâgat terimlerini ve açıklamalarını örnekleriyle birlikte görebileceği önemli bir kaynaktır. Bu yönüyle Ali Bulut'un *Belâgat Terimleri Sözlüğü* isimli çalışması bu alanda -Türkçe literatürde yeterli kaynak olmaması nedeniyle- önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akdemir, Hikmet. *Belâgat Terimleri Ansiklopedisi*. İzmir: Nil Yayınları, 1999.
 Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2015.
 Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2021.



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Güz/Autumn, 2023, 10 (2), 883-888

BAŞLANGICINDAN BUGÜNE KUR'ÂN'IN TÜRKÇE TEFSİR VE TERCÜMESİ
İlhami Günay, (Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, 1. Baskı), 584 s.
Turkish Tafsir and Translation of the Qur'ân from the Beginning to Today

Mehmet DERİ

mehmet.deri@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2287-9330.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types:	Kitap Tanıtımı/Book Review
Geliş Tarihi / Received:	01.11.2023
Kabul Tarihi / Accepted:	18.12.2023
Yayın Tarihi / Published:	31.12.2023
Cilt / Volume:	10
Sayı / Issue:	2
Sayfa / Pages:	883-888

Atıf / Cite as: Deri, Mehmet. "Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi İlhami Günay, (Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, 1. Baskı), 584 s." (Turkish Tafsir and Translation of the Qur'ân from the Beginning to Today). *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 10/2 (2023), 883-888. Doi: 10.17859/pauifd.1384425.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Ithenticate intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with Ithenticate plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest: Yazar çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. The Author declared that there is no conflict of interest

Finansal Destek / Grant Support: Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The authors declared that this study has received no financial support.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 10 (2) 2023: 883-888

Kitap İncelemesi / Book Review

BAŞLANGICINDAN BUGÜNE KUR'ÂN'IN TÜRKÇE TEFSİR VE TERCÜMESİ*
İlhami Günay, (Ensar Neşriyat, İstanbul 2021, 1. Baskı), 584 s.

Mehmet DERİ**

Öz

Kur'ân'ın Türkçe Tefsiri ve Tercümesi üzerine yapılan akademik çalışmaların sayısı son yıllarda giderek artmaktadır. Bu çalışmalardan biri de Prof. Dr. İlhami Günay'ın kaleme almış olduğu "*Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*" başlıklı eseridir. Kur'ân-ı Kerim'in bütün olarak tefsiri, hicri ikinci asırdan itibaren kendi dilinde yapılmaya başlamıştır. İlk üç asırda gâyet dar hacimli olan yorum çalışmaları, dördüncü yüzyıldan itibaren genel olarak dil tahlilleri, kelimeler, fıkıh ve tasavvuf gibi unsurların tefsire girmesiyle hacimli tefsirler ortaya çıkmıştır. Arapça dilinde yazılan bazı tefsirlerin erken dönemde Farsçaya ve takiben Türkçeye tercüme edildiği bilinmektedir. Hicri dördüncü asırda Sâmanoğulları döneminde Taberî tefsirinin Türkçeye tercüme edilmesiyle bu dilde tefsir yazımı, önceleri faziletli âyet ve sûre tefsirleri öncelikli olmak üzere tederici yaygınlık kazanmıştır. Selçuklu ve Osmanlı medreselerinde ekseriyetle Arapça olarak yürütülen tefsir faaliyeti, konunun âlimleri tarafından halka cami dersleri şeklinde sunulmuştur. Osmanlı saraylarında padişahların katılımıyla Huzur Dersleri ismiyle tefsir müzakerelerinin Türkçe yapılması, tefsir derslerinin avamdan havasa kadar yaygınlaştığını göstermektedir.

Türkiye'deki Yazma Eserler kütüphanelerinde yer alan yüzlerce âyet/âyetler, sûre/sûreler, cüz/cüzler, nâtamam ve tamam Türkçe tefsirleri buna şahitlik etmektedir. Kur'ân'ın dünya dillerine tercümesinin en yakın komşu kültür dillerinden başlamak üzere hicri ikinci asırdan itibaren başladığı söylenebilir. Türkçe özelinde satır arası Kur'ân tercümeleme Selçuklular döneminden itibaren yapılagelmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Tercüme, Türkçe Tefsir, Çeviri Amaçları

Turkish Tafsir and Translation of the Qur'an from the Beginning to Today

Abstract

The number of academic studies on the Turkish Tafsir and Translation of the Qur'an has been increasing in recent years. One of these studies is Prof. Dr. İlhami Günay's work titled "*Turkish Tafsir and Translation of the Qur'an from the Beginning to Today.*" The interpretation of the Holy Qur'an as a whole began to be made in its own language from the second century of Hijri. In the first three centuries, the commentaries were very narrow in volume, but from the fourth century onwards, with the introduction of elements such as language analysis, theology, fiqh and Sufism, voluminous Tafsirs began to be written. It is known that some Tafsirs written in Arabic were translated into Persian and then into Turkish in the early period. With the translation of Tabari's Tafsir into Turkish during the Sâmanids period in the fourth century Hijri, the writing of tafsir in this language began to become widespread, initially with the priority of exegesis of virtuous verses and sûrahs. The Tafsir activity, which was mostly carried out in Arabic in Seljuk and Ottoman madrasas, was presented to the public in the form of mosque lectures by the scholars of the subject. The fact that Tafsir discussions were held in

* Yazar makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek bir durum bulunmadığını beyan etmiştir.

** mehmet.deri@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2287-9330.

Turkish in the Ottoman palaces with the participation of the sultans under the name of Peace (*Hudhur*) Lectures shows that Tafsîr lectures became widespread from the commoners (*awam*) to the elites (*khawass*).

Hundreds of verse/verses, surah/surahs, chapter/chapters, incomplete and complete Turkish Tafsîrs in the Manuscript libraries in Turkey bear witness to this.

Keywords: Qur'ân, Tafsîr, Translation, Turkish Tafsîrs, Translation Purposes

Yüce Allah'ın, kullarının hidâyeti ve ıslahı için gönderdiği son ilâhî kitabı Kur'ân-ı Kerim'dir. Rasûlullah (s.a.s.) da Kur'ân'ı orijinal diliyle, bütün insanlığa uygulamalı olarak açıklama ve yorumlama vazifesini hakkıyla yerine getirmiştir. Sonrasında ise sahabe ve tabiin, bu emaneti üstlenmiş ve Kur'ân'ın açıklamaları tefsire artan ihtiyaç oranında genişlemiştir. Temelde Kur'ân'ı anlama merkezli bu faaliyet, Arap dilinin tedvin edilmesine ve temel İslâmî ilimlerin doğmasına da kaynaklık etmiştir. Tefsir, Müslüman Arapların ve İslâm'a giren diğer milletlerin kişisel ve toplumsal ihtiyaçlarına göre farklı konu ve eğilimlere muvazi olarak zenginlik kazanmıştır.

Tefsir, tedvin edilip müstakil bir disiplin haline geldikten sonra onun usûl ve esasları belirlenmiştir. Bu bağlamda tefsir yazmanın asgari şartları ortaya konulmuş, ideal tefsirin sahip olması gereken özellikler tespit edilmiştir. Ancak hayat sürekli yenilenerek değiştiği için zuhur eden yeni problemler karşısında müfessirler, bu ilmin usûl ve esasları dairesinde yeni çözüm önerileri sunmakla tefsiri, dil ve muhteva bakımından çeşitlendirmişlerdir. İslâm'ın Acemler arasında hızla yayılması, Kur'ân'ın Farsça ve Berberîce başta olmak üzere diğer dillerde tefsir edilmesi zarureti doğurmuştur. Bunun tabii neticesi olarak farklı milletlerin eski kültürleri az da olsa tefsirin içerisine sirayet etmiştir.

Müslüman Türk toplumları da hayatlarını Kur'ân ve Sünnete uygun tanzim etmeyi arzulamışlardır. Bunun neticesinde kendi dillerinde tefsirler telif ettikleri gibi, Arapça ve Farsça başta olmak üzere tefsir tercüme de yapmışlardır. Selçuklular, Beylikler, Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet dönemlerinde yurt içindeki ve yurt dışındaki Müslüman Türkler, farklı hacimlerdeki bu tefsirlerini sonraki nesillere emanet etmişlerdir. İslâmlaşma sürecinden günümüze kadar yazılan yüzlerce âyet, sûre, cüz, yarım ve tamam tefsirlerden bugüne ulaşanlar yazmalar halinde ulusal ve uluslararası kütüphanelerde yer almaktadır. Aynı zamanda oldukça erken dönemde satır arası Kur'ân tercümelerini de kendi lisanlarında yapmışlardır. Bu konuda da azımsanmayacak derecede satır arası ve matbu tercüme kütüphanelerde mevcuttur.

İnceleyeceğimiz eser, giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır.

Giriş (s. 15-22); Türklerin Müslüman olmasından günümüze Türkçe tefsire ne derece ihtiyaç duydukları, bu ihtiyacı nasıl ve hangi yollarla gidermeye çalıştıkları imkânlar nispetinde tespit etmeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda oldukça uzun süre tartışılan Kur'ân'ın diğer dillere çevirisi ve bu tartışmalı zeminde Türkçeye hangi

dönemde ne oranda tercüme edildiği hususunu tarihî seyri içerisinde, mümkün olduğu kadar ortaya koyabilmektedir. Türkçe tefsir ve tercümenin genel çerçevesi içerisindeki yerini gösterebilmek için bu iki alanın tarihine temas edilmiştir.

Kur'ân'ın Türkçe tefsir ve tercümesine dair yapılan akademik çalışmaların dağınık ve parçalı olması, derli toplu bir çalışmayı gerekli kılmıştır. Yurt içinde ve yurt dışında bulunan yazma kataloglarında yer alan Türkçe tefsire dair eserler, henüz tam olarak tespit edilebilmiş ve bir araya getirilebilmiş değildir. Hatta bazen mecmualar arasında henüz künyesi çıkarılmamış bazı âyet, sûre, cüz tefsir risaleleri ve satır arası Türkçe tercüme bulunabilmektedir. Künyesi tespit edilmiş olanlar arasında da eksik ve yanlış kayda geçirilenler mevcuttur. Dolayısıyla bu dağınık ve kısmen kayıp mirasın derlenip toparlanmasına katkı sağlayan çalışmaların yapılması, bu alanın ince işçiliğinin yapılması açısından önem arz etmektedir.

Çalışmada elektronik ve matbu katalogların, makale, tez vb. ilmî çalışmaların taranması yöntemi uygulanmıştır. Süleymaniye, Milli Kütüphane, Diyanet İşler Başkanlığı Yazmalar, Türk Dil Kurumu vb. kütüphanelerindeki yer alan yazmaların elektronik nüshaları bizzat incelenmiştir. İstanbul Nadir Eserler Kütüphanesinde konunun Huzur Dersleri kayıtları bizzat elektronik kaynakları üzerinde tetkik edilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Yazma Kütüphanesinde korunan satır arası Türkçe Kur'ân tercümelerinin çoğu orijinal nüshaların incelemesine tâbi tutulmuş, birkaç cümle örnek tercüme okuyucuya sunulmuştur.

Birinci Bölümde (s. 23-78); *"Kur'ân-ı Kerîm'in Dil Özelliği, Tebliği ve Anlaşılması"* başlığı ile Kur'ân-ı Kerîm'in dil özelliği, merhaleler halinde kaynak dilde anlaşılması, yorumlanması, muhteva ve şekil bakımından geçirdiği safhaları ve hedef dile aktarılma süreci gibi konular ana hatlarıyla incelenmiştir. Kur'ân'ın kaynak dilde yorumlanması sürecinde ilk muhataplarının ve sonraki kuşakların bu konuya yaklaşımları, katkıları özlü olarak sunulmuştur. Sahabe ve tabiin dönemi sonrasında muhteva, şekil ve kaynakları bakımından tasnife tabi tutulan tefsirlere, yaygın kullanımıyla rivâyet ve dirâyet başlıklarında temas edilmiştir. Dirâyet tefsirlerinin tarih içerisinde kazandığı muhteva değişimlerine, zamanla kazandığı hususi başlıkları altında incelenmiştir. Yine bu sürecin devamını ortaya çıkan; ilmî, edebi, içtimâî ve konulu tefsir gibi yaklaşımlara kısaca işaret edilmiştir. İlave olarak Kur'ân'ın, Asr-ı Saadet'ten günümüze Doğu ve Batı dillerine tercüme edilmesi, tercümenin neveleri, tercüme karşı çıkanlar ve kabul edenler ve bunların dayandığı deliller bu bölümde serdedilmiştir.

İkinci Bölüm (s. 79-426); *"Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tefsiri"* ana başlığını taşımaktadır. Bu başlık altında; İslâmlaşma sürecinden Osmanlı dönemine kadar yapılan; tamam, nâtamam, cüz, sûre/bazı sûreler ve âyet tefsirleri kısımlarına ayrılarak birinci alt başlık tahtında ele alınmıştır. İkinci alt başlık altında ise telif ve tercüme tefsirlerin Osmanlı'nın Kuruluş - Tanzimat, Tanzimat - II. Meşrutiyet ve II. Meşrutiyet - Cumhuriyet'in kuruluşuna kadarki merhalesi aynı minval üzere incelenmiştir. Bu bölümün üçüncü alt başlığı Cumhuriyet döneminde yapılan Türkçe

tefsirler başlığına tahsis edilmiştir. Bu üçüncü alt başlıkta; Türkiye Türklerince ve yurt dışındaki Türklerce yapılan telif ve tercüme tefsirlerin künye bilgileri verilmiştir. Cumhuriyet döneminde yapılan tefsir çalışmalarına, tefsirle yakın alakası nedeniyle Kur'ânî konular ve kavramlar üzerine yapılan akademik tezlerin kısa tanıtımı liste halinde eklenmiştir.

Üçüncü Bölüm (s. 427-518); *"Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Tercümeleri ve Çeviri Amaçları"* başlığını taşımaktadır. Bu bölüm de Selçuklular-Beylikler arası dönem, Osmanlı dönemi (ki Kuruluş, Tanzimat, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet'in kuruluşuna kadarki merhaleler) ve Cumhuriyet dönemi sonrası yapılan Kur'ân tercümeleri alt başlıklarına ayrılmıştır. İkinci bölümde olduğu gibi bu bölümde de anılan her merhalede yapılan çeviri çalışmaları; tamam, nâtamam, cüz, sûre ve âyet tercümeleri alt başlıklarıyla tasnif edilmiştir. Müslüman ve gayrimüslimlerce yapılan Kur'ân mealleri ve bu çevirinin amaçları incelenmiştir.

Sonuç kısmında (s. 519-532) ise tefsirin oluşum ve gelişim süreci, geçirdiği konu ve kaynak değişimlerine temas edilerek çalışmaya son verilmiştir. Bu süreçte Türkçe telif edilen ilk tamam tefsirlerden âyet tefsirlerine kadar yapılan çalışmalar hülasa halinde yeniden ana hatlarıyla değerlendirilmiştir. Beylikler, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yapılan teliflerin, tercüme tefsirlerin ve tercümelerin temerküz ettiği noktalar ele alınmıştır. Akademik çalışmaya konu olan ve üzerinde en çok çalışılan Kur'ânî kavramların neler olduğuna değinilmiştir.

Netice itibariyle ifade edilecek olursa çalışma; zengin bir akademik literatür kullanılarak hazırlanmış olması, konuların bütüncül ve sistematik bir şekilde ele alınması, yazarının konuya olan hâkimiyeti, özgün yorumları ve değerlendirmeleri, kendi alanında daha sonra yapılacak akademik araştırmalara ciddi bir literatür katkısı sunması nedeniyle alana ilgi duyan akademisyenler ve araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı niteliğine sahiptir.

Çalışmanın anılan olumlu özelliklerinin yanı sıra konu ile alakalı müstakil tamam, nâtamam cüz, sûre ve âyet tefsirleri üzerine yazılan makalelere temas edilmemesi ciddi bir noksanlık olarak görünmektedir. Aynı şekilde yazarın da özeleştirisi olarak belirttiği üzere, birçok ildeki kütüphanelerde dağınık olarak sergilenen yazmaların orijinal nüshasının ve/veya elektronik taramasının görülmeden yalnızca kütüphane künye bilgileriyle kayda geçirilmiş olması tenkide açık diğer bir noktayı teşkil etmektedir. Çalışmada Cumhuriyet'in kuruluşunu takip eden süreçte Müslümanların ve gayrimüslimlerin Kur'ân-ı Kerim'i tercüme etme amaçları ele alınırken, o dönemde yazılan hatıratlar, Genelkurmay, Millet Meclisi arşivleri gibi birincil kaynaklardan ziyade ikincil eserlere dayandırılması, eserin diğer zaaf yönünü oluşturmaktadır.

Çalışmada hayli yer tutan ve "Muhtelif Sûrelerin Tefsiri" gibi isimlerle kataloglanan eserlerin orijinali incelenerek muhtevalarının müstakil olarak çıkarılması gerekmektedir. Çalışmada numune mahiyetinde verilen Osmanlı Arşivleri taramalarının daha kapsamlı yapılmaması, çalışmanın bir diğer eksik bir yönünü

oluşturmaktadır. Eserde araştırılan temel başlıkların altındaki tali konuların daha düzenli bir tasnifle içindekiler kısmında gösterilememesi ve/veya muhtevasında bulunan bazı başlıkların burada görülmemesi eserin bir başka tenkit noktasını teşkil etmektedir. Bütün bu eksiklerin, bir yazarın bir eserde tamamlamasının zorluğuna binaen, bölümler halinde yüksek lisans, doktora ve/veya ortak akademik araştırma projesi kapsamında incelenebileceği hatırlatılabilir. Hatta bu vb. çalışmaların elektronik ortamda hazırlanabilecek tefsir kataloğu formuna sokularak, dil ve ilahiyat alanında Kur'ân'ın tefsir ve tercümesine ilişkin üretilen yeni eserler ilave edilmek suretiyle kalıcı ve daha kapsamlı hale getirilmesi sağlanabilir.